Para leer

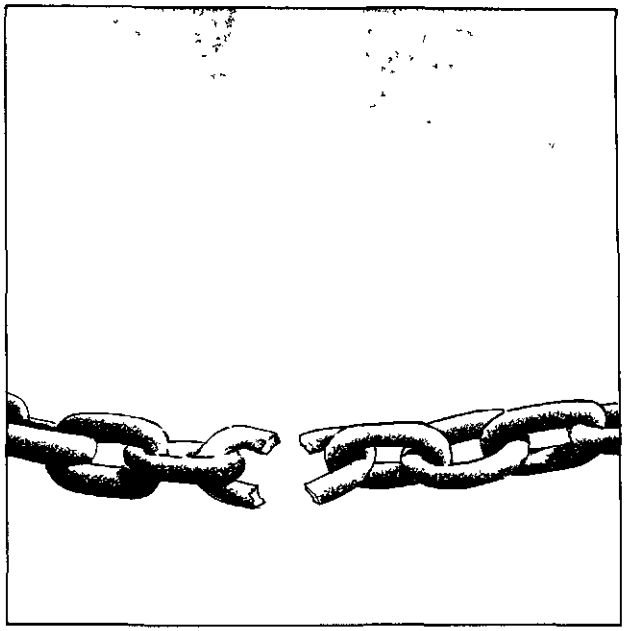
LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS

Xabier Pikaza

Para leer

LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS

Xabier Pikaza



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1990

CONTENIDO

Introducción .....

1. La historia sagrada. Contenido y divisiones .....

I. PREHISTORIA: DIOS Y EL HOMBRE .....

2. Reflexión sobre el origen. Personajes del drama
3. Dios, creador y compañero .....
4. Cielo y tierra. La creación de Dios .....
5. El hombre: imagen de Dios, dueño de sí mismo
6. Pecado original. La ruptura de la historia .....
7. Diluvio universal: pecado, destrucción, perdón .

II. HISTORIA ANTIGUA: DIOS PADRE .....

8. Historia de Israel: Antiguo Testamento .....
9. El patriarca Abrahán: promesa y camino .....
10. Exodo: libertad, principio de la historia .....
11. Conquista de la tierra: libertad y estado .....
12. Historia y profecía: Amós, Oseas, Isaías .....
13. Cautiverio y redención: los profetas del exilio ...
14. El judaísmo: profetas, guerreros, apocalípticos .

III. CENTRO DE LA HISTORIA: JESUCRISTO .....

15. Jesús, evangelio de Dios .....
16. Contexto social: Palestina en tiempo de Jesús ...
17. El evangelio, I: praxis de Jesús .....
18. El evangelio, II: palabras de Jesús .....
19. Juicio de Dios: la muerte de Jesús .....
20. Pascua de Jesús, I: el hombre verdadero .....
21. Pascua de Jesús, II: el Hijo eterno .....

IV. NUEVA HISTORIA: ESPIRITU E IGLESIA .....

22. La iglesia de Jesús. Sus dimensiones .....
23. Pentecostés. Historia de la iglesia en Lucas .....
24. Presencia de Pedro. La iglesia de Mateo .....

..... 7

..... 9

..... 15

..... 17
..... 23
..... 30
..... 38
..... 46
..... 54

..... 61

..... 63
..... 70
..... 77
..... 85
..... 93
..... 100
..... 108

..... 117

..... 119
..... 125
..... 134
..... 142
..... 149
..... 157
..... 166

..... 173

..... 175
..... 183
..... 191

25. Universal y libre. La iglesia de Pablo 199
26. Interioridad y amor. La iglesia del discípulo amado 207
27. Ministerios y servicios. La autoridad de la iglesia 215
28. Espíritu de Dios. El alma de la iglesia 223

V. POSHISTORIA: EL HOMBRE CULMINADO 229
29. El fin del tiempo. Las señales apocalípticas 231
30. La gran batalla. El Apocalipsis de Juan 238
31. Parusía del Señor. Su venida escatológica 246
32. Juicio de Dios. Realización del hombre 254
33. Resurrección de Jesús. Resurrección universal 263
34. La meta de la historia: gloria de Dios, fuego del infierno 270

2.ª Edición

Diseño y dibujos: *Mariano Sinués*
© X. Pikaza - © Editorial Verbo Divino, 1988 · Es propiedad · Printed in Spain ·
Fotocomposición: Cometip, S.L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) ·
Impresión: Gráficas Lizarra, S.L. Ctra. de Tafalla, Km. 1. Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 181-1990

ISBN 84 7151 582 2

INTRODUCCION

El tema puede parecer un poco pretencioso: *una historia del pueblo de Dios, una historia sagrada.* Así se titulaban los antiguos libros que educaron en la fe a generaciones de creyentes: eran un compendio de la biblia, con sus personajes, sus escenas, sus figuras salvadoras y misterios. Hoy nos parece que pecaban quizá de ingenuidad: destacaban demasiado las anécdotas, perdían el trasfondo trinitario de la salvación, desconocían sus aspectos más sociales... Pero, en general, aquellos libros cumplieron un servicio que entonces resultaba imprescindible y que es aún muy necesario. Hoy existen comentarios bíblicos, historias de Israel, esquemas generales de la salvación, pero quizá nos falte un tipo de *historia sagrada* como aquéllas, que retome los motivos viejos en los nuevos cauces de la ciencia exegética y la vida de la iglesia.

Situado en esa línea, nuestro libro abarca un abanico de temas muy extenso, de la creación al fin del mundo, pasando por la historia propiamente dicha: camino de Israel, evangelio de Jesús, ministerio de la iglesia. En algún sentido, presentamos un *manual bíblico de vida cristiana.* Pero recordemos que sólo servirá como «manual», es decir, como *herramienta de trabajo,* porque el libro verdadero que está al fondo y que debemos consultar siempre es la biblia. Para entender mejor la biblia con su historia, presentamos estos temas, condensando la exégesis actual y los avances de la nueva teología.

Los temas presentados avanzan unitariamente y forman un esquema de conjunto de la salvación de Dios en el camino de la historia, pero algunos resultan quizá más complicados, por ejemplo los que tratan de Dios, la creación, el ser del hombre o Jesucristo. Por eso, cada lector o grupo de lectores debe programar bien su lectura. Normalmente *no se debería comenzar por el principio* (temas de la prehistoria sobre Dios y el hombre: n. 2-7). Como saben bien los estudiantes de la biblia, esos temas fueron redactados cuando ya existía en Israel una visión de su *historia salvadora* (n. 8-14). Por eso recomiendo que se empiece por la *historia antigua* (de Israel) y que se siga con el *centro de la historia* (Jesucristo). Sólo así, en una reflexión posterior, podrá volverse a los temas del principio que llamamos *prehistoria* y que tratan de la creación (n. 2-7).

La estructura del texto, con los recuadros intermedios y finales, me parece sencilla, no precisa comentario, como lo indicamos ya en la introducción (n. 1). Algún recuadro puede resultar más complicado o técnico, pero se podrá dejar de lado sin que obste a la visión conjunta de la obra.

Quisiera terminar diciendo que el tiempo dedicado a preparar este trabajo, en compañía de los nuevos religiosos mercedarios, ha sido para mí tiempo de gozo, por hallarme dentro de la historia que nos lleva hacia Jesús resucitado. Ese mismo gozo, y aún más grande, lo deseo para todos sus lectores.

Ofrezco este libro a Emilio Aguirre, Juan Laka, José M.ª Vallejo, Antonio Ibarrondo, Dionisio Belmonte, Antonio Leal y demás participantes del Capítulo de 1988, en representación de toda la Provincia de la Merced del viejo reino de Castilla, en el año jubilar dedicado a María, la redentora de cautivos.

Salamanca
Verano y otoño de 1987

1

La historia sagrada Contenido y divisiones

La obra consta de 5 secciones y 34 capítulos, cada uno de los cuales repite la misma estructura:

- Breve *introducción,* que anuncia y sitúa la temática.
- *Exposición* general, que desarrolla temáticamente sus aspectos principales.
- Dos *recuadros intermedios,* uno de *ilustración* para iluminar el material y otro de *profundización* para fundamentarlo.
- Dos *recuadros finales:* uno de *aplicación* vital, intimista o liberadora según los casos; otro de *ampliación* bibliográfica (lecturas).

INTRODUCCION

Como indica el título, este libro quiere ayudar a la lectura de la historia sagrada. Historia es el proceso en que los hombres despliegan las posibilidades de su vida y se van desarrollando a sí mismos, a lo largo de un camino muchas veces enigmático, difícil, conflictivo. En ella van corriendo los sucesos y con ellos corren las personas, agrupadas en conjuntos (tribus, pueblos, naciones, estados): una generación va transmitiendo a la siguiente sus conquistas y fracasos, sus visiones de la vida, sus ideas y estructuras, suscitando así una tradición que es base de la historia.

Lo que una generación realiza en cultura y en riqueza, en violencia o destrucción, viene a convertirse, para bien o para mal, en fundamento de las generaciones siguientes: los hombres y los pueblos van legando posibilidades nuevas de existencia, en un camino que siempre sigue abierto. Para interpretar ese camino se han escrito los libros de la historia.

La *historia profana* se ocupa del proceso de los hombres a partir de las diversas perspectivas de la ciencia y la política del mundo. Unos destacan la historia de los pueblos triunfadores, de los grandes imperios que han logrado imponerse sobre el mundo, como son los babilonios y romanos, españoles, franceses, norteamericanos o rusos; otros se fijan en los pueblos perdedores, que han pasado sobre el mundo sin dejar casi una huella de su fuerza. Unos resaltan las conquistas de guerreros famosos; otros hablan del trasfondo económico de estados y de pueblos. Hay diversas concepciones o filosofías que nos hacen entender la historia de maneras diferentes, según la perspectiva que adoptemos: marxista, idealista, burguesa, etc.

Pues bien, desde ese fondo estudiaremos un te-

ma peculiar: la historia sagrada, el camino de la humanidad como proceso en el que Dios se manifiesta y los hombres pueden realizarse plenamente, esto es, salvarse. Del sentido y momentos de esa historia tratan las páginas que siguen.

EXPOSICION

La historia sagrada supone que existe *sacralidad:* un misterio religioso que sostiene y plenifica la vida de los hombres. Ese misterio se llama Dios. No es un ser ocioso que se ocupa de sí mismo mientras gira indiferente la esfera de este cosmos; no es tampoco un pensamiento eterno que está anclado en su quietud mientras se inquietan y mudan los hombres de la tierra. Sólo existe historia sagrada porque el mismo Dios actúa y camina con los hombres.

No tratamos de la *historia en sí de Dios,* de su proceso de vida trinitaria. Tampoco estudiamos la *historia de los hombres en sí mismos,* con métodos de investigación social o crítica. Nos centramos en la *historia sagrada:* proceso de manifestación de Dios que hace camino con los hombres, proceso de maduración de los hombres que, acogiendo la palabra de Dios, pueden realizarse plenamente.

Los cristianos confesamos que esa historia de diálogo y encuentro entre Dios y los hombres ha sido atestiguada y, de algún modo, fijada en la Escritura. Por eso la llamamos también *historia bíblica:* recoge y ordena, desde el punto de vista de Dios y de la salvación del hombre, el conjunto de acontecimientos que transcurren desde el principio de la creación (Génesis) hasta la consumación del mundo (Apocalipsis).

1. Divisiones clásicas

En perspectiva antropológica, san Agustín ha comparado esa historia a los momentos de la vida de un hombre que va realizándose a sí mismo desde el nacimiento hasta la muerte, en un camino que cumple los siete días de la creación (Gn 1):

- *Al primer día de la creación* corresponde la niñez

del hombre, el tiempo que discurre desde Adán hasta Noé: Dios ofrece luz universal, pero los hombres se dividen, formando ya desde el principio dos ciudades contrapuestas: una buena (Abel), otra mala (Caín). Esta es la *infancia primera* de la humanidad.

- *Al segundo día* corresponde la niñez segunda, el tiempo que discurre de Noé hasta Abrahán (Gn 6-11). A pesar de que Dios vuelve a ofrecer su salvación, librando a Noé del diluvio, los hombres siguen divididos y enfrentados. Es la *infancia ya avanzada.*

- *El tercer día* nos lleva a la *adolescencia:* empieza en la llamada de Abrahán (Gn 12) y continúa a través de la elección y surgimiento del pueblo israelita (de Ex a Dt). Es el tiempo en que los hombres deben avanzar hacia la fe, rodeados de enemigos.

- *Cuarto día* es *juventud:* los caminos anteriores culminan con David y el surgimiento del estado israelita, la conquista de Sión y el nuevo templo, con las promesas mesiánicas (2 Sm, 1-2 Re). Pero también entonces sigue la división de las ciudades: se escinden los reinos y crecen la infidelidad interna y el peligro externo.

- *Quinto día* es *madurez,* en el comienzo de la tarde: madurez de división y sufrimiento en el exilio, madurez de purificación porque hay un resto, un grupo de escogidos que mantiene la fidelidad de Dios allí donde parece que han triunfado para siempre las ciudades enemigas (babilonios, persas, griegos...).

- *Sexto día* es la *vejez,* pero una vejez que se supera a sí misma a través de Jesucristo. Esta es la era de Jesús y de la iglesia: nuevo nacimiento, juventud definitiva. Por la encarnación, empieza a realizarse ya la verdadera humanidad, abierta por la iglesia hacia los pueblos de la tierra que siguen todavía amenazados por la fuerza de Satán y la ciudad perversa.

- *El séptimo día* culminará el camino. Es el tiempo del *descanso* (cf. Gn 2, 1-3) en el que queda destruido el poder de lo perverso, la ciudad pecadora de Caín y se establece la ciudad de Dios por siempre. Este es el día de la resurrección y el juicio de Dios. En perspectiva cristiana, corresponde ya al *día octavo* de Jesús que supera los siete días del judaísmo e introduce a los hombres en el misterio de Dios (cf. *Ciudad de Dios;* también *De Gen. contra Manich.,* L, 23, 35-41).

Esta división es reflejo de una mentalidad muy extendida en otro tiempo. Según ella, los diversos campos de la realidad se corresponden de manera cercana, como signos de un mismo misterio: siete son los días del cosmos (Gn 1), siete las edades del hombre (nacimiento-infancia-adolescencia-juventud-madurez-vejez-muerte), siete los momentos de la historia... Sobre esta división, que en realidad proviene de Israel y su camino semanal, los cristianos destacaron siempre la importancia del día octavo, del domingo de resurrección de Jesús que supera la semana antigua (de la ley) e inaugura el orden nuevo y decisivo de la gracia.

A partir de esa ruptura cristiana y fundándose en la forma de entender la salvación que Pablo muestra en Gál 3-4 y Rom 3-4, muchos Padres de la iglesia desarrollan un esquema en cuatro momentos:

- *Al principio* está la humanidad *sin ley* positiva, antes que Dios hablara a Moisés. Esta es la época de la ley natural, que contiene los principios vigentes todavía en el paganismo.

- *Viene después* el tiempo *de la ley* (mosaica): por medio de ella, Dios ha iluminado a los hebreos, introduciéndoles en las promesas. Este es un período de infancia en el que Dios va educando a su pueblo para la plenitud de su misterio. Es la etapa del AT.

- *La tercera etapa* se inicia con *Cristo:* su evangelio rompe las cadenas del pecado, haciendo posible la vida en libertad y gracia. Así supera la ley: Cristo ha vencido a la muerte, de manera que los hombres pueden vivir en transparencia y confianza ante Dios Padre. Es el NT.

- *Por último,* llegará la etapa de la *victoria definitiva,* cuando el Cristo, conforme a 1 Cor 15, 20-28, entregue el reino al Padre. Sólo así termina el tiempo de este mundo y Dios realiza su misterio salvador, abierto al triunfo de los elegidos (cf. san Gregorio de Nisa, *De vita Moysi,* etc.).

Esta división cuatripartita quiere ajustarse igualmente a las edades de los hombres (nacimiento-infancia-madurez-muerte) y ha sido empleada también con frecuencia por los Padres griegos. Ella ofrece ventajas evidentes, por su esquematismo, ri-

gor y simplicidad. Por eso hemos querido aceptarla como base de nuestro desarrollo: la *humanidad antes de la ley* nos habla de la creación de Dios y del pecado de los hombres; *tiempo de la ley* es todo el AT, al menos desde Moisés; *tiempo de Cristo* es el NT, abierto hacia la vida de la iglesia; *victoria final de Cristo* es la llegada de su reino, culminación de la historia.

2. Nuestra división

Pensamos que este esquema, que unifica los momentos de la biblia, debe completarse a partir de la fe trinitaria de la iglesia: junto al AT (ley), que viene marcado por el *Padre,* se introduce el tiempo de la vida de Jesús, el *Hijo;* en esa misma línea, como plenitud de la revelación dentro de la historia, debe situarse el tiempo del *Espíritu Santo.* Este es el núcleo del esquema desarrollado a continuación:

- *Tiempo del Padre,* ligado al surgimiento de Israel, que Dios conduce por su *ley.* Este es el tiempo de la infancia y profecías, de la búsqueda y camino abierto a la esperanza.

- *Tiempo del Hijo,* que cumple las antiguas profecías. *Jesús* es manifestación plena del Padre y plenitud de todos los caminos de los hombres.

- *Tiempo del Espíritu* que, dentro del NT, se presenta como tiempo de la iglesia. Entre el anuncio de Jesús y la culminación del reino como fin del mundo viene a introducirse el camino final de la iglesia.

Estos tres momentos, presentados en forma trinitaria, constituyen la clave de la historia: son comienzo, centro y meta, son principio, medio y fin. Pues bien, unidos al esquema en cuatro partes ya indicado, ofrecen una visión de la historia en cinco tiempos que nosotros tomaremos como base de nuestra exposición:

- *Creación de Dios, prehistoria.* Al principio está la acción de Dios como creador del cosmos. En esta perspectiva situamos el misterio del hombre: su grandeza y pequeñez, su gracia y su caída; aquí se sitúa también eso que llamamos tiempo de la religión natural.

- *Tiempo del Padre, historia antigua.* La historia propiamente dicha empieza allí donde los hombres, llamados por Dios, superan el estado de caída y trazan un camino que conduce a la culminación mesiánica. Este es el tiempo del AT que, en promesa y profecía, nos conduce a Cristo.

- *Tiempo de Cristo, centro de la historia.* Cristo es centro de los hombres, hombre verdadero, abierto a los demás en gracia y esperanza. También es centro del misterio trinitario: Hijo de Dios, fuente del Espíritu.

- *Tiempo de la iglesia, nueva historia. Este es el tiempo del Espíritu Santo,* historia nueva de fraternidad de los hombres que asumen el camino de Jesús y actualizan su vida entre los pueblos, conforme al testimonio del NT.

- *Plenitud de Dios, poshistoria:* Dios se expresa totalmente, la creación culmina y de esa forma llega el reino, con todo lo que implica de cumplimiento de Jesús (parusía) y de manifestación del Espíritu (las bodas escatológicas).

Creemos que nuestra exposición, centrada en la iglesia y cercana a los valores del Espíritu (adoración, misterio), se encuentra también cerca de los fundamentos materiales de la creación: pueblo y tierra están en el comienzo de las promesas de Dios, conforme a la historia de Abrahán (Gn 12s); también nosotros, arraigados en Jesús, heredero del patriarca (cf. Gál 3-4; Rom 3-4), interpretamos la historia como surgimiento de un *pueblo* que camina desde ahora hacia la herencia de la *tierra.*

ILUSTRACION: TRATADOS COMPLEMENTARIOS

Este trabajo está relacionado con otros que resultan más o menos semejantes y que pueden ser complementarios. Por eso los citamos:

- *La historia de Israel o de la iglesia,* escrita en plano crítico, distingue con precisión momentos y razones del proceso israelita y cristiano.

- *Las introducciones al AT y al NT:* sitúan los li-

bros en su contexto histórico, literario y religioso, a fin de precisar su contenido.

• *Las sociologías de Israel y de la iglesia primitiva:* estudian los condicionamientos económicos, políticos e ideológicos de cada comunidad.

• *Las teologías del AT y NT:* analizan los contenidos de la fe bíblica, en nivel de coherencia interna y visión conjunta de toda la revelación.

• *Nuestro libro es una historia sagrada.* Presupone de algún modo los niveles anteriores y asume una determinada visión teológica (cristiana): a partir de ella, y a la luz de los datos histórico-sociales y las aportaciones de la crítica bíblica, pretende ayudar a los lectores para que interpreten mejor los caminos de la historia bíblica, desde creación hasta consumación. En ese aspecto, quiere ser una guía de lectura: ofrece unos esquemas que permiten situar, valorar e interpretar mejor los momentos sucesivos de la revelación bíblica.

PROFUNDIZACION: SENTIDO DEL TIEMPO

El tema del libro nos sitúa en el centro de una apasionante controversia filosófico-teológica donde se analizan la función y niveles del tiempo. Distinguimos desde ahora algunas perspectivas:

• *Visión mítico-filosófica del eterno retorno.* Mira el tiempo como sucesión de giros, un círculo en que todo vuelve siempre al punto de partida. No hay avance ni despliegue, no hay principio ni final. Hay sólo un movimiento repetido en el que todo se mantiene estacionario. Esta postura identifica a lo divino con la naturaleza rotativa del cosmos y no deja lugar para una historia sagrada como la que aquí desarrollamos.

• *Visión filosófica de la realidad como proceso dialéctico.* Suele formularse en esquemas hegelianos: supone que la historia es un proceso de avance, un desarrollo continuo que, a través de movimientos siempre nuevos de ajuste, desajuste y reajuste, encierra en sí la plenitud de la realidad. Tampoco esa postura deja lugar para un Dios personal, para una libertad huma-

na y un pecado propiamente dicho. En contra de ella, la historia sagrada presupone la manifestación y presencia de un Dios trascendente.

• *Visión del tiempo como signo deficiente de una eternidad atemporal,* en línea platónica: lo divino se encuentra separado de los cambios, sobre un plano de pura eternidad; de alguna forma, el tiempo es como imagen de esa eternidad, pero es imagen lejana, siempre insuficiente. Por eso, hay que dejar el mundo para hallar a Dios. Esta línea tampoco hace justicia a la visión bíblica de la historia sagrada: Dios no se esconde más allá, actúa en el centro mismo de la historia.

• *Visión del tiempo como tensión existencial.* Moviéndose cerca de M. Heidegger, R. Bultmann ha entendido el tiempo como «temporalidad», una expresión del mismo ser individual y tensional del hombre. Por eso, en sentido estricto, no existe historia sagrada como desarrollo temporal de un grupo humano. En sentido religioso, sólo importa la decisión individual de cada hombre que, superando el tiempo de muerte de este mundo, se sitúa ante el Dios que es resurrección como apertura a la esperanza. Pienso que tampoco esta postura responde a la visión bíblica del tiempo y de la sociedad, como veremos.

• *Nuestra postura* se podrá entender mejor desde el trasfondo de esas perspectivas: siendo medio de realización de las personas, la historia tiene una dimensión comunitaria y temporal que desborda el nivel de los individuos tomados por aislado; Dios mismo expresa en ella su camino de ser para los hombres.

APLICACION: COMPRENDER, VIVIR, COMPROMETERSE

Este libro quiere ayudar a comprender la historia de la biblia en una línea que se encuentra abierta a la experiencia espiritual y al compromiso:

- *A veces destaco la aplicación espiritual,* más centrada en la vivencia de los contenidos y en formas de plegaria; la fe vivida se traduce de esa forma en principio de experiencia interna.

- *Otras veces acentúo la aplicación social, el compromiso.* La biblia no pretende aislarnos de la tierra, sino que nos conduce creadoramente a ella; veremos así que la salvación no ha terminado, sino que continúa realizándose, como principio y exigencia de transformación en nuestro tiempo.

LECTURAS

Al final de cada tema, ofreceremos una expansión bibliográfica, citando de manera preferente obras castellanas que permitan profundizar en lo tratado:

- *Para la división de los temas*

A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise.* Beauchesne, Paris 1964.
H. de Lubac, *Esegesi medievale,* I-II. Paoline, Roma 1972.

- *Visiones de la historia en relación al cristianismo*

R. Bultmann, *Historia y escatología.* Studium, Madrid 1974.
O. Cullmann, *Cristo y el tiempo.* Estela, Barcelona 1968.
K. Löwith, *El sentido de la historia.* Aguilar, Madrid 1956.
K. R. Popper, *La miseria del historicismo.* Alianza, Madrid 1984.
E. Rivera de V., *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia.* Monte Casino, Salamanca 1975.

I

PREHISTORIA: DIOS Y EL HOMBRE

2

Reflexión sobre el origen Personajes del drama

INTRODUCCION

Normalmente, llamamos *historia* al proceso temporal de un pueblo que se expresa a través de unos signos (tradiciones, escritos, monumentos) que han llegado hasta nosotros. Antes de eso, cuando el pueblo no logra conocerse ni tiene conciencia de su singularidad ni se refleja por medio de señales que perduran, solemos decir que está en la *prehistoria:* hay humanidad, existe quizá un camino de búsqueda, de realización y avance social, intelectual, técnico, pero sus miembros no lo saben expresar conscientemente o no lo han expresado a través de tradiciones o signos que entendemos; sólo han dejado tras de sí unos restos corporales (huesos varios) que se interpretan biológicamente.

Los límites de la prehistoria resultan difusos y muy convencionales. ¿Dónde empieza la historia? ¿Allí donde los hombres construyen instrumentos de trabajo (hachas, cuchillos...), capaces de enfrentarles de manera inteligente con su medio? ¿Allí donde organizan las tareas de recolección, labran la tierra o domestican animales? Algunos piensan que la historia propiamente dicha se inicia cuando hay hombres que se enfrentan religiosamente con el mundo, cuando elaboran signos sacrales, entierran a sus muertos e interpretan la vida como signo de un misterio superior. Otros suponen que la historia empieza cuando hay hombres capaces de reflexionar sobre sí mismos, dejando constancia simbólica (escrita o tradicional) de su propia reflexión.

Sea como fuere, en un momento determinado, quizá en diversos lugares del planeta, los hombres se han vuelto conscientes de sí mismos y han estructurado de manera programada su existencia. Así han entrado en la historia propiamente dicha. No se comportan según unos esquemas dados de antemano. Salen de eso que podríamos llamar el sueño de la naturaleza (o de la infancia) y se descubren responsables de su propia tarea sobre el mundo. Por eso han de pensar para vivir: deben recordar lo que ha pasado y proyectarlo de una forma creadora hacia el futuro. No son ya naturaleza pura, deben realizarse de manera humana, partiendo de ellos mismos. Así ha nacido la historia propiamente dicha.

EXPOSICION

1. Israel: documentos y textos

Desarrollando una fuerte conciencia histórica de tipo religioso, los israelitas han mirado hacia atrás y han narrado eso que podríamos llamar su *prehistoria* (Gn 1-11). Allí han fijado varios temas:

creación, caída, primer camino en que surgen los diversos pueblos de la tierra. Ciertamente, esos capítulos contienen tradiciones ancestrales o recuerdos que pudieran remontarse a tiempos antiguos, pero su valor excepcional reside en otro plano: el pueblo de Israel, centrado en la historia de su encuentro con Dios, reflexiona religiosamente sobre los principios de la historia, fijándolos de un modo que podríamos llamar definitivo.

Por eso, la prehistoria que ofrece Gn 1-11 no puede interpretarse en un plano de paleontología o antropología meramente cultural. Ella es efecto de una extraordinaria proyección religiosa: los israelitas, conscientes de su propia singularidad (entre el siglo X y V a. C.), miran hacia atrás y quieren entender su origen, es decir, los presupuestos de su propio camino religioso. En ese aspecto, esos capítulos no son lo primero que ellos saben, en intuición directa del pasado: son aquello que descubren después, cuando, buscando el sentido de su propia realidad, miran hacia atrás y encuentran los principios donde se sustenta su propio caminar.

Por eso, un estudio de crítica bíblica o de historia debería situar esa sección en un momento posterior. Habría que empezar hablando de la forma en que Israel se ha estructurado como pueblo, en un proceso que comienza con el surgimiento de las tribus y se expresa por la monarquía y los profetas (temas 11-12). Después habría que estudiar las tradiciones religiosas de esas tribus, tal como se expresan en siglos de maduración sociorreligiosa: elección, éxodo, alianza, etc. (cf. temas 6-7). Sólo en un tercer momento se podría hablar de nuestro tema: por su propia singularidad y para entender su puesto entre los pueblos, los israelitas tuvieron que mirar hacia su origen y lo hicieron proyectando hacia el principio los valores fundantes de su experiencia histórica: visión de Dios y el hombre, pecado, esperanza, etc.

Volviendo de esa forma hacia su origen, los israelitas no actuaron movidos por curiosidad teórica. Necesitaban conocerse para vivir y caminar sobre la tierra y por eso miraron hacia los principios de su historia. Allí encontraron a Dios, su creador. En este aspecto, lo que ahora llamamos prehistoria constituye un elemento esencial de la visión

israelita de los hombres. La actuación de Dios que guía al pueblo hacia la tierra y le promete su futuro no es un gesto caprichoso; es la verdad y consecuencia de su misma actuación originaria. Por eso, el Dios de la historia, que ellos descubrieron en su propio caminar, se les presenta como Dios del principio; la prehistoria confirma y plantea los valores principales, las tareas de la historia.

De todas formas, Israel no se limita a proyectar sobre el principio los valores de su propia experiencia actual. Hace algo más: descubre y explicita desde Dios los símbolos fundamentales de lo humano: creación, paraíso, pecado, esperanza. De esa forma, universaliza su propia experiencia, llegando al nivel donde emerge lo humano en cuanto tal, por encima de la distinción de pueblos, razas, religiones. Así lo ha fijado en dos documentos incluidos en Gn 1-11.

El *documento yahvista* refleja la experiencia más antigua, tras el surgimiento de las tribus, la conquista de la tierra y la institución de la monarquía unificada. Está escrito en torno al siglo X a. C., para explicitar el sentido de Israel sobre la tierra. Por eso empieza hablando de la creación del hombre como tal, de su pecado y su camino de rupturas y búsqueda, que está centrada en la historia israelita.

El *documento sacerdotal* surge más tarde cuando, tras el derrumbamiento de los reinos (siglos VIII-VI a. C.) y el exilio, los judíos se sienten obligados a reinterpretar su pasado (s. V a. C.). Un autor o escuela de tendencia sacerdotal vuelve a ocuparse del origen y lo hace de manera más solemne y litúrgica, resaltando el sentido universal de la creación y el puesto singular de Israel entre los pueblos de la tierra.

La tradición posterior (o quizá el mismo sacerdotal) ha vinculado estas dos tradiciones, ofreciendo así una interpretación unitaria y profunda de la historia. Según eso, la biblia no transmite una teoría universal sobre la esencia de los hombres, pero ofrece una visión simbólico-sacral de su origen y sentido. Esta es la palabra fundante en que se asienta su historia.

2. Prehistoria, historia, poshistoria

Por eso hablamos aquí de prehistoria y no de esencia permanente de lo humano. Hablamos de principio de un camino y no de propiedades que se encuentran más allá de nuestro tiempo. Eso significa que el hombre no es un ser que está ya hecho, fijado y terminado desde siempre; es camino y se va haciendo como historia, en un proceso duro, hermoso, arriesgado. Por eso, en el principio de su reflexión, como punto de partida o presupuesto de todo el caminar israelita, la biblia ha colocado estos capítulos fundantes de su prehistoria.

Lógicamente, esta prehistoria sólo adquiere sentido y sólo se formula allí donde Israel ha proyectado su camino hacia el futuro total de la poshistoria o cumplimiento escatológico. Al principio del camino hallamos una acción creadora de Dios y un gesto de los hombres que asumen su tarea y se cierran en su finitud (pecado), rechazando así el futuro de su vida. Esto es lo que en palabra convencional pudiéramos llamar los *antiquísimos:* presupuestos de la historia. Al final del camino israelita, formulado por el yahvista y reafirmado en las tradiciones proféticas, hallamos los *novísimos,* es decir, los possupuestos de la historia: cumpliendo el proceso de búsqueda y afirmación de su historia, el hombre logra realizarse desde Dios, llegando a su escatología.

Antiquísimos y novísimos, protología y escatología, se corresponden, pero no en un sentido circular: no se puede afirmar que en el final hallamos lo que estaba realizado en el principio; el paraíso final de la escatología (ApJn) no es una vuelta al paraíso original de la protología (Gn 2). *El paraíso del comienzo* simboliza la armonía del principio, en un camino abierto por Dios hacia la vida: es armonía que el hombre debe ratificar con su elección personal, en un camino arriesgado de realización. *El paraíso del final* nos abre a la culminación del camino que los hombres han ratificado ya con su propia decisión, realizándose de un modo definitivo y perfecto, como humanos. *En medio está la historia,* no como proceso circular en el que todo aparece, se pierde y reaparece, sino como camino de realización que del esbozo inicial (paraíso primero) nos conduce, por la mano de Dios, al paraíso definitivo

de su reino. En ese camino nada se pierde, nada se diluye en el olvido: todo va avanzando, porque el mismo Dios avanza en medio de los hombres (cf. Ex 34).

Por eso, prehistoria y poshistoria se relacionan como principio y final de un camino, como promesa y cumplimiento, abriendo en medio el ancho campo de la historia. Un estudio de carácter científico debería ir señalando la visión que judíos y cristianos tienen del principio y fin en los diversos momentos de su historia. De todas formas, Gn 1-11 recoge de algún modo la totalidad del pensamiento israelita antiguo acerca de su origen (documentos yahvista y sacerdotal, esto es, J y P). Por su parte, el NT asume esa visión y la reinterpreta desde el Cristo que aparece como mediador de la obra creadora (cf. Jn 1, 1-18; Heb 1, 1-3; Col 1, 15-16) y nuevo Adán (cf. Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 45-48). Tendremos en cuenta ese trasfondo israelita y cristiano de Gn 1-11, aunque indiquemos de manera especial los motivos originarios del texto, como un drama:

- *Personajes del drama:* Dios y hombre, mutuamente relacionados.
- *Escenario del drama:* el mundo, como creatura de Dios y campo de realización para el hombre.
- *Momentos del drama:* creación de Dios; surgimiento y caída del hombre que quiere afirmarse frente a Dios; camino ulterior de búsqueda del hombre.

3. División: motivos del tema

A partir de esos presupuestos, Israel ha interpretado su camino en medio de los pueblos de la tierra. En aras de la claridad, explicitamos mejor esos motivos, distinguiendo los personajes del drama (hombre y Dios), precisando el sentido del mundo y separando los momentos ulteriores de caída y camino. Así ofrecemos los motivos que después estudiaremos, ya con detención, en cada uno de los cinco temas siguientes.

- *Primer personaje es Dios.* No es misterio cósmico ni sacralidad originaria de la naturaleza. Tampoco es la hondura interna, un equilibrio superior y silencioso que los hombres descubren cuando buscan, más

allá de las palabras y deseos, en su propia intimidad sagrada. Dios aparece en Israel como principio del mundo y de la historia. Así le vemos cuando crea toda realidad con su palabra y cuando abre para los hombres un camino de realización con su palabra.

• *Escenario del drama es el mundo que Dios ha creado para los hombres.* Por eso, el mundo no es un ámbito cerrado, un cosmos inmutable. Es campo de manifestación de Dios, espacio en que los hombres se realizan y maduran como humanos. Por eso, en un sentido misterioso, el mismo mundo participa de la historia de los hombres: para ellos fue creado, con ellos camina y en ellos llegará a su plenitud.

• *Segundo personaje es el hombre.* Dios lo ha creado libre sobre el mundo. Por eso no se encuentra terminado, fijado en su verdad, sino que debe realizarse en un camino de maduración que se define como apertura hacia la vida, superando el riesgo de la muerte. Lógicamente, en el principio no se sabe todavía lo que el hombre habrá de ser; sólo se sabe que está en un paraíso de posibilidades abiertas hacia su propia plenitud o su fracaso.

• *Primer acto del drama es la caída.* Asumiendo la vida que le han dado, el hombre corre el riesgo de romperla, rompiéndose a sí mismo. Esto es lo que ha hecho: desde el alba de su historia, el hombre ha querido adueñarse de su propia fuente de existencia, ha jugado a convertirse en Dios, y de esa forma se ha venido a convertir en enemigo de sí mismo, en espiral de angustia, opresión, violencia y muerte.

• *La gracia creadora de Dios abre un segundo acto en el gran drama:* no permite que los hombres se destruyan; por eso les sigue hablando después de la caída, abriéndoles camino de realización más fuerte que la muerte. La historia de los hombres se explicita así como lugar de oposición de las dos grandes ciudades: una de gracia, otra de condena. Pues bien, sobre el fondo de esa lucha y perversión, Dios ha querido suscitar su camino de historia abierta a la esperanza.

ILUSTRACION: HISTORIA ENTRE TRAGEDIA Y COMEDIA

• *La historia sagrada no es una tragedia al modo griego.* A nivel de tragedia, reina un mismo destino

sobre dioses y hombres. Por eso es imposible rebelarse. Ni los dioses pueden salvar a los hombres, ni los hombres pueden romper el cerco de su vida encadenada. Lo único que podemos hacer es aceptar nuestro destino de mortales, asumiendo dignamente nuestra función y dolor en el conjunto. Pues bien, en contra de eso, el drama bíblico supone que los hombres somos libres y, por gracia de Dios, podemos destruirnos o salvarnos.

- *La historia sagrada tampoco se realiza en forma de comedia.* No es un divertimento en que se anudan situaciones de juego, enredos, críticas y equivocaciones que sirven para olvidar los sinsabores de la vida y alegrarse al fin cuando termina todo en forma positiva. La biblia sabe que, a lo largo de su historia, el hombre está jugando su propia realidad: «pongo ante ti salvación y condena, vida y muerte» (cf. Dt 30, 15).

- *Esa historia no es tampoco un auto sacramental,* sobre el modelo de *La vida es sueño* o *El gran teatro del mundo,* de Calderón de la Barca. No se trata de salvar la vida interna, interpretando un personaje que nos han asignado, mientras la apariencia de este mundo pasa. La historia de la biblia se realiza de una forma seria y llega hasta lo interno y lo externo de los hombres; ellos mismos deben trazar los caminos de Dios sobre la tierra.

- *La historia es drama de salvación.* Es drama y no tragedia, porque los actores se comportan de manera libre: libremente crean situaciones y formas de existencia, desde el Dios que les potencia. Es drama y no comedia, porque en su camino están jugando la propia realidad, de una manera decisiva; de esa forma pueden construirse o destruirse como humanos.

PROFUNDIZACION: DIOS Y EL HOMBRE AL ENCUENTRO

En los repliegues de eso que llamamos prehistoria se formulan algunos problemas fundamentales del pensamiento y vida de los hombres. Sabemos que toda religión hace pensar. De forma intensa hacen pensar los relatos de Israel sobre su origen. Ellos presuponen lo siguiente:

- *Libertad de Dios,* es decir, su autonomía y tras-

cendencia. El Dios bíblico existe por sí mismo, lleno de sentido, antes de haber creado el cosmos: crea, pero no necesita de la creación para ser divino; anima y dirige la historia de los hombres, pero no necesita de ella para ser fuente de amor. Por eso, la prehistoria implica la autonomía trascendente de Dios.

- *Autonomía del hombre.* Una y otra vez, los viejos mitos religiosos han interpretado al hombre como un elemento intrínseco del autodespliegue de Dios. Pero con eso no sólo rompen la verdad de Dios, sino que niegan la autonomía y el valor del hombre, impidiéndole ser como finito y limitado. Sólo siendo diferente de Dios, el hombre puede presentarse como dueño de su historia.

- *El hombre como autocreador.* Fundado en Dios, debe asumir su propia realidad y realizarse a sí mismo en un camino de humanización fundamental. Ese camino no es algo que se añade secundariamente sobre una esencia ya fijada de lo humano; su esencia consiste precisamente en autodeterminarse. Por eso, no podemos entender al hombre con categorías fijistas, inmutables.

- *Superación de la caída.* Algunos existencialistas han interpretado al hombre como un ser que está arrojado en su propia finitud. Pues bien, la biblia sabe que el hombre no ha caído simplemente en la materia o en la nada: ha caído en las manos creadoras de Dios, que le siguen sosteniendo en medio del pecado. Negando a Dios, el hombre permanece, sin embargo, en las manos de ese Dios que le sigue fundamentando y haciéndole capaz de realizarse.

APLICACION: VIDA COMO PRUEBA Y COMPROMISO

Ignacio de Loyola interpretaba la existencia del hombre como *prueba.* Por eso, «ha de usar de las cosas en cuanto le ayudan a su fin..., y quitarse de ellas en cuanto se lo impiden. Por lo cual, es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas...» (*Ejercicios,* 23). El tema se resume así:

- *Dios* es un Señor-Rey a quien servimos, en gesto de vasallaje.

- *Los hombres* vivimos en un tiempo de prueba, donde lo que importa es probar la voluntad y mantenernos indiferentes ante todo.

- *La perfección* consiste en traducir esa indiferencia en un gesto fuerte de seguimiento a Jesús, al servicio de la iglesia.

Una espiritualidad de compromiso ante la historia ha interpretado la vida como drama en que nosotros mismos buscamos, decidimos y mantenemos la marcha del mundo, bajo la ayuda de Dios. Esto implica varios rasgos:

- *Con Teilhard de Chardin,* descubrimos la sacralidad del mundo: las cosas del mundo no son indiferentes; son misterio de presencia de Dios que asumimos y cultivamos con gozo.

- *Con la teología de la liberación,* sabemos que la historia no es indiferente para Dios; en ella descubrimos los signos de caída, los gérmenes del reino; por eso, asumir el evangelio significa estar comprometidos con la historia.

- *El mundo no es prueba, sino lugar de creación:* a través de nuestra vida, realizamos, completamos aquello que «falta a la creación de Dios», si se permite reformular así Col 1, 24.

LECTURAS

La visión del cristianismo como drama ha sido formulada de manera consecuente por H. U. von Balthasar, *Theodramatik,* I-III. Johannes, Einsiedeln 1979s. Sobre la espiritualidad ignaciana, sus valores y limitaciones, en la línea arriba indicada, cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* II-III. Cristiandad, Madrid 1982. Formula también la teología desde la imagen del drama, D. Sölle, *El representante.* Aurora, Buenos Aires 1972. Sobre la temática en general:

- *Teologías del AT*

W. Eichrodt, *Teología del AT.* Cristiandad, Madrid 1975.
M. García C., *Teología de la Biblia,* I-III. Ed. Católica, Madrid 1970.
E. Jacob, *Teología del AT.* Marova, Madrid 1969.

P. van Imschoot, *Teología del AT.* FAX, Madrid 1969.
G. von Rad, *Teología del AT,* I-II. Sígueme, Salamanca 1974.

- *Historias de Israel*

J. Bright, *Historia de Israel.* DDB, Bilbao 1970.
S. Herrmann, *Historia de Israel.* Sígueme, Salamanca 1969.
M. Noth, *Historia de Israel.* Garriga, Barcelona 1966.
R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* I-II. Cristiandad, Madrid 1975.

- *Historias de la salvación*

J. S. Croatto, *Historia de la salvación*. Paulinas, Buenos Aires 1968.

O. Cullmann, *Historia de la salvación*. Península, Barcelona 1968.

A. González N., *Naturaleza, historia, revelación*. Casa de la Biblia, Madrid 1969.

L. Rubio Morán, *El misterio de Cristo en la historia de la salvación*. Sígueme, Salamanca 1984.

3

Dios, creador y compañero

INTRODUCCION

En el principio creó Dios los cielos y la tierra... La tierra era un caos informe..., pero el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas. Y dijo Dios... (Gn 1, 1-3).

Estas palabras, introducción solemne a la historia sagrada, inician y de algún modo condensan todo lo que Dios irá mostrando en su camino con los hombres.

En el principio se halla Dios, totalmente perfecto, sin otro origen ni motivo que su mismo ser o vida. Por eso, en contra de los mitos, la biblia no presenta ningún tipo de genealogía de Dios: no hay proceso intradivino, génesis de dioses que se engendran y suceden hasta que al final generan el mismo ser del mundo (cosmogonía). Dios existe en sí, no tiene cambio ni escisión antes de crear el mundo. Por eso, cuando el texto dice «en el principio», no trata del origen de Dios, sino del surgimiento de las cosas.

Pero *el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas del abismo*. Aguas son aquí vacío y caos de la nada. Sobre ese caos sobrevuela el Espíritu: Dios como potencia engendradora, vida que se expande y que suscita vida, aliento, intimidad de amor que actúa en donación cercana. Este primer signo de Dios como Espíritu, calor de respiración que llena a hombres y mundo, ha influido poderosamente en la experiencia israelita de jueces y profetas (cf. 2 Re 2, 11; 3, 15; Jue 3, 10; Ez 36, 26; 37, 5). En esta línea del Dios-Espíritu destaca el tema de su inmanencia: Dios se expande y penetra, como intimidad de vida, en cada uno de los hombres y las cosas. De esa forma, se explicita como fuerza creadora: por eso, las cosas surgen como expresión y efecto del Espíritu divino.

Y dijo Dios... Sobre la oscuridad del abismo donde alienta, Dios como Espíritu va delimitando un espacio de vida y realidad a través de su palabra: va diciendo las cosas y las cosas surgen una a una; las va nombrando y ellas responden con su misma realidad y su existencia. Toda la historia de Israel y especialmente su tradición profética destacan este aspecto de la creación. Pues bien, nuestro pasaje lo convierte en verdad originaria: Dios no crea el mundo por necesidad, ni de manera ciega, incontrolada. Crea porque sabe lo que quiere y porque quiere y decide realizar aquello que conoce. Actúa así porque es trascendente, se encuentra más allá del mundo y por eso puede hablarse, estableciendo así un diálogo con los hombres que ha creado.

Dios es, por tanto, Espíritu y Palabra: es cercanía y distancia, vida interior y voz que llama a la

existencia. Esto es lo que la biblia ha querido expresar cuando dice que al principio Dios creó los cielos y la tierra, es decir, la totalidad de lo existente. Esto es lo que afirma el Credo al presentar a Dios como creador todopoderoso. Pues bien, desde ese fondo de su acción creadora, destacamos ahora sus rasgos principales:

- *Dios es Señor.* Así traducen los LXX (biblia griega) el nombre hebreo de Yahvé: Dios es Señor como el que manda; tiene autoridad sobre los cielos y la tierra y todo lo dirige con su fuerza; es el misterio fascinante, la energía superior y poderosa que dispone de la historia de los hombres, como el amo dispone de sus siervos.

- *Dios es amigo, esposo.* En esta línea nos sitúan las tradiciones de la alianza: Oseas, Jeremías, Deuteronomio. Dios ha establecido con los hombres un tratado de amistad y como amigo les dirige en los caminos que llevan al futuro. Como esposo enamorado se vincula para siempre con el pueblo que aparece como «doncella de Israel», mujer y amiga. Más que la obediencia de los hombres, se valora aquí su amor agradecido, su confianza.

- *Dios es Padre.* Desde una tradición que se enraiza en los viejos mitos hierogámicos del Dios Padre-Madre engendrador, se ha destacado la vivencia religiosa de Israel que, en tiempos más tardíos, acentúa la visión del Dios paterno. Dios es Padre-Madre que suscita vida desde dentro de sí mismo: por eso se preocupa de los hombres-hijos, les ayuda en el camino, les dirige hacia la madurez. Esta perspectiva triunfará de lleno en el NT, a partir de la experiencia y mensaje de Jesús, el Hijo.

Como señor-amigo-padre, Dios ordena, quiere, engendra. Pues bien, en este plano de nuestra exposición no hemos querido desarrollar temáticamente ninguno de esos títulos. Por eso preferimos hablar de Dios como de acompañante, compañero. El mismo creador (señor, amigo, padre) se hace guía de los hombres; asume su camino y con ellos inicia una empresa compartida de fidelidad y búsqueda que culminará en Jn 1, 14: «el Verbo se hizo carne».

EXPOSICION

Con los pueblos antiguos, Israel ha descubierto la presencia de Dios en la naturaleza. Sobre el caos siempre amenazante de un mundo que está pronto a destruirnos, Dios reina, impone un orden, crea para el hombre un campo de existencia. Así lo han visto los vecinos de Israel, los cananeos, cuando cantan: «¡Nuestro rey es el poderoso Baal!» (*Textos Ugarit* 51, IV, 43). Es rey porque ha vencido a los poderosos adversarios del gran caos, las aguas del mar, haciendo posible que en la tierra surjan la vida, la cosecha, la abundancia. De manera semejante, el Dios israelita se presenta como rey (ordenador) del cosmos. Son ejemplares en este contexto las palabras del Sal 29:

> La voz de Dios sobre las aguas,
> el Dios de la gloria ha tronado...
> La voz de Dios grita con rayos,
> la voz de Dios sacude el desierto...
> El Señor está sentado por encima de la tormenta,
> el Señor está sentado como rey eterno (Sal 29, 3-10).

Sobre el riesgo de caos de un mundo que sacude y sobrecoge, se desvela el misterio originario de «Yahvé que es rey o reina» (cf. Sal 93, 1; 97, 1) porque tiene poder sobre las cosas. Por eso le cantan los fieles, proclaman su fe y se confían, pues saben que el mismo Señor de la tierra les funda, protege y sostiene. Frente a la locura y el temor de un mundo que parece manejarnos sin piedad, los fieles de Israel han descubierto la mano poderosa y creadora de un Dios justo y amigo en quien pueden confiar sin sobresaltos.

1. Dios en la historia

Pero Israel ha dado un paso más: el Dios del cosmos, señor y creador, cuya actuación se narra en Gn 1, se desvela al mismo tiempo como promotor y guía de la historia. Ya no se limita a ser garante de la vida que ahora existe; impulsa a los hombres y les lleva hacia caminos de una vida nueva. De esa forma, los signos de veneración cósmica se vuelven principios de exigencia y transformación humana. Dios se aparece así a Moisés como fuego en la zarza

diciendo: «He bajado para liberar a mi pueblo..., vete a Egipto» (cf. 3, 7-10). Lógicamente, los signos de la gran teofanía del Sinaí vendrán a ponerse al servicio de la libertad y la creación histórica del pueblo:

> El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego. Se alzaba el humo como de un horno y toda la montaña temblaba... Hubo truenos y relámpagos y una nube espesa, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad... Moisés sacó al pueblo del campamento a recibir a Dios. Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno (Ex 19, 16-21).

Estos signos, reasumidos ejemplarmente por Heb 12, 18-21, son usuales en muchas teofanías: habla el Dios del cosmos y lo hace a través de la tormenta, el fuego y niebla, el trueno y terremoto. Pero ahora hay algo más: el mismo Dios se muestra como guía, promotor y compañero en el camino difícil de su pueblo. Quedan atrás los signos cósmicos, que Job 38-41 reasume todavía como expresión de una primera respuesta religiosa. Al centro pasan las palabras fundantes de la historia: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (cf. Ex 20, 2; Dt 5, 6; Nm 24, 1; 1 Re 12, 28, etc.).

Ya no se descubre a Dios en su presencia ordenadora sobre el mundo. Dios mismo se autodefine por su acción dentro de la historia. Por eso, cuando los creyentes alaban a Dios desde el fondo del alma, no dicen «te hemos visto en el orden de este mundo», ni tampoco en la hondura misteriosa de la vida; ellos confiesan su presencia en el camino de la historia:

> Mi padre era un arameo errante. Bajó a Egipto... y los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz: vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo tenso... para introducirnos en este lugar que mana leche y miel (Dt 26, 5-10; cf. Jos 24, 2s).

> Eramos esclavos del faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... (Dt 6, 20-21).

Esta es su definición, su nombre por siempre: Dios es aquel que, desbordando todos los esquemas, valores y misterios de la tierra, actúa suscitando vida y dirigiendo al pueblo en el camino de la histo-

ria. Por eso, la teofanía cósmica, que parece más intensa, se pone al servicio de la manifestación histórica. Para descubrir verdaderamente a Dios, no basta con mirar a las estrellas, ni es preciso detenerse en el proceso de la vida vegetal o en el terror de las tormentas. Los hijos de Israel, exploradores de Dios, le han descubierto en el camino de su historia.

2. La alianza

Lógicamente, ese Dios que es guía y compañero ha de ofrecer al hombre normas de existencia. No nos acompasa a los ritmos del cosmos, ni nos guía en dirección de intimidad anímica. Nos muestra una ley para realizarnos y avanzar en el camino de la historia. Por eso, el texto presentado continúa: «Y nos mandó cumplir estos mandatos... para bien perpetuo», para que sigamos viviendo y caminando (realizándonos) conforme a sus preceptos (cf. Dt 6, 23-24). De la revelación histórica de Dios: «yo soy Yahvé que te saqué de Egipto...» (Ex 20, 1-2) brotan los mandamientos: «no tendrás otros dioses..., no matarás» (cf. Ex 20, 3-17; Dt 5, 6s).

Decimos que Dios es compañero, pues se encuentra vinculado al camino de la historia de su pueblo. No manda desde arriba y queda fuera. No se manifiesta para luego estar más lejos. *Les conduce y acompaña en el camino de la alianza.* Permanece con ellos, interpelándoles y enriqueciéndoles: «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Dt 26, 16-19). Por eso, creer en Dios supone comprometerse a recibirle en fidelidad, a responder en transparencia, como muestran una y otra vez los textos de la alianza: «serviremos a Yahvé, porque él es nuestro Dios»; «él es el Dios verdadero» (cf. Jue 24, 17-18; 1 Re 18, 39). En esta forja del fuego de Dios se va fraguando y nace la nación israelita: nunca puede parar, ni endiosar lo conseguido, como hacen otros pueblos de la tierra. Así lo indica el texto grande:

> Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (Dt 6, 4-5).

Esta confesión de fe, que los judíos posteriores

definieron como Schema, «escucha», muestra los aspectos fundamentales de la religión israelita:

- *Dios* se ha revelado como el único señor que guía y enriquece la vida de su pueblo. Todos los restantes «señores» son ídolos, signos de mentira. Por eso, el hombre ya no puede apoyarse en riquezas ni poderes de la tierra.

- *Israel* está llamado a responder a Dios, que es su señor, con gesto de amor comprometido y confiado: le escucha y acoge por dentro. Dios no se le impone por la fuerza, no le mete miedo, ni le exige con violencia. Por su parte, el pueblo acepta con amor la gracia de su Dios y escucha, para responderle con el mismo gesto de la vida.

3. Superar la idolatría

Por eso, la revelación de Dios se encuentra abierta: nunca la podemos conocer del todo; descubrimos su misterio en la medida en que acogemos su palabra y caminamos con amor. Sólo así, en fidelidad comprometida, podremos valorar la propia vocación, descubriremos que todos los restantes dioses de este mundo han sido fruto del miedo o la mentira: amantes engañosos, poderes que nos ciegan con los signos del trigo, vino, aceite de la tierra (cf. Oseas); poderes engañosos, ejércitos del mundo, riquezas destructoras de la vida (cf. Isaías); signos de mentira, simulacros de aquello que está muerto (cf. Is 40-44; Baruc). En esta línea de profundización religiosa y reflexión sobre Dios resultan fundamentales las palabras del 2.º Isaías:

> Reuníos, venid, acercaos juntos,
> supervivientes de las naciones:
> no discurren los que llevan su ídolo de madera,
> y rezan a un dios que no puede salvar.
> Declarad, aducid pruebas, que deliberen juntos:
> ¿quién anunció esto desde antiguo,
> quién lo predijo desde entonces?
> ¿No fui yo, el Señor? No hay otro Dios fuera de mí.
> Yo soy un Dios justo y salvador y no hay ninguno más.
> Volveos hacia mí para salvaros, confines de la tierra,
> pues yo soy Dios y no hay otro (Is 45, 20-22).

Este es el Dios de Israel, que actuaba desde antiguo en el camino de la historia: el Dios que anuncia,

abre un futuro de vida y se desvela precisamente en compañía de los hombres y mujeres de su pueblo. Los ídolos no ofrecen compañía, no avanzan, sino que cierran al hombre sus caminos. Ellos no pueden romper los cepos, cadenas y barreras de nuestro cautiverio, puesto que ellos mismos son un elemento de la cárcel que nosotros mismos fabricamos, para terminar encerrándonos en ella. Sólo el Dios verdadero sabe de futuro: anuncia al hombre su verdad, le sigue al cautiverio y desde allí le pone en pie para asumir de nuevo un camino de salvación: «cuando cruces las aguas, yo estaré contigo...; cuando pases por el fuego, no te quemarás» (Is 43, 2). Este es el Dios compañero y salvador que sigue desvelándose en forma de conciencia de futuro y libertad allí donde los hombres se hallan aplastados por las fuerzas contrarias de la tierra que ellos mismos han edificado con sus obras malas.

Situándose en la etapa final de esta reflexión histórico-salvífica, el libro de la Sabiduría ha condensado la experiencia israelita, ofreciendo así las líneas maestras de su visión de Dios. Dos son, a su juicio, los errores de los hombres: la idolatría cósmica y la de las propias obras:

- *La idolatría cósmica* consiste en endiosar los elementos de este mundo: «no reconocieron al artífice... sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire libre, a las órbitas astrales, al agua impetuosa...» (Sab 13, 1-2). Se han dejado fascinar por la hermosura de un cosmos que parece divino. Pero su error es excusable: el cosmos es tan grande y tan hermoso que puede cautivarnos, de manera que pensemos que este mundo en su armonía total y en grandeza es lo divino.

- *La idolatría de las obras* surge allí donde llamamos dioses «a los productos de las manos humanas, al oro y a la plata, trabajados con arte o a figuras de animales» (Sab 13, 10). No es el cosmos en sí, sino el cosmos trabajado y acotado por los hombres. Nacen, de esta forma, los ídolos del mundo, que en la perspectiva del autor pueden recibir tres formas:

  – *Idolos de imitación.* El hombre fabrica y venera imágenes de otros vivientes, animales u hombres. De esta forma se convierte en constructor de lo sagrado, para acabar sometiéndose a los mismos signos de sacralidad que él ha creado.

Se hace así esclavo de sus propias creaciones (cf. Sab 13, 10-14, 11).

- *Idolos del recuerdo afectivo.* Hay hombres que veneran las imágenes de amigos, familiares muertos; de esa forma, el recuerdo afectivo se convierte en signo de veneración religiosa, principio de divinización de otros vivientes que ya han fallecido (cf. Sab 13, 12-15).
- *Idolos de la política:* «También por decreto de los soberanos se da culto a estatuas... haciendo una imagen visible del rey» (Sab 13, 16-17). Así se diviniza el signo del poder, de manera que el estado o su representante quedan sacralizados.

De esta forma, en el final del AT, se dirá que el gran problema no está en el ateísmo, sino en la idolatría. El riesgo no está en negar a Dios, sino en tomarlo de manera equivocada, identificándole con el mundo (idolatría cósmica) o con los productos de la acción humana (idolatría de las obras). Por eso, el descubrimiento de Dios, como superación de la idolatría, implica dos momentos:

- *Hay que aprender a contemplar:* mirar el mundo con los ojos transparentes, de manera que en el fondo de las cosas (aire, fuego, viento, agua) escuchemos la palabra de su creador. La misma belleza y magnitud de las creaturas nos conduce hasta su autor y dueño. Este camino de contemplación sólo es posible allí donde los hombres se mantienen abiertos al misterio de la tierra, allí donde valoran los bienes del mundo como signo positivo de Dios.

- *Hay que aprender a comportarse como humanos.* La idolatría nos convierte en esclavos de aquello que nosotros mismos inventamos o creamos: nuestras obras, afectos o poderes. Por eso, debemos resaltar: no es Dios aquello que hacemos (artefactos), ni aquello que amamos sobre el mundo (amigos muertos), ni siquiera las cosas que parecen dominarnos (estado, etc.). Sólo quien aprenda a descubrirse y valorarse como libre podrá encontrar a Dios, el creador, en el principio de las cosas.

¿Dónde se halla Dios? Sab 13, culminando el AT y preparando a Pablo (Rom 1-3), ha respondido: Dios se manifiesta en el camino de los hombres que, fieles a su conciencia y libres frente a la seducción

del mundo y de sus obras, tienden hacia la plenitud de su propia historia humana. En el camino y en la meta de esa historia se desvela Dios y los hombres encuentran su verdad y su grandeza. Esto es lo que Israel ha atestiguado de manera ejemplar y poderosa, lo que espera el autor de Sab 13.

ILUSTRACION: LOS NOMBRES DE DIOS

• *El, Elohim.* Significan «lo divino», sea en su forma singular (El) o plural (Elohim). Posiblemente, en el principio esos nombres estuvieron ligados a la experiencia de majestad, fuerza o grandeza. Pero en el conjunto del AT se refieren a Dios, tal como aparece en Israel y también en otros pueblos. Por eso, sirven para dialogar con otras religiones que también adoran a El-Elohim (Allah, etc.). Dentro de la tradición israelita, este nombre se ha concretizado con frecuencia, recibiendo matices importantes: a) *El-Saddai* (Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; Ex 6, 2): como Dios elevado, de las montañas y alturas; b) *El-Elyon* (Gn 14, 18-20; Sal 73, 11; 77, 11, etc.): el Dios altísimo del culto de Sión, creador de cielo y tierra; c) *El, Dios de los padres.* De diversas formas, en antiguas tradiciones patriarcales, Dios estaba ligado a una familia más que a un santuario o lugar de culto. Normalmente, en la tierra cananea, Dios (El-Elohim) aparecía ligado a un lugar santo; en contra de eso, el Dios de los patriarcas está vinculado a la familia: es Dios de Abrahán, Isaac, Jacob, como garantía de vida de la tribu o pueblo, en sus peregrinaciones (cf. Ex 3, 6; Gn 31, 53; 33, 20).

• *Yahvé.* Este nombre de Dios, que también puede transcribirse como Yahweh, Yah o Jehova, parece vinculado a la montaña del Sinaí. Pudo ser el dios de una tribu madianita, dios de los desiertos del sur, que se despliega en la tormenta y acompaña a sus devotos en la guerra santa. En un momento determinado, algunas tribus de preisraelitas y después todo Israel tomaron a Yahvé como Dios de todo el pueblo, interpretándolo como inspirador de su historia y centro de su culto. Así se identifican Yahvé y El-Elohim, aunque ambos nombres cumplían funciones diferentes. El-Elohim tiende a presentarse como más genérico, expresa lo divino. Yahvé, en cambio, se convierte en nombre propio y misterioso. Este proceso de concreti-

zación se acentúa hacia el final del judaísmo, de tal forma que el nombre de Yahvé se escribe (יהוה), pero ya no se pronuncia, siendo sustituido por Adonai, Kyrios o Señor.

• *Baal* significa señor, y en principio parece haberse aplicado también al Dios israelita, como indican varios nombres teóforos (Isbaal, Meribaal, Yerubaal; cf. Jue 6, 32; 2 Sm 2, 8; 1 Cr 8, 34). Pero en un momento determinado, ese nombre de Baal-Señor se identifica con la divinidad cananea de la naturaleza, concebida en forma masculina y fuertemente asociada a los ritmos de la vida-sexo de animales y de plantas. Por eso, el mismo pueblo israelita que ha identificado a Yahvé con El-Elohim lo contrapone con Baal, que así aparece como Dios falso. Gran parte del AT, desde Elías y Eliseo hasta la redacción del Dt, ha destacado la oposición entre Baal y Yahvé.

PROFUNDIZACION: DIOS DE LOS FILOSOFOS, DIOS DE JESUCRISTO

En el *Memorial* de 1654, explicitando el sentido de su conversión, Pascal contraponía el Dios de Abrahán, Dios de Isaac y de Jacob (cf. Ex 3, 6; Mt 22, 32) al Dios de los filósofos y sabios. El primero aparecía en actitud de fe; el segundo es más bien un elemento de la comprensión racional del mundo. Aceptamos esa división, para matizarla después.

• *Se puede hablar de un Dios de los filósofos, tomado como expresión de necesidad intelectual.* Así aparece como «hipótesis» al servicio de un sistema total de pensamiento. *Aristóteles* necesita a Dios para entender el movimiento en su principio originante. *Descartes* apela a Dios para justificar la realidad del mundo externo y la verdad del pensamiento. *Kant* postula un Dios que es juez para ofrecer firmeza y estabilidad a sus principios morales. Pudiera parecer que el día en que física, pensamiento y moral se vuelvan autónomas no hará falta postular más la hipótesis «Dios».

• *El Dios de Abrahán, Isaac y Jacob emerge en plano de experiencia religiosa.* Frente a la lógica del razonamiento geométrico (científico), que calcula de forma impositiva y domina sobre lo calculado, estaría la

lógica del corazón, como espíritu de finura que permite penetrar en los misterios de la gracia. El Dios de la biblia se hallaría precisamente a ese nivel, allí donde, rompiendo los principios de un pensamiento dominador y objetivista, el hombre se descubre transformado por la gracia.

• *Pero esa contraposición debe matizarse. El Dios de los filósofos* es más que un elemento interno del sistema: es la expresión de que el sistema ha de romperse desde dentro. Ni la physis de Aristóteles, ni el pensamiento de Descartes, ni la moral de Kant resultan autosuficientes. Al llegar hasta el final, el razonamiento humano quiebra, de tal forma que ese mismo razonamiento se desvela como abierto hacia otro plano. Es aquí donde el hombre (el filósofo) tiene planteada la pregunta religiosa, quiera o no darle respuesta. *Por su parte, el Dios de los patriarcas* no se puede encerrar en un nivel prerreflexivo. Como hemos indicado ya, el mismo libro de la Sab ha repensado intelectualmente las certezas básicas de la tradición israelita; eso harán después otros maestros judíos y cristianos. Aunque podamos discutir sus resultados, debemos valorar su esfuerzo intelectual como necesario.

APLICACION: EXPERIENCIA DE DIOS

He formulado el tema en *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1981. Reasumo el tema con libertad, utilizando esquemáticamente un lenguaje que se inspira en X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid 1984:

• *Estamos implantados.* Nuestra vida no se encuentra a la deriva de las fuerzas de este mundo, ni tampoco está arrojada o condenada al viento de sus propias inquietudes. Estamos apoyados sobre roca, enraizados en la tierra fecundante de la realidad. Por eso, el salmo dice: el justo

> será como un árbol,
> plantado al borde de las aguas,
> dará fruto a su sazón,
> sus hojas no se secan (Sal 1, 3).

• *Estamos enviados.* Dios no nos esconde simplemente en su regazo, como tierna madre, no nos asegu-

ra en su interior y nos impide caminar en riesgo. Al contrario: Dios mismo nos dice que vayamos, para ser y para hacernos sobre el mundo: «creced, multiplicaos, dominad la tierra» (Gn 1, 28). Somos, por tanto, misión. Dios nos ha encargado que seamos en camino:

> Sal de tu tierra y de la casa de tu padre,
> vete hacia la tierra que yo te mostraré (Gn 12, 1).

- *Dios nos acompaña,* como ya hemos visto. No es señor ocioso, que se pierde en sus afanes mientras caminamos y buscamos sobre el mundo. No es curioso expectador, que observa desde fuera. Todo el AT sabe que Dios ha tomado partido por los hombres, con los hombres:

> –Dijo Moisés: Si no vienes personalmente (con nosotros), no nos hagas salir de aquí...
>
> –Díjole Yahvé: También esta petición te la concedo (Ex 33, 15-17).

- *Dios nos potencia.* No camina simplemente con nosotros, va en nosotros, de manera que su suerte es nuestra suerte, su fuerza nuestra fuerza. Por eso pudiéramos decir que somos «presencia de Dios», como un pequeño Dios sobre la tierra:

> ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él...?
> Le hiciste poco inferior a Dios,
> le diste mando sobre las obras de tus manos,
> todo lo sometiste bajo sus pies (Sal 8, 5-7).

LECTURAS

Dejando a un lado las historias de Israel y teologías del AT (cf. tema 2), lo mismo que las interpreta-

ciones cristianas y judías del AT (cf. tema 9), ofrecemos aquí una pequeña bibliografía sobre la imagen bíblica de Dios:

- *Trasfondo histórico-religioso*

  A. Alt, *Der Gott der Väter* (BWANT 12). Stuttgart 1929.
  J. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*. Univ. Pont., Salamanca 1976.
  Id., *Estudio al salmo 29*. Inst. S. Jerónimo, Valencia 1976.
  W. H. Schmidt, *Alt. Glaube und seine Umwelt*. Neukirchen, Neukirchen 1969.

- *El Dios del AT y la justicia*

  S. Croatto, *Liberación y libertad*. Lima 1978.
  J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*. Sígueme, Salamanca 1972.
  J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969, 123-180.
  S. Andrade, *Encuentro con Dios en la historia*. Sígueme, Salamanca 1985.

- *Lo masculino y femenino en Dios. Superación del patriarcalismo*

  Rh. Patai, *The Hebrew Goddess*. Ktav, Philadelphia 1967.
  R. Radford R., *Sexism and God-Talk. Toward a feminist Theology*. SCM Press, London 1983, 47-71.
  F. Raurell, *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico*, en *Lineamenti di antropologia biblica*. Piemme, Casale M., 1986, 125-184.

4

Cielo y tierra
La creación de Dios

INTRODUCCION

El tema de la creación, a veces olvidado y otras formulado en clave puramente abstracta, ha ganado actualidad debido al interés del movimiento ecologista. Debemos cuidar y respetar la tierra, de manera que sus bienes puedan conservarse como alimento y casa de los hombres. Planteado el tema así, ofrece connotaciones científicas, políticas y morales, pero también incide en la experiencia religiosa. Es aquí donde queremos distinguir tres peligros:

- *El paganismo* tiende a divinizar el cosmos, convirtiendo el mundo en absoluto. Podría decir, con Espinosa: «Dios, es decir, la naturaleza». Esa naturaleza, tomada de un modo casi fenoménico, aparece como un todo sacral donde el hombre se halla inmerso como en seno materno (fuente de vida). La actitud pagana ofrece un elemento positivo: nos hace volver a la naturaleza, sintiéndonos solidarios con ella; por eso, debemos respetar sus equilibrios, amarla sin dominarla o destruirla. Pero pienso que nosotros ya hemos salido del paganismo y no podemos retornar a su visión naturalista. Por eso, un pretendido ecologismo que nos condujera a venerar el mundo como a Dios, sin transformarlo, ya no puede aceptarse, aunque admiremos sus valores reactivos, de protesta contra las formas de utilización dominadora y clasista de la naturaleza.

- *El gnosticismo* se sitúa en el extremo opuesto: sólo es positivo Dios y aquel camino que nos lleva hacia su altura, a través de un conocimiento transformador; negativo es todo lo que nos clausura en este mundo malo, destructor. Ordinariamente, el mundo se concibe como peligroso y negativo: es campo de batalla despiadada, espacio donde imperan los deseos de una vida que nos esclaviza. Por eso, verdadera religión es la que ofrecen los antiguos griegos, los budistas e hindúes. Según ellos, debemos superar el deseo de este mundo para escuchar la palabra del gran revelador divino que, en proceso de conocimiento interior, nos conduce hasta la altura de la divinidad inmaterial. También esta perspectiva me parece insuficiente. Frente a la demonización del mundo, que los viejos gnósticos cristianos formulaban diciendo que había sido creado por Satán, debemos afirmar que el creador es Dios y el mundo bueno. Por eso, la salvación no está en dejar el mundo, sino en tomarlo y cultivarlo como creatura de Dios. En ese aspecto, podríamos decir que un tipo de ecología o de respeto admirativo por la naturaleza deriva del mismo Dios.

- *La actitud instrumentalista y dominadora* del progresismo occidental interpreta el mundo como un campo de conquista para el hombre. En esta línea, Dios ya no es el cosmos (contra ecología), tampoco es

la hondura extramundana (contra el gnosticismo); Dios se identifica con la misma potencia creadora y destructora de los hombres que, en espíritu de lucha, imponen su dominio sobre el mundo.

Esta tercera visión nos parece hoy peligrosa: influye en la ideología del progresismo burgués, lo mismo que en los llamados socialismos reales (comunismos). Ofrece algo valioso: la afirmación del hombre que cultiva y da forma a la tierra. Pero en el fondo tiene un peligro: convertir el mundo en campo de batalla donde no sólo está en riesgo la vida de los hombres, sino el equilibrio mismo del cosmos. En un proceso de loco enfrentamiento y despilfarro, podemos recorrer a la inversa los peldaños de la creación de Dios, envenenando las fuentes de la vida, la armonía animal y vegetal, la pureza del agua y de los aires. Así podríamos llegar al día de la *anticreación*, cuando no existe más que caos sobre un mundo que Dios creó en su tiempo hermoso y bueno.

EXPOSICION

1. El contexto israelita: creación y mito

Descubrir la creación según la biblia resulta un ejercicio gozoso. No se diviniza el mundo, pero tampoco se rechaza. El mundo es don de Dios y como don de amor se recibe y se cultiva, en un camino abierto hacia la creación definitiva. Este es un misterio que los israelitas fueron descubriendo y formulando poco a poco, a medida que maduraba su conciencia de elección dentro de la tierra. Por eso, en un primer nivel de tradición es lógico que hallemos palabras que podían emplearse en los ambientes de aquel tiempo:

> Bendito sea Abrahán por el Dios Altísimo (El-Elyon),
> creador del cielo y de la tierra.
> Bendito sea el Dios Altísimo,
> que te ha entregado a tus enemigos (Gn 14, 19-20).

Con palabras que conoce la tradición cananea del segundo milenio antes de Cristo, el sacerdote de un pequeño santuario palestino bendice a su Dios (El-Elyon) y le presenta como creador del cielo y de

la tierra (qōnē šamayim wa'ares). Las interpretaciones de esta palabra son variadas. Qōnē (creador, de qnh) difícilmente significa aquel que hace las cosas de la nada. Más bien parece referirse al que ha ordenado el mundo con su fuerza y lo mantiene unido y sometido como lugar de habitación para los hombres, sus devotos. Por eso, su misma acción creadora (ordenadora) se expresa por Abrahán cuando derrota a los reyes enemigos.

Este credo tradicional de Sión, recogido en la biblia por la importancia que adquiere aquel santuario, nos sitúa en el contexto religioso del antiguo oriente. No existía allí una doctrina de la creación propiamente dicha, sino una lucha de Dios (teomaquia) sucedida de un engendramiento cósmico (cosmogonía).

En el principio estaba la teomaquia, que también se explicitaba como teogonía o generación de dioses. Los diversos dioses brotan de una especie de caos o potencia germinante sacral más primigenia: por eso se suceden unos a los otros y combaten hasta conseguir que impere un orden sobre el cielo. El Dios más destacado (El o Baal en Palestina, Marduk en Babilonia) impone su reinado y aparece como creador, ordenador y rey sobre el conjunto cósmico.

Esa misma lucha sacral, con la victoria del Dios grande, lleva al surgimiento del mundo a través de una verdadera cosmogonía: Marduk de Babilonia ha construido hombres y tierra con los restos aún sangrantes del monstruo enemigo (divino) al que ha matado. Por su parte, El o Baal ordena y edifica nuestro mundo con su mismo esfuerzo y vida, sobre el fondo de los dioses derrotados (Yamm y Mot). De esta forma, el Dios triunfante es creador en cuanto ordena y mantiene frente al caos el mundo de los hombres que le quedan para siempre sometidos.

Ciertamente, la biblia ofrece huellas de esta perspectiva, que podría estar al fondo de Gn 14, 19-20: la misma victoria creadora del Dios grande se expresa y continúa en la victoria de su siervo Abrahán, que lleva sus ofrendas a Sión. Estas huellas son especialmente visibles en algunas secciones poéticas del AT:

> Despierta, despierta. Revístete de fuerza, ¡oh brazo de Yahvé!

¿No eres tú el que partió a Rahab y atravesó al dragón?
¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del océano? (Is 51, 9-10).

El profeta aquí ha asumido un viejo tema de los mitos creadores: Dios instaura el mundo derrotando a los monstruos primordiales del caos: Rahab la serpiente, el gran dragón, las aguas enemigas. Ese motivo reaparece poéticamente en otros lugares de la tradición bíblica (Sal 74, 13-14; 89, 11; Job 9, 13; 26, 12, etc.). Por eso es novedosa la palabra en que se dice: «Dios ha creado las cosas de la nada» (2 Mac 7, 28). Dentro de la misma perspectiva bíblica, traducida en términos helenistas, parece más fácil afirmar con Sab 11, 17: «Dios ha creado (ordenado) las cosas a partir de la materia informe». Pero una vez que se han asumido esas afirmaciones, surgen las preguntas: ¿qué es la nada?, ¿en qué consiste la materia informe del principio?

2. Israel. Creación y salvación

La tradición bíblica no ha respondido de manera conceptual a las preguntas anteriores. Ha hecho algo más hondo: ha interpretado la creación del cielo y de la tierra a la luz de su propia experiencia salvadora en el camino de la historia. No dice primero que Dios es creador para afirmar después que es salvador. Al contrario: el pueblo encuentra primero a Dios como salvador en una historia concreta de elección y de promesa, de fidelidad y de exigencia. Ese Dios se desvela como trascendente y poderoso: dirige a su pueblo sobre el mundo, lo libera de la esclavitud y lo encamina a la esperanza plena. ¿Como se llama? *Es el que es* (Ex 3, 14): el que puede actuar y actúa, el que dirige los destinos de la historia y los misterios de la tierra. Sólo a partir de eso, en un camino intenso de escucha y fidelidad, de búsqueda y esperanza, los israelitas descubrieron que su Dios (el compañero de camino y guía de su pueblo) es el único Dios, como señor-creador de cielo y tierra.

Esta es la experiencia que, asumiendo siglos de purificación y búsqueda religiosa, ha venido a condensarse en los oráculos del 2.º Isaías. Perdidos en

exilio, los israelitas parecen aplastados por los signos de los grandes poderes idolátricos, de Nebo, Marduk, Bel, dioses triunfadores babilonios (Is 46, 1-2). Pues bien, en contra de ellos se levanta poderosa la voz del gran profeta, proclamando la grandeza de Dios desde el cautiverio:

(Es Dios) el que tendió el cielo como un toldo
y lo despliega como tienda en que se habita (Is 40, 22).
El Señor es un Dios eterno y creó los confines de la tierra,
no se cansa ni fatiga, es insondable en su pensar
(Is 40, 28).
Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó los cielos,
consolidó la tierra con su vegetación,
dio un respiro al pueblo que la habita (Is 42, 5).
Así dice el Señor, tu redentor, que te formó en el vientre:
yo soy el Señor, creador de todo,
sólo yo desplegué los cielos, afiancé la tierra
(Is 44, 24).

Formulada así y de mil formas repetida, esta fe en la creación de Dios resuena en medio de Babel como un gran grito de libertad y de victoria. Externamente vencedores son los otros: Marduk o Bel y Nebo. Pero, en contra de eso, el profeta ha proclamado que hay otro creador, el Dios en cuyas manos se sostienen cielo y tierra, el Dios que guía y que libera a los pequeños de su pueblo. Esta fe en el creador deja de ser palabra de teoría o modo neutro de entender la realidad y se convierte en voz liberadora. Proclamar la fuerza del Señor Yahvé supone decir que todos los restantes «dioses» son pantalla engañadora, vaciedad, mentira, nada. Los hombres de Babel, el gran imperio, viven confundidos bajo el signo del sol y sus estrellas (Ishtar), sometidos a la fuerza de un reinado que se quiebra (cf. Is 45-47). Pues bien, en contra de eso dice el gran profeta: sólo es verdadero Dios quien crea libertad para su pueblo. Por eso, la fe en la creación es fe en la vida y el futuro:

Volverán los rescatados del Señor,
vendrán hacia Sión con cantos de alegría (Is 51, 11).
No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo:
mirad que realizo algo nuevo...
abriré un camino en el desierto
(Is 43, 8-19; cf. 51, 9-10).

Como descubrirá más tarde el NT (Jn 1; Col 1;

Heb 1), sólo en un contexto de tensión liberadora, allí donde aceptamos su misterio redentor, podemos presentar a Dios como creador del mundo. Así lo refleja de manera ya definitiva el autor sacerdotal (P, del V a. C.) en la página primera de toda la Escritura (Gn 1, 1-2, 4). En ella se reasumen y culminan viejos mitos del Dios que derrota al gran caos (cf. Gn 1, 2). Pero ahora ese caos ha perdido su poder y se ha venido a convertir en masa informe, nada. Sobre esa nada de lo no divino (del no ser) actúa poderoso el Espíritu de Dios.

3. Gn 1: la liturgia de la creación

Quizá en principio la tradición que está en el fondo de ese texto, aludiendo al Dios que lucha contra el caos, estructuraba el proceso creador en más momentos (9 ó 10). En el texto actual, Dios ya no lucha, porque el caos ha perdido su valor, es pura nada. Dios sencillamente extiende su misterio y habla, de manera que la creación viene a mostrarse como expresión de su voluntad «cumplida fuera de sí mismo». Dios se limita a querer, y su querer ya dicho surge como mundo, en un proceso en el que todos los aspectos de su creación (inanimados o vivientes) tienen un lugar, reciben un sentido. Es más, desde el esquema sacral de la semana de Israel, los sacerdotes han interpretado el conjunto de la creación como una semana del Dios que en siete días (cósmicos, divinos) hace cumplir su voluntad y expresa su misterio. Este es el esquema de sus días y sus obras:

- *Al principio está la luz* (Gn 1, 3-5). Quizá el mito primero suponía que la luz y las tinieblas se mezclaban al principio como caos. Pues bien, en contra de eso, nuestro autor ha precisado que la luz surge de Dios, como expresión de su palabra; por su parte, las tinieblas son algo derivado, aquello que está fuera de la luz originaria. La luz está al principio, es realidad originante, física y suprafísica: como señal de Dios que se explicita como claridad y transparencia (cf. Jn 1, 3-4).

- *El segundo día Dios creó la bóveda celeste* (Gn 1, 6-8). Bóveda es aquí el gran firmamento interpretado en forma literal: el cielo que se eleva como esfera y se

mantiene por encima de nosotros, sin caerse ni aplastarnos. Traducido en términos actuales, bóveda es el orden superior del espacio que separa el conjunto amenazante de las aguas, de manera que unas quedan por encima (aguas celestes) y otras por abajo (marinas y terrestres). Ciertamente, Dios no separa unas aguas que ya existían (como en el mito), sino que las crea en el mismo gesto de separarlas.

• *El tercer día creó Dios la tierra que germina plantas.* Se congregan las aguas inferiores en los mares y surge la tierra seca, como espacio del que brotan por palabra de Dios plantas y árboles. En el fondo de esta afirmación está el mito y experiencia de la madre tierra (Terra Mater, Pacha Mamma, Deméter, Amalur): por eso, no hace falta que Dios venga a suscitar las plantas por un acto nuevo de creación; ellas brotan por sí mismas, con la tierra y de la tierra germinante, como expresión de su fecundidad materna (Gn 1, 9-13).

• *El cuarto día surgen los astros.* Dios los ha creado para colocarlos en la bóveda celeste. Por eso no son divinos, ni pueden adorarse, en contra de casi todo el paganismo antiguo. Significativamente, el autor del texto no cita los nombres de sol o luna, que tenían entonces carácter divino. Les llama simplemente las lumbreras (mayor y menor) y las sitúa al servicio de los hombres, para separar día-noche y para regular el ritmo de las fiestas (luna). Claramente se ha indicado así que el mundo de los astros no es divino: está al servicio de Dios para los hombres (Gn 1, 14-19).

• *Quinto es el día del agua y del aire* (Gn 1, 20-23). La tierra producía por sí misma las plantas (día 3.º). No sucede así con los vivientes superiores: Dios tiene que decir una palabra especial que hace surgir los peces del mar, los pájaros del cielo. Sin entrar aquí en posibles coincidencias biológicas, pájaros y peces se encuentran vinculados por el hecho de que el aire y el agua se hallan muy cercanos a los ojos de la biblia, pues hay agua por encima de los aires. Ambos tipos de vivientes (pájaros y peces) son fecundos en virtud de una bendición de Dios y no porque sean por sí mismos divinos (en contra del paganismo ambiental).

• *El día sexto integra a los animales y a los hombres.* Esa unión puede venir por exigencias del ritmo semanal, que no conoce ya más días creadores, o tam-

bién por la experiencia de que todos (animales de la tierra y hombres) están emparentados sobre un mismo suelo. Sea como fuere, el caso es que el autor distingue claramente los dos tipos de seres, destacando la función del hombre, de quien trataremos en el tema siguiente (Gn 1, 26-31).

- *Séptimo es, al fin, el día del descanso:* «Concluyó Dios todas sus tareas... y bendijo el día séptimo y lo consagró, porque ese día descansó Dios de todas sus tareas de crear» (Gn 2, 2-3). Esta instauración del sábado, como culmen y sentido de la obra creadora, tiene consecuencias fundamentales en un plano sacral, social e histórico. *En dimensión sacral:* Dios ha creado el mundo para que sus fieles puedan asumirlo como signo de bondad y le respondan cada sábado en actitud de agradecimiento, descanso y alabanza (cf. Ex 20, 8-11). *En dimensión social:* Dios ha querido que los hombres le imiten, descansando y gozando el día del sábado, en fraternidad que a todos iguala (cf. Dt 5, 12-15). *En dimensión histórica:* el sábado aparece como una ventana abierta hacia el futuro. Dios ha creado un mundo lleno de posibilidades, mundo que los hombres deben dirigir hacia su pleno desarrollo; por eso, el sábado se interpretará pronto como señal de esperanza futura y mesianismo.

4. Creación y Sabiduría

Gn 1 refleja ya un estadio relativamente tardío del AT, siendo así como un compendio de sus caminos precedentes. Los escritos posteriores mantienen esa misma perspectiva, que el NT reinterpreta desde Cristo (cf. Jn 1; Col 1; Heb 1, 1-3). La tradición hebrea sólo aporta algunos matices que debemos recordar. El más importante es de carácter sapiencial:

El Señor me estableció al principio de sus tareas,
al comienzo de sus obras antiquísimas.
En un tiempo remoto fui hecha,
antes de empezar la tierra,
antes que surgieran los océanos...
Cuando colocaba el cielo, allí estaba yo,
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano...,
yo estaba con él como aprendiz,
era su encanto cada día;
jugaba todo el tiempo en su presencia,
jugaba con la tierra (Prov 8, 22-31).

Dios ya no crea por su Espíritu y Palabra, sino a través de su Sabiduría. Ella es la expresión de su poder, su presencia cercana, providente, ordenadora. Por eso, el mundo es expresión de bondad, signo de amor hondo, de belleza que todo lo trasciende. Dios ha creado el mundo para ofrecer a los hombres su sabiduría, para introducirles en eso que el texto ha presentado como «juego del misterio»: jugaba la Sabiduría con Dios (Prov 8, 30-31); también nosotros podemos disfrutar en su presencia, si escuchamos su llamada (Prov 9, 1-2) y la encontramos en Sión, su santuario (cf. Ecl 24, 1-12). Siguiendo en esa línea, e identificando la presencia creadora de Dios con el amor, el libro de Sab reinterpreta en forma genial el viejo tema. Ha creado Dios todas las cosas a partir de la materia informe (ex amorphou hylēs). Por eso, dejándose llevar de justa ira, debería destruir a los perversos (Sab 11, 17-20), ya que el mundo entero en sus manos es como un grano de arena en la balanza, como gota de rocío que el sol seca (Sab 11, 22). Pero Dios ha preferido portarse de otra forma:

> Te compadeces de todos, porque todo lo puedes,
> cierras los ojos a los pecados de los hombres,
> para que se arrepientan.
> Amas a todos los seres y no aborreces nada
> de lo que has hecho;
> si hubieras odiado alguna cosa,
> no la habrías creado (Sab 11, 23-24).

Estas palabras reinterpretan la historia salvadora, pues aluden a los egipcios antiguos que intentaban matar a los hebreos. Dios tendría que haberles respondido con la ley del talión, devolviéndoles mal por mal, muerte por muerte. Pero el Dios de creación que se desvela en el camino de Israel es «amigo de la vida» (Sab 11, 26): quiere perdonar a todos, porque a todos ama, haciéndoles capaces de futuro y existencia.

De esta forma, el AT culmina en forma de canto a la vida. No es canto a una tierra que pretende ser divina por sí misma. Ni es canto al hombre que domina el mundo con su fuerza, reflejando allí sus leyes creadoras. Es canto al Dios que es ante todo creador y da la vida precisamente allí donde los hombres se empeñan en negarla. Es canto al Dios que ama y busca el bien de sus amigos y también el bien de aquellos que pretenden destruir a sus ami-

gos. Formulamos así un tema que Jesús retomará con toda fuerza.

ILUSTRACION: CREACION Y PLEGARIA

Gn 1 presentaba la creación litúrgicamente, como palabra realizada. Pues bien, invirtiendo el camino, los fieles de Israel han respondido a Dios en oración, presentándole los seres de la tierra en forma de alabanza. Las descripciones más perfectas de la creación se encuentran en himnos y salmos. Prescindamos del canto de las creaturas de Dn 3, 51-90 y vengamos al *Salmo 104*. Está construido sobre un viejo texto egipcio en que se alaba al sol y su grandeza. Pero ahora, el verdadero sol es Dios y a Dios se canta contando su creación:

> Despliegas *el cielo* como una tienda,
> construyes tus salones sobre las *aguas*...,
> los *vientos* te sirven de mensajeros,
> el *fuego* llameante de ministro;
> a la *tierra* la asentaste en sus cimientos
> (Sal 104, 2-5).

Así hallamos, presididos por el cielo, los cuatro grandes elementos que son base de toda realidad: agua, fuego, tierra, viento. Pero ellos no resultan suficientes. Para que la tierra sea espacio de existencia, es necesario que Dios mismo sustente su obra creadora:

> Desde tu morada riegas los montes,
> y la tierra se sacia de tu fecundidad...;
> tú hiciste la luna con sus fases,
> y el sol que no conoce ocaso...
> ¡Cuántas son tus obras, Señor,
> y todas las hiciste con maestría!
> La tierra está llena de tus creaturas
> (Sal 104, 13.19.24).

Contemplados así, por el hombre, cielo y tierra «proclaman la gloria de Dios» (cf. Sal 19, 2), en canto misterioso que resuena desde el fondo mismo de las cosas, como repiten, de una u otra forma, los himnos del salterio (cf. Sal 8, 19, 33, 104, 146, 147, 148). El mundo no es sólo campo de trabajo y sufrimiento: es signo de Dios que nos invita a la alabanza.

PROFUNDIZACION: PRECISIONES CONCEPTUALES

• *Producción.* Platón emplea este esquema cuando afirma que el demiurgo o artífice realizó su obra sobre una materia informe preexistente, para organizarla y convertirla en cosmos. Pienso que este mismo esquema es el que emplea un tipo de marxismo cuando afirma que el hombre es demiurgo, un artesano o productor que, trabajando sobre una realidad inordenada, la convierte en bienes de consumo. La novedad está en que ahora el demiurgo no se ha limitado a organizar el mundo, sino que, dando un paso más, debe producirse a sí mismo.

• *Emanación.* También lleva en su origen un elemento griego, elaborado por la escuela de Platón o el neoplatonismo: Dios es un proceso del que van emergiendo los vivientes y las cosas del mundo. No hace falta producir, el mundo se produce a sí mismo: brota o mana de la fuente de Dios, como el agua emana del manantial en la montaña, o los hijos brotan de los padres. En esta perspectiva, que reaparece en ciertos modelos de pensamiento hegeliano, todo viene a interpretarse como desarrollo de un principio de ser que se despliega (sea Dios o materia, voluntad o pensamiento).

• *Creación. No es producción sobre una base ya existente.* Dios no es un artífice u obrero que trabaja sobre cosas previas. Por eso no se encuentra sometido a nada: dice y su palabra surge convertida en realidad. Además, el productor se impone sobre aquello que ha producido, sometiéndolo a su fuerza; Dios, en cambio, crea para bien de aquellas mismas cosas que suscita; por eso no las toma nunca como bienes de consumo. Dando un paso más, tenemos que añadir que *crear no es emanar:* Dios no necesita que algo brote fuera de sí mismo para descargarse de su peso o de su fuerza. Dios no crea por necesidad, pues ya es perfecto y terminado en su ser como divino; tampoco crea buscando plenitud fuera de sí mismo, como si estuviera inquieto y no pudiera alcanzar su gozo dentro de su propia esfera. Como encuentro trinitario de amor, Dios es ya perfecto sin necesidad de mundo; por eso el mundo no es efecto de la necesidad de Dios, sino una consecuencia de su mismo gozo creador.

APLICACION:
EL PROBLEMA ECOLOGICO

Las creaturas del mundo, que elevamos hacia Dios en canto de alabanza (cf. Sal 104; Dn 3), nos conducen también al espacio de la responsabilidad ecológica. Ante una tierra de recursos limitados, las palabras de Gn 1, 28 (Creced, dominad la tierra...) no se pueden entender de manera arrogante, impositiva:

- *Hay que evitar la degradación energética.* Podemos destruir y destruimos formas superiores de energía en un proceso de utilización que daña a otros valores de la vida. Sucede así con la contaminación, degradación ambiental, etc. A nivel de conjunto, la humanidad egoísta y codiciosa, especialmente de occidente, puede hacerse culpable de un gran crimen en contra de la vida.

- *Hay que superar la mala distribución de energía.* Hay que destacar el riesgo de la apropiación y utilización desigual de la energía de la tierra. Mientras una pequeña élite capitalista, militarizada o nacionalista, controle y despilfarre para su provecho las fuentes de energía del cosmos, frente a otros que carecen de casi todo, no habrá justicia sobre el mundo. La revolución económico-social implica un nuevo planteamiento energético.

- *Se exige una reorientación de la energía.* El equilibrio ecológico venía sustentado por principios inconscientes. Ha llegado el momento en que los hombres tienen que asumir de una manera consciente ese proceso: deben dirigir la naturaleza, para que ella regule y a veces mejore el camino mismo de la vida. Quizá en un futuro deba hablarse de una «ecología proyectiva»: planificación del consumo de energía, para bien del conjunto de la humanidad.

- *Se exige un profundo cambio político.* Han terminado los tiempos de una moral sólo privada. La conservación de la naturaleza y la regulación de la energía exigen nuevas perspectivas políticas. Ciertamente, rechazamos una dictadura del estado que planea y elabora de manera impositiva las normas del conjunto, pero somos igualmente contrarios a una simple moralidad liberalista que permite (y hasta promociona) para el provecho de unos pocos el desequilibrio y

despilfarro actual de la energía. O planeamos de un modo racional el proceso de la vida en nuestra tierra, o el mismo egoísmo del conjunto pondrá en riesgo la vida de la tierra.

LECTURAS

- *Trasfondo histórico-crítico*

E. Beauchamp, *La biblia y el sentido religioso del universo.* Bilbao 1966.
G. Auzou, *En el principio Dios creó el mundo.* Verbo Divino, Estella 1976.
C. Westermann, *Genesis 1* (BKAT I, I). Neurkirchen 1966.

- *Perspectiva teológica*

J. Auer, *El mundo, creación de Dios.* Herder, Barcelona 1979.
J. Moltmann, *Dios en la creación. Interpretación ecológica de la creación.* Sígueme, Salamanca 1988.
J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación.* Sal Terrae, Santander 1986.
P. Schoonenberg, *El mundo de Dios en evolución.* Lohlé, Buenos Aires 1966.

- *Dios y la creación.* Parece que en este nivel va siendo necesario distinguir dos planos. *La naturaleza emergente,* que está cerca de aquello que algunos filósofos llamaban «natura naturans»: por presencia del Dios trascendente, la naturaleza misma tiene capacidad de evolucionar, en un proceso en que las formas superiores derivan de las inferiores, sin confundirse con ellas. *La naturaleza emergida* o «natura naturata»: está formada por las mismas realidades limitadas, tal como han ido surgiendo en el proceso evolutivo. Es evidente que sobre esos dos niveles hay que acentuar la realidad trascendente de *Dios como creador;* en ese aspecto, no podemos aceptar la fórmula de Espinosa: «Deus sive natura».

C. Cimadevilla, *Universo antiguo y mundo moderno.* Rialp, Madrid 1964.
K. Rahner, *El problema de la hominización,* en *Escritos de teología,* V. Taurus, Madrid 1964.
J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología.* Sal Terrae, Santander 1983.
X. Zubiri, *El hombre y Dios.* Alianza, Madrid 1984; *Sobre la esencia.* Soc. Est. y Pub., Madrid 1972.

5

El hombre: imagen de Dios, dueño de sí mismo

INTRODUCCION

Tres son los modelos fundamentales que se emplean para interpretar la realidad del hombre:

- *Hay un modelo de religiosidad intimista, de caída y búsqueda de ascenso,* reflejado en Platón. El hombre es en el fondo un ser divino, un alma preparada para navegar y contemplar sobre la altura, libre de los lazos y dolores de este suelo. Su ser más profundo hace juego con el ser de las ideas y los dioses (lo divino). Por eso en este mundo está cautivo y oprimido: pena, sufre y quiere nuevamente volar sobre la altura, escaparse de la tierra para hallar su centro. Contemplación intelectual y anhelo afectivo le conducen en esa dirección. Los restantes aspectos de su realidad actual son engaño y duelo.

- *Hay un modelo filosófico de tipo cósmico-biologista,* representado de algún modo por Aristóteles. El hombre ha brotado de la materia y en ella se asienta con firmeza. De la vida surge y entre las diversas especies de vida encuentra su asiento. Su realidad se integra bien dentro del cosmos y por eso se sitúa en forma equilibrada entre las cosas. En esta línea se sitúan los materialismos de la modernidad, lo mismo que ciertos movimientos ecológicos: piensan que sus notas distintivas no resultan suficientes para separar al hombre del conjunto de este cosmos; su patria y su destino está en la tierra y no en alguna nebulosa de los cielos.

- *Hay, finalmente, un modelo social de sometimiento y de servicio,* representado en el mismo poema mesopotámico de la creación donde se dice que los dioses han creado a los hombres para hacerles sus criados. Así, la raza humana, de «cabezas negras», surgió sobre la tierra para ofrecer sacrificios a los dioses, para mantener el culto de los santuarios y honrar a los señores de los cielos (cf. *Enuma Elis,* VI, 36, 110-120). El hombre es, según esto, un siervo-esclavo de los dioses: tiene inteligencia y eso lo separa de los otros vivientes de la tierra; pero como inteligente, debe asumir el propio destino de los seres sometidos, adorando a los dioses y sometiéndose a sus representantes (sacerdotes, reyes).

Pienso que estos tres modelos reflejan, de algún modo, lo que el hombre puede conocer sobre sí mismo: es buscador de Dios (Platón), anillo de la rueda de este mundo (Aristóteles), siervo de un poder más alto (mesopotamios). Pues bien, más allá de estos modelos, la biblia ha presentado una visión dramática y creadora de los hombres. Son imagen de Dios y, en cuanto tales, dominan la tierra (Gn 1, 1-2, 4); impulsados por el Espíritu de Dios, pueden buscar la plenitud de su propia vida, en un camino de his-

toria que se encuentra enmarcado por el árbol del bien y de lo malo (cf. Gn 2, 4-25). En ese aspecto, *el hombre es historia de sí mismo.*

EXPOSICION

Dos son los textos fundantes del AT sobre el hombre: el P, sacerdotal, y el J, yahvista, uno del siglo V y otro del X a. C. En la exposieión que sigue, prescindimos de la diferencia de perspectivas, viendo al hombre de un modo unitario, como ser que cumple cuatro notas principales:

- *Es imagen de Dios,* lugar de su presencia sobre el mundo.
- *Es dueño del mundo,* capaz de trabajar y organizarlo para su provecho.
- *Es camino de sí mismo:* ha de escoger y realizarse, libremente.
- *Es diálogo y compañía* con respecto a los demás.

1. Imagen de Dios

El hombre es ante todo imagen: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1, 26; P). Lo mismo supone el otro texto: «Dios modeló al hombre de arcilla de la tierra; insufló aliento de vida a través de sus narices y le hizo ser viviente» (Gn 2, 7; J). Hay en el hombre algo divino, una presencia y sello de Dios sobre la tierra.

No es el hombre imagen al modo de figura escapadiza que va y viene en el espejo. No es como una sombra o fantasía de sí mismo que Dios deja vagar sobre la tierra. En ese caso, la existencia sería una mentira: no podríamos hacernos ni ser independientes. No es tampoco imagen en la forma muerta de una estatua que imita pasivamente el ser de su modelo. Una y otra vez, salmos y libros de profetas o de sabios (2.° Isaías, Baruc) han levantado su voz contra la gran degradación de las estatuas idolátricas que «tienen ojos y no ven, orejas y no escuchan, boca y no hablan, manos y no tocan» (Sal 115, 5-7). El hombre es imagen de una forma nueva: con su

propia autonomía, su capacidad de realizarse y dominar sobre la tierra.

El hombre es imagen por su parecido a Dios. Así lo dice en forma audaz el salmo: «lo hiciste poco menos que un Dios» (Sal 8, 6), en palabra que recoge el NT: «yo dije, sois dioses» (Jn 10, 34). Es imagen, pues refleja y actualiza el ser de Dios sobre la tierra: lleva su aliento vital (Gn 2, 7), pertenece de algún modo a su familia (cf. Hch 17, 28-29). Como familia de Dios, Dios en pequeño, el hombre puede dialogar con aquel mismo que le ha hecho.

Por eso, la visión del hombre como imagen de Dios se ha desplegado y concretado de manera expresa en *el camino de la alianza*. Sólo con aquel que es semejante (imagen) puede establecer Dios un tratado de amistad, manteniéndose en diálogo cercano. Ni la piedra ni el león pueden romper con Dios, porque no pueden dialogar con él. El hombre, en cambio, habla con Dios y puede rechazarle, por ser imagen suya. En este aspecto, la verdad más honda de la imagen de Dios para los hombres no consiste en algo que se encuentra ya fijado de antemano. El hombre es imagen porque puede mantener un diálogo con Dios. Desde aquí ha de interpretarse el mandamiento primordial: *no harás ni adorarás imágenes de Dios o de los dioses* (Ex 20, 3-6; Dt 5, 8-10). Este ha sido el rasgo distintivo de Israel: su templo principal no tiene estatuas; es pueblo sin imágenes, su culto es anicónico. ¿Por qué? Por dos razones:

- *Dios es trascendente:* no se puede concretar en unos signos, no se puede fijar en unos rasgos o figuras que nosotros dominamos. Todas las imágenes terminan dominando a Dios: lo sacan fuera de sí mismo y lo traducen en algo que nosotros podemos manejar con nuestra vida, con nuestros pensamientos y plegarias. Por eso, para salvaguardar la autonomía de Dios y permitir que siga siendo divino, los israelitas renunciaron a fijarlo en imágenes.

- *La imagen más profunda de Dios somos los hombres:* a Dios hay que encontrarlo precisamente allí donde están los otros, no para divinizarlos en sentido abstracto, sino para tratarlos con respeto y con justicia. El AT sabe que a Dios se le conoce amando y valorando a los humanos; ellos son su imagen en la tierra (cf. Lv 19, 18; Jr 22, 15-16).

Precisamente en la apertura hacia la alianza y en la misma certeza de que Dios se expresa o pone su imagen en los hombres, especialmente en los pobres, se singulariza la religión israelita. Por dialogar con Dios y por hallarle presente en los pequeños, el pueblo mismo viene a presentarse como imagen (signo o sacramento) de Dios sobre la tierra.

2. Dueño del mundo

Siendo imagen de Dios, el hombre tiene autoridad sobre la tierra. No está arrojado sobre el suelo, como ser enfermo, no ajustado a los rigores del mundo o prematuro. No es tampoco un soñador de eternidades que no tiene más deseo que escaparse de la cárcel donde está metido. La Escritura sabe que, no siendo simple tierra, el hombre se halla bien plantado y asentado en el campo de la tierra.

El sacerdotal presenta este motivo en *clave de dominio*. Dios ha dicho al hombre que se afirme y crezca sobre el mundo (Gn 1, 28), haciéndole capaz de realizarse a través de las edades. Dios le ha dado todo el mundo como «casa», poniendo a su servicio plantas y animales (Gn 1, 26-31). Por eso, en cierto modo, pudiéramos decir que el signo (imagen) de Dios se ha traducido como fuerza: Dios fundamenta con su voz todas las cosas; siguiendo a Dios, el hombre organiza y disfruta de esas cosas.

El yahvista ha precisado ese dominio en *clave de custodia y cultivo:* el mundo sigue siendo obra de Dios; por eso el hombre no puede manejarlo a su capricho. Tiene que guardarlo, como don que le han encomendado; debe cultivarlo como administrador sabio que cumple y realiza la voluntad de su amo. En este aspecto, pudiéramos decir que el hombre es amigo de Dios, depositario de su confianza: Dios mismo le ha dado los bienes de la tierra, sin ponerle condiciones ni imponerle cargas o tributos que le tengan subyugado (cf. Gn 2, 15-16).

Para hacerle responsable de su propia tarea (divina) sobre el mundo y guardián de su jardín, Dios ha ofrecido al hombre el don más grande: la palabra. Así lo testimonia un texto misterioso: «Entonces, el Señor Dios modeló... todas las fieras y animales y se los presentó al hombre, para ver qué nom-

bre les ponía... Y así el hombre puso nombre a todos los animales» (Gn 2, 19-20). Poner nombre es levantar acta de dominio: a través de la palabra, estableciendo distancia sobre el mundo y ordenándolo a través de sus razones, el hombre viene a hacerse dueño de las cosas. No domina por la fuerza material, en virtud de una potencia irresponsable o ciega. El hombre actúa como Dios en virtud de la palabra y pensamiento. Por ella se separa de las cosas, vuelve sobre sí y encuentra su verdad y autonomía, de tal forma que puede realizarse como humano, dirigiendo las cosas de la tierra. Sólo como dueño de la palabra, el hombre ordena el mundo, en un proceso que va desde las formas más primitivas de la técnica hasta el modo más sofisticado de la ciencia.

3. Responsable de sí mismo

En una profundidad mayor, Dios ha dado al hombre una palabra de moralidad, haciéndole responsable de su propia historia: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él tendrás que morir» (Gn 2, 17). Esta sentencia resuena como estallido de luz y riesgo de tiniebla en medio del relato. El hombre ya no es sólo el guarda satisfecho de la tierra. Su vida no se cierra cultivando plantas y domando fieras o tesoros minerales. Debe decidir sobre sí mismo: Dios le ha dado las llaves de su vida y, al valerse de ella, viene a comportarse verdaderamente como humano. Tiene que mirar hacia sí mismo y distinguir lo bueno de lo malo. Dios le ha dado así un lenguaje moral: es responsable de sí mismo. Este lenguaje y esta responsabilidad separan al hombre de todas las restantes cosas, haciéndole vivir aparte, ante la soledad de su propia decisión. Nadie, ni Dios mismo, puede escoger y decidir en lugar suyo.

Evidentemente, esta apertura ante sí mismo presupone el otro plano de lenguaje ante las cosas. En aquel plano anterior, el hombre puede equivocarse relativamente, escogiendo una cosa limitada en lugar de otra. Ahora puede equivocarse absolutamente, optando por aquello que puede destruirle para siempre. De esta forma surge el vértigo de la

responsabilidad suprema: de pronto, el hombre se descubre dueño de sí mismo, llevando entre sus manos la llave de su propia realidad y su destino.

En esta perspectiva, que Israel ha descubierto por medio de la alianza, vienen a implicarse los dos signos principales de la historia: el árbol de la vida y el del conocimiento de lo bueno y de lo malo (Gn 2, 9). Los dos se encuentran cerca en el jardín: para conseguir el árbol de la vida (superando así la muerte), los hombres tienen que ponerse sobre el cruce de lo bueno y de lo malo, escogiendo (decidiendo) allí su auténtico destino.

Esta exigencia de elección no es una fatalidad impuesta desde fuera, ni es capricho de Dios que se ha empeñado en demostrar su fuerza por tentarnos. En la elección está nuestra grandeza, como sabe bien el pueblo israelita: Dios nos ha creado para que nosotros mismos decidamos; no puede imponernos bien o mal, vida ni muerte (cf. Dt 30, 15). Nos deja en la elección, de forma que nosotros mismos optemos, escogiendo nuestra historia, haciéndonos humanos.

Vuelvo a la comparación: el árbol del bien-mal y el árbol de la vida se encuentran vinculados. Esto significa que la vida de Dios (la inmortalidad a que aspiramos) sólo puede conseguirse a través de una elección: sólo allí donde nos mostramos fieles al amor de Dios y optamos por el propio futuro en gratuidad, en el camino de lo bueno, podemos alcanzar la vida, seremos inmortales (o alcanzaremos la resurrección, por emplear otro lenguaje). Estamos en el centro de la teología de la alianza: Dios nos ha creado en el fondo como responsables, de tal modo que nosotros mismos decidimos nuestro ser, nos construimos o rompemos nuestra vida.

4. Abierto hacia los otros

Significativamente, ni el dominio sobre el mundo (trabajo), ni el cuidado de sí mismo (moralidad) curan al hombre su vacío: continúa aislado, sin hallar alguien que venga en frente y que le hable, como parte de su propia realidad. Ciertamente, Dios le habla, pero Dios se mueve en otro plano y no consigue curar la soledad de los humanos. Por eso,

el texto continúa: «El Señor echó sobre el hombre un sueño, le sacó un hueso y formó con él una mujer» (Gn 2, 21-22). Antes no había persona todavía: existía ser humano, un hombre neutro sin rasgos de varón ni de mujer. Ahora ha brotado, por primera vez, lo personal: varones y mujeres, como precisa con toda nitidez el P: «Creó Dios al ser humano, varón y mujer los creó» (Gn 1, 27).

Varón y mujer viven uno «frente» al otro (en relación al otro). No es que la mujer haya surgido para servicio del varón, como a veces se traduce equivocadamente el texto «ezer kenegdó» (Gn 2, 20). Aquí se habla de «ayuda semejante»: compañera en el camino de realización. La mujer hace varón y ser humano al macho imperfecto, indefinido. Y el varón hace mujer a la que sólo aparecía como hembra. Ellos viven uno para el otro y los dos se hacen personas mutuamente. Significativamente, en este primer plano no se habla todavía de los hijos; antes que generadores, varón-mujer son hombres, personas en la mutua referencia.

Fundado en Dios y dominando sobre el mundo, el hombre seguiría solo, sin llegar a ser persona ni encontrarse. Su mismo diálogo moral (como elección del bien) y su palabra de técnica (o trabajo) serían al final voces vacías. Sólo allí donde descubre al otro como distinto y cercano (ayuda semejante), el hombre se hace persona; puede iniciar el camino de su historia. En mutua referencia, como varón y mujer, descubrimos el gozo de la vida, que puede estallar en forma admirativa: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos, carne de mi carne! Por eso, el varón deja padre y madre y se junta con su esposa y ambos se hacen una sola carne» (Gn 2, 24).

Ciertamente, existen otros tipos de alteridad humana. El mismo texto alude a la paternidad y más tarde nos habla de hermanos y compañeros, pero la primera relación, base y modelo de todas las restantes, es la que se expresa como varón-mujer. Significativamente, ella viene a ponerse en clave de surgimiento: en símbolo fecundo, la mujer brota del varón, como una parte de su vida (Gn 2, 21-22), y así se contrarresta la afirmación siguiente en que se llama a la mujer «vitalidad, madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20). Pero hay más, al hablar del matrimonio queda transcendido ese nivel de origen: am-

bos, libres y distintos, uno frente al otro, se miran y descubren sin vergüenza, sin deseo de dominio, pero en compromiso permanente de existencia compartida (Gn 2, 24-25).

En esa mirada y esa conversación culmina el misterio del lenguaje. Adán, el hombre presexuado, hablaba al imponer nombre a vivientes y animales. Hablaba al descubrir su propia realidad moral, al situarse ante el misterio de Dios. Pero todas sus palabras resultaban solitarias. Sólo con Eva puede comunicarse en sentido radical: dialoga en gesto de alteridad y encuentro. De ésa puede comenzar el camino de la historia.

La liturgia cristiana precisa que sólo el matrimonio ha conservado y explicita la más honda bendición, aquella que el pecado no destruye ni la historia ha roto (*Ritual del matrimonio,* Bendición sobre los esposos). Así lo ha expresado de forma admirable el Cantar de los Cantares, llevándonos de nuevo al paraíso del descubrimiento mutuo:

Ella:
Mi amado es para mí una bolsa de mirra
que descansa entre mis pechos.
¡Qué hermoso eres, mi amado,
qué dulzura y qué hechizo!
Nuestra cama es de ramaje,
y las vigas de la casa son de cedro
(Cant 1, 13-14.16).

El:
¡Qué hermosa eres, mi amada, qué hermosa eres!
Tus ojos de paloma, mirando tras el velo...
tus labios son cinta escarlata y tu palabra melodía...
tus pechos como crías mellizas de gacela.
¡Qué bellos son tus amores, hermana y novia mía,
mejores son que el vino tus amores!
(Cant 4, 1-5.10).

ILUSTRACION: LOS NOMBRES DE LO HUMANO

El hombre es *Adán,* el arcilloso, rojo, en sentido colectivo que incluye también a las mujeres. También es colectivo *Enos,* que indica la fragilidad del ser humano sobre el mundo. Los sexos se distinguen precisando *ish* e *isha,* varón y mujer... Pues bien,

ahora tomamos al hombre todo entero y distinguimos sus facetas con los nombres que utiliza el AT:

- *Basar, carne.* En cuanto *basar,* el hombre se halla emparentado con los animales, pues con ellos nace, se alimenta y muere. Carne es así signo de mundanidad: indica nuestra deficiencia, el paso de la vida que es pequeña, que se esfuma. Pero esa misma carne simboliza el parentesco: es signo de raza, solidaridad que liga a los esposos, a los padres con los hijos, a los miembros del clan o de la tribu. Por eso es necesario cultivar y proteger la carne: aquel espacio de vida compartida en que los hombres logran realizarse como humanos. Partiendo de ese fondo, el NT ha distinguido: *sarx* es la fuerza de este mundo que nos pesa, nos inclina, nos conduce hacia lo malo; *soma* es el espacio de vida que nos vincula a los hermanos-amigos, pudiendo convertirse en expresión del «cuerpo de Cristo».

- *Nephes, alma.* En un sentido está ligada al cuello, como sede del anhelo, la inquietud y los deseos. El hombre es un deseo de comida, una garganta que jamás logrará saciarse. Pero, superando ese nivel, aparece pronto el anhelo de otras cosas: la pasión por la mujer (o por el varón), la inquietud por los problemas de la vida, el pensamiento que parece volar y revolar en círculos de búsqueda, esperanza y miedo. Por eso, de una forma comprensible, los griegos tradujeron ese término por «psyche» y nosotros solemos entenderlo como alma. El hombre no es un alma inmaterial, desligada del cuerpo. Es alma en su totalidad: como aliento-deseo-inquietud-pensamiento corporalizado. Por eso se podría traducir «nephes» como vida o también como persona, en el sentido de viviente individual que se va haciendo y nunca se sacia.

- *Ruah, espíritu.* No se puede afirmar que el hombre «tiene» espíritu; «es» espíritu, pues se halla penetrado por un aliento superior que, siendo suyo, le desborda. Espíritu es Dios como soplo de amor-vida que se expande. Y espíritu es el hombre habitado por la fuerza de ese aliento divino que le ofrece su presencia y le sostiene. Por eso, en dimensión profunda, el hombre es ser fortalecido con la misma fuerza de Dios.

- *Leb, corazón.* Es el amor pensante y sentimiento. Frente a un racionalismo posterior que ha separado amor de entendimiento, la biblia ha mantenido los dos bien implicados: el hombre siente, razona y deci-

de en cuanto corazón, como ser que vive abierto hacia los otros. Por eso, la historia sagrada que aquí presentamos puede interpretarse como despliegue del amor de Dios y proceso de maduración del corazón humano.

PROFUNDIZACION: NIVELES DEL HOMBRE

¿Qué es el hombre? En términos hebreos, le hemos definido como cuerpo-alma-espíritu-corazón. Esas no son partes separables de una esencia, sino dimensiones o momentos de una misma vida. En ese aspecto, siendo un ser distinto y unitario, el hombre se presenta al mismo tiempo como centro de una red de relaciones múltiples: se encuentra abierto a Dios, al mundo, hacia sí mismo y hacia los otros. Por eso, sólo puede realizarse en la medida en que despliega esos niveles, sin absolutizar uno o negar los otros:

- *Tiene el hombre un nivel de endiosamiento.* No es esclavo que se ordena al servicio de señores superiores o de dioses. Es amigo de Dios y con él dialoga cuando busca el fondo personal de su existencia. Sin embargo, ese nivel no puede tomarse por aislado ni escindirse de los otros. Los hebreos comprendieron que Dios solo no basta: a Dios le hallamos por el mundo y en la historia de los hombres.

- *Tiene el hombre un nivel de encosmizamiento:* está ajustado al ritmo y dimensiones de este cosmos. Sin embargo, ese cosmos no le basta; el mundo no le puede responder nunca del todo, pues le deja en el nivel de los bienes limitados, del trigo, el vino y el aceite. Por eso, después de conquistar el mundo, el hombre bíblico se encuentra abierto a realidades más profundas, como ha comentado el evangelio (cf. Mt 16, 25-26).

- *Tiene el hombre un nivel de ensimismamiento.* En un trabajo grande de búsqueda y misterio, muchos maestros del lejano oriente descubrieron lo divino (Brahman) al interior de su propia hondura humana (Atmán). Pues bien, la biblia sabe que también ese camino resulta insuficiente: Dios es mucho más que nuestros propios pensamientos o suprapensamientos,

más que la quietud o la inquietud interna. Dios se expresa, siempre trascendente, allí donde los hombres optan por el bien y tienden al futuro de su propia historia.

• *Hay en el hombre un nivel de alteridad sagrada.* Más ancho que los mundos, más profundo que mi propia hondura, Dios se me desvela en el camino de la historia, por medio de los otros, especialmente los pobres. Allí donde el enfermo, la viuda y el pequeño, el huérfano y perdido, me interrogan, suscitando una respuesta de solidaridad, se expresa Dios como creador y garante de la historia. Así lo ha visto el NT cuando, conforme a la mejor tradición israelita, ha vinculado amor a Dios y amor al prójimo necesitado en Mc 12, 28-34 y par. Mt 25, 31-46. Superando los niveles, muy válidos, de encosmizamiento y ensimismamiento, el hombre es aquel ser que puede encontrarse con Dios a través del encuentro con los otros.

APLICACION: PRINCIPIOS DE MORALIDAD

• *La biblia no propugna una moral espiritualizante,* al modo del oriente. No cree en la pureza divina primigenia de unas almas que han caído de los cielos a la tierra, ni tampoco que las almas sean inmortales por naturaleza. Por eso, la existencia verdadera no consiste en separarse del mundo para que el espíritu consiga así su transparencia transmundana.

• *La moralidad es consecuencia de la gracia.* El hombre de la biblia no es inmortal por exigencia de su naturaleza, sino porque está abierto al don de Dios y puede recibir su gracia. Limitado a sus poderes, el hombre es siempre muerte; cerrado en sí, se acaba, como acaban los restantes seres de la tierra. Sólo al encontrarse abierto a Dios, descubre que ese Dios le llama, abriéndole a la responsabilidad de su propia vida, a la promesa de la vida eterna, como indicará de un modo transparente el NT.

• *La apertura a Dios resulta inseparable de la fidelidad a la creación.* Encontramos a Dios en el trabajo sobre el mundo, en la opción por la vida que el mismo Dios nos ha ofrecido en forma de camino. Significativamente, el hombre bíblico no sabe de antemano

aquello que el futuro puede depararle: se pone en marcha, como Abrahán (Gn 12, 1-3) y sólo en el transcurso del camino encontrará la gracia que le lleva hacia la vida.

• *Buscad primero el reino y todo lo restante...* (cf. Mt 6, 33). Quizá podamos retraducir esta palabra en clave de AT: respetad el árbol de lo bueno, respondiendo al plan de Dios sobre la tierra, y Dios mismo os dará en su día el árbol de la vida (cf. Gn 2, 9). El pecado de Adán ha consistido precisamente en invertir los términos: quiso comer del árbol de la vida sin respetar el camino de lo bueno; de esa forma, se encerró dentro de sí mismo, en un espacio en que el camino hacia la vida vino a convertirse en ámbito de muerte. Toda la historia de la salvación consistirá en invertir esa opción de Adán, como mostraremos.

LECTURAS

Los temas aquí expuestos son tratados por las teologías del AT (cf. tema 2), por los diccionarios de tipo bíblico y teológico (Kittel, Coenen, Jenni, Botterweck), lo mismo que por los comentarios a Gn (Von Rad, Westermann, Zimmerli, etc.). Además de ello:

- *En plano filosófico-teológico,* en torno al dualismo griego y el llamado monismo del AT

  Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen.* Vandenhoeck, Göttingen 1968.

  F. Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristotele.* P. Univ., Louvain 1948.

  J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte.* Fac. Teol., Burgos 1971.

  R. Schulte, G. Greshake y J. L. Ruiz de la Peña, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección.* SM, Madrid 1985.

- *Sobre el hombre como cuerpo-alma-espíritu-corazón*

  O. Kaiser, E. Lohse, *Muerte y vida.* Sígueme, Salamanca 1978.

  D. Lys, *Nèphèsh.* PUF, Paris 1959; *Rûach.* PUF, Paris 1962.

  W. Mork, *Sentido bíblico del hombre.* Marova, Madrid 1970.

  A. Neher, *La esencia del profetismo.* Sígueme, Salamanca 1975.

H. W. Wolf, *Antropología del AT*. Sígueme, Salamanca 1975.

- *Individuo, sexualidad, comunidad*

J. de Fraine, *Adam et son lignage*. DDB, Bruges 1959.
A. R. Johnson, *The one and the many in the israelite conception of God*. Univ. Wales, Cardiff 1942.
F. Raurell, *Lineamenti in antropologia biblica*. Piemme, Casale M. 1986

- *Para una profundización del modelo antropológico del AT*

E. Levinas, *Totalidad e infinito.* Sígueme, Salamanca 1977.

F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione.* Marietti, Casale M. 1985.

A. Vázquez, *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos.* Sígueme, Salamanca 1981.

X. Zubiri, *El hombre y Dios.* Alianza, Madrid 1984.

6

Pecado original
La ruptura de la historia

INTRODUCCION

Hemos presentado personajes y ámbito del drama: hombre y Dios dialogan sobre el mundo, y en el mundo van creciendo los hombres, desplegando así los gérmenes de vida que Dios quiso confiarles al principio. Pero la biblia ha destacado aún otro dato: los hombres enturbian las aguas de la vida, rechazan su camino y quieren afirmarse como humanos en un tipo de existencia que va en contra de Dios, por el pecado original u originario. Veamos sus maneras de entenderlo:

- *Ese pecado pertenece al tipo de existencia en que vivimos como humanos.* Así lo han entendido los *budistas* y otros muchos que podrían afirmar: «El pecado del hombre está en haber nacido». Pecado es la existencia que surge con dolor y que en dolor se hilvana, dominada por deseos que se agrandan y fatigas que nos van apresurando hacia la muerte. Si la misma condición de nuestra vida es un pecado, la redención será negarse a los deseos de la vida, destruyendo hasta sus mismas raíces en nosotros. Así ha ofrecido su gran técnica de liberación el budismo.

- *El pecado pertenece al entramado social de la existencia:* no a la sociedad como espacio de encuentro interhumano, sino al modo en que los hombres se van relacionando desde el mismo principio de la historia, en lucha-división-dominio en que los unos se imponen a los otros. Así lo han entendido los *marxistas:* no la vida en sí, sino la forma en que nosotros construimos esa vida, es el pecado. Por eso, la victoria del bien consistirá en una revolución social, un cambio económico: cuando los hombres sepan compartir los bienes y trazar unidos los caminos del futuro, encontrarán la verdad de su existencia sobre el mundo.

- *Otros interpretan el pecado como angustia del individuo ante la muerte.* Esta es la clave *existencial:* pecado no es dolor ni es injusticia, es una especie de miedo radical que en nuestra entraña nace ante la muerte; es la finitud del hombre que descubre su límite y no quiere aceptarlo. El pecado no es nacer-vivir, como en el fondo decían los budistas; es tener que morir, destruyendo así todo lo que fue nuestra opción por la existencia.

Mirados desde el punto de vista de la biblia, estos aspectos o signos del pecado resultan derivados, aunque nos parezcan importantes. Hay algo más profundo, algo que en términos teóricos podríamos llamar «la mala voluntad intensa»: nada sobre el mundo es malo, sino aquella mala voluntad que se pervierte, ensuciando así las fuentes de la vida y destruyéndose a sí misma, en un camino equivocado de autodivinización, de idolatría y violencia. De

esa mala voluntad, que presentamos en términos cercanos a los que empleó Kant en su tiempo, derivan la fatiga de la vida (budismo), la injusticia interhumana (marxismo) y la angustia ante la muerte.

EXPOSICION

1. El tiempo del pecado

El pecado original marca nuestro origen. No hay momento de la historia en que los hombres fueran buenos o perfectos y después, sólo en un tiempo posterior, se pervirtieran. Nada sabemos de aquel estadio precedente de inocencia y no podemos precisarlo como tiempo: no forma parte del transcurso de la historia que nosotros conocemos. Según eso, el paraíso de Gn 2, 4-25 no se puede interpretar en forma temporal estricta: no remite a lo que fue en un tiempo antiguo, remite a lo que somos en el fondo, como don de Dios; anuncia aquello que buscamos en camino de transformación y mesianismo.

Paraíso es nuestro propio ser humano, de personas que Dios mismo ha creado para el bien, para el despliegue de la vida y la esperanza. Esto es lo que llevamos dentro, allá desde el principio, como amigos de Dios y seres libres. Pero desde el mismo surgimiento, en el origen, hemos roto el equilibrio original, nos elevamos en contra de la vida como gracia. Por eso precisamos que el pecado no nace tras la historia, como un accidente que viniera a influir en ella desde fuera; nace con la historia misma, allí donde los hombres pervierten su camino de personas libres.

Por eso no tratamos del pecado como gesto que sucede al interior del tiempo. Lo hemos puesto más al fondo, en la raíz humana de nuestras propias decisiones, en eso que llamamos la prehistoria. Lógicamente, debemos renunciar a toda descripción de lo que hubiera sido el mundo (o la historia) sin pecado. No tenemos forma de saber lo que hubiera sido aquello. Sabemos que la historia de los hombres se encuentra sostenida y dirigida por el mismo Espíritu de Dios y su palabra, y no hay pecado humano que pueda destruirla totalmente. Pero, al

mismo tiempo, hemos sabido y experimentado en carne propia que esa historia está muy influenciada por la culpa original, por el pecado que proviene de nuestra voluntad perversa. No podemos echar la culpa a nadie, ni a ángeles ni a dioses. Nosotros mismos hemos negado el camino de la vida y pervertimos la esperanza, introduciendo en este mundo la semilla de la angustia ante la muerte, el deseo destructor y la violencia.

2. ¿Razones del pecado?

Ciertamente, la biblia no es ingenua. Sabe que la tierra es dura y la existencia de los hombres conflictiva: Dios no es «buenecito» en el sentido infantil de la palabra, alguien que quiere ponernos a vivir en una casa de ensueño, sin riesgos ni problemas. Dios nos hace humanos, capaces de forjar la propia vida, independientes, libres, y por eso se arriesga a colocarnos sobre un mundo que nosotros mismos vamos realizando. Dios nos ha creado en una tierra buena, pero dura, en el sentido radical de la palabra: sobre un mundo de conflictos y tensiones, donde acecha el tigre y amenaza el cáncer, el huracán o el terremoto, debemos asumir la propia vida y realizarnos como humanos.

Esta perspectiva puede resultar hiriente para aquellos que se encuentran derrotados y abatidos en la historia. Pueden preguntarle a Dios ¿por qué?, ¿por qué has creado el mundo con el riesgo tan inmenso del dolor, con el peligro de la angustia, la violencia, el terror hacia la muerte? Resulta claro que en un primer instante no podemos responder a esa pregunta, aunque sólo sea por respeto a quienes sufren sin hallar respuesta. Este es el problema que los libros llaman «teodicea»: justificación de Dios. ¿Cómo podrá justificarse un Dios que ha permitido cosas tales, tales sufrimientos, en la historia?

Pues bien, tras un momento de silencio, podemos balbucir una respuesta: ha sido bueno que Dios haya creado al hombre, aun arriesgándose con ello; ha sido bueno que lo haga y lo confíe en manos de su propia voluntad humana. Este es el misterio más duro y hermoso. No ha creado Dios unos juguetes bellos, para luego andar jugando y divertirse, en

una especie de inocencia o dulzura permanente. Dando vida al hombre, Dios ha suscitado frente a sí a un viviente que es capaz de autoafirmarse, salvándose a sí mismo o destruyendo su existencia.

Esta es la grandeza de Dios, es su misterio: no quiere ya seres esclavos, ni vivientes sometidos, ni productos inertes que dependen siempre del cuidado de sus manos. Quiere hombres erguidos, que han brotado del dolor de creación del mundo y desde el mismo centro de este mundo pueden levantarse frente a Dios para alabarle o rechazarle. Hablando humanamente, podemos afirmar que ese rechazo suscita la tristeza de Dios, cuando descubre que sus «hijos» (hombres) se destruyen al quererse afirmar contra las fuentes de la vida. Pero debemos añadir que en esa misma negación Dios ha encontrado su gozo y su grandeza: ha creado unos vivientes capaces de asentarse sobre sí, de hacerse en libertad, trazando voluntariamente su existencia.

Así, podemos afirmar que sólo es digno hijo de Dios y ser humano aquel que puede rechazarle, volviéndose un ateo. No es digno por negarle, sino porque es capaz de hacerlo: porque se asienta sobre sí y se vuelve libre, porque dice «yo» y diciéndolo se eleva ante su mismo Dios, en gesto creador, de autonomía. Todo lo anterior ha sido simple ensayo: el surgimiento de los astros, los procesos de la vida vegetal o animal sobre la tierra. Dios ha esperado con inmenso amor este momento: aquel instante en que los hombres, despertando del gran sueño de la naturaleza, puedan descubrir su yo y hacerse dueños, responsables de su vida. Ha esperado Dios y todo lo ha creado a fin de que llegara este momento. Por eso se comporta como Dios, en respeto y libertad, permitiendo que los hombres mismos se decidan y decidan el sentido de su vida.

3. Elementos del pecado

Velada y misteriosamente, la Escritura (Gn 3; Rom 5) afirma que en aquel primer momento de su despertar y decisión autónoma, los hombres decidieron (decidimos) realizar la propia libertad de un modo destructivo, rechazando el don de gracia que Dios nos ofrecía. Resulta muy difícil comprender

este misterio. De un modo tanteante, proponemos sus momentos:

- *Momento de afirmación.* Los hombres han aceptado el reto de Dios y han asumido la tarea de hacerse independientes. En ese aspecto, como expresión de libertad, el pecado muestra un rasgo positivo: es signo de madurez, consecuencia de una voluntad que se ha encontrado consigo misma y decide de manera autónoma. Si olvidamos este primer rasgo, todo lo demás resulta incomprensible. Por eso, en términos religiosos, podemos afirmar que Dios ama al pecador no sólo como «desgraciado» (que lo es), sino también como «arriesgado», porque pone en juego su libertad y quiere realizarse.

- *Momento de negación.* El pecador es desgraciado en el sentido más profundo: pretende construir la vida desde fuera de las fuentes de la vida; quiere afirmar su voluntad donde no existe voluntad fundamentante. De esa forma, queriendo hacerse sin Dios, se deshace; queriendo construirse con sus mismos materiales, se destruye; queriendo vivir sólo su vida, acaba por perderla. El libro de la Sab, al final del AT, ha descubierto que el castigo no se añade al pecado desde fuera, no es venganza caprichosa de Dios; el fruto mismo del pecado es su castigo, como negación o destrucción que el hombre ha suscitado.

- *Momento de recuperación.* Dentro del esquema de la alianza, el pecado hubiera sido la primera y última palabra de la historia: Dios habría dejado a los hombres destruirse, siguiendo su opción y su camino. El alba hubiera sido ocaso, la cuna sepultura. Así lo ha insinuado el mismo AT (cf. Gn 6-9). Pues bien, en contra de eso, el AT ha descubierto, con gozo admirado, que Dios sigue siendo divino (creador) en el fondo del pecado: continúa construyendo a los hombres allí donde los hombres parece que prefieren destruirse, les ofrece vida allí donde ellos buscan muerte.

Precisamente aquí es donde comienza nuestra historia. No es historia de inocentes que reflejan con limpidez la voluntad de Dios en su existencia. Tampoco es historia de culpables puros, que simplemente alargan la agonía de una destrucción que se halla anunciada y prefijada: sobre el poder de destrucción del hombre, se ha elevado, actúa poderosamente, la palabra de perdón de Dios que llama

y crea desde el fondo mismo del pecado. Por eso, la historia es un camino de reconciliación y reencuentro: no trata de volver a la inocencia de otro tiempo; no trata de recuperar un paraíso que perdimos; ella pretende recorrer, desde la base del perdón de Dios, aquellos mismos caminos que deberíamos haber recorrido partiendo de la gracia creadora.

4. El pecado y la historia

En medio del pecado, *Dios no renuncia a nuestra libertad:* no emplea con nosotros una especie de terapia reductora que consistiría en extirparnos el nervio más profundo de nuestra autonomía; no nos ciega ni destruye para hacernos de esa forma inofensivos. La grandeza de Dios ha consistido en su confianza. Por eso nos ofrece amor, nuevo principio de vida sobre el espacio mismo del pecado. Dios no ha renunciado a nuestra libertad: quiere que seamos y que hagamos nuestra vida; que expresemos hasta el fondo nuestro ser y nos vayamos realizando.

Esta es la intuición que ha desplegado de manera genial el documento J (yahvista) presentando la caída. De su tema, conocido, destacamos sólo algunos rasgos:

- *El pecado pertenece a Adán, no es de los dioses.* Adán es el hombre, el principio de lo humano que subyace en cada uno de nosotros. No podemos echar la culpa a Dios porque nos hizo libres. Tampoco podemos descargarla sobre dioses o demonios; ellos son los que derivan del pecado y no a la inversa, como a veces suponemos. Finalmente, no podemos refugiarnos en ningún tipo de destino, como ha señalado la tragedia de los griegos.

- *En nuestra vida se entromete la serpiente* (Gn 3, 1-6). El tema es artificio teológico-literario, para expresar la dualidad que está implicada en nuestra condición misma de seres libres que deben decidirse, decidiendo así el sentido de su propio ser finito. Ciertamente, en esa imagen hay tonos o subtonos mitológicos, como muestra bien la exégesis. Pero en este plano, la serpiente no es aún el diablo personal (o personificado), ni es una fuerza externa mala. Proviene de la reflexión misma del hombre que experimenta sus

caminos y se enfrenta con su propia decisión. El Dios de la libertad no se le impone como fuerza ciega, no le cierra los caminos, no le ciega. Por eso, de la misma libertad que Dios ha suscitado brota la pregunta, emerge la serpiente: ella es como un tanteo de las propias posibilidades, como ansia de autoafirmación, como deseo de eternidad lograda por las propias fuerzas. En forma paradójica, pudiéramos decir: un Dios que no permite el surgimiento de esa duda, en forma de serpiente, no sería bueno ni divino (en este plano de la realización del hombre).

• *Paradójicamente, la serpiente está ligada a la mujer* (Gn 3, 1-6), no porque sea más débil o peor (en contra de todo gnosticismo); tampoco porque en ella se refleja con más poder el sexo, que hemos descubierto ya como positivo (Gn 2, 18-25). La mujer es aquí símbolo de la dualidad humana, ligada al pensamiento. No hay pecado en un Adán que vive solo, ni tampoco en una Eva que estuviera aislada. Surge, en cambio, allí donde la belleza misma del encuentro plantea preguntas y ansiedades superiores de realización, de autonomía y de rechazo frente a Dios. En este aspecto, el autor bíblico ha expresado el rol de la mujer como peligroso y positivo: ella comienza el proceso del pecado porque empieza a pensar con mayor intensidad, porque introduce la razón y el deseo de poder en la existencia.

• *Pecado es pretensión de hacernos dioses.* La manzana de lo bueno y de lo malo representa el orden mismo de la vida. Comer de esa manzana significa situarse en el lugar de Dios, buscar la propia autonomía en clave de independencia, como endiosamiento de las propias apetencias, deseos y realizaciones. El pecado es en el fondo una apuesta por la vida (se busca el árbol de la inmortalidad) a través de nuestros propios medios: es querer realizarnos a nosotros mismos, en virtud de nuestra técnica o esfuerzo. De esa forma, mutuamente vinculados (Adán-Eva pecan juntos), borramos el signo de la gratuidad, de la vida como don, y queremos realizarnos como dioses, determinando nuestro futuro, venciendo por nosotros mismos a la muerte.

• *El castigo del pecado es su propia impotencia creadora.* No logramos construir aquello que quisimos, destruyendo así nuestra existencia. Ciertamente, el texto habla de Dios que baja a su jardín y que

dialoga con los pecadores, proclamando su sentencia (cf. Gn 3, 8-24). Pero ésa es una forma de expresar lo inexpresable: la realidad actual del mundo es consecuencia del pecado; nosotros mismos hemos destruido el equilibrio de una vida que se hallaba abierta hacia la gratuidad, hacia la vida como don de Dios que no se acaba. No hemos aceptado la inmortalidad que nos ofrecía Dios, y de esa forma quedamos atrapados por aquella misma muerte que nosotros suscitamos.

Ciertamente, la existencia del hombre pecador conserva elementos positivos: puede escuchar a Dios y responderle desde el fondo del pecado (cf. Gn 3, 8s); también puede trabajar la tierra (Gn 3, 17) y tener hijos a imagen de Dios, su creador (Gn 4, 1.25). Pero el mismo Dios cierra al hombre el camino que conduce al árbol de la vida (Gn 3, 19.22-24): ha decidido vivir para sí mismo, buscando su propia inmortalidad; así ha perdido la vida y la inmortalidad que vienen de la gracia:

- *Pecado* es encerrarnos, querer hacernos dioses y alcanzar la vida por la fuerza, en contra de Dios que puede (quiere) dárnosla por gracia.

- *Castigo* es ser aquello que nosotros mismos escogemos, descubriendo y «disfrutando» la vida que nosotros realizamos.

Este es el tema que Pablo ha redescubierto, formulándolo de nuevo con vigor impresionante: pecado no es simple malestar interno; no es inquietud de corazón ansioso, no es idea más o menos enojosa que parece perseguirnos. Pecado es el poder de la muerte que nosotros mismos hemos suscitado al querernos convertir en creadores; es la violencia que deriva de la propia voluntad autoendiosada, ese mundo que nosotros construimos sobre aquella pendiente en la que todo se desliza hacia la muerte (cf. Rom 5, 12-21).

De esa forma se explicita y consolida aquella misteriosa relación ya señalada entre el árbol del bien-mal y el de la vida. El hombre no es inmortal por naturaleza, pero puede hacerse inmortal si es que lo quiere (lo escoge), abriéndose en amor hacia la gracia. Precisamente por dejarnos libres, no ha querido imponernos Dios la vida, pues entonces esa

vida no sería nuestra, sino signo de un poder que nos domina.

El pecado está en querer asegurar nuestra existencia con los puños: rechazar la propia finitud, la vida como amor, la muerte como espacio donde Dios se manifiesta. Por eso surgen del pecado los restantes males: *la dureza de la vida y del trabajo* que queremos realizar como señores-creadores y que muchas veces nos destruye hasta el cansancio (cf. Gn 3, 17-18); *la división social* que empieza ya con la mujer-varón y luego se expande con los hijos, los hermanos (cf. Gn 3, 16; 4, 1-16). Esta es la puerta humana de la vida donde el autor yahvista ha querido situarnos, para que sepamos lo que somos y podamos aceptar así la gracia de un Dios que nos conduce a la promesa de su vida.

ILUSTRACION: VISION DE LOS PROFETAS

- *Amós* ha interpretado el pecado en clave de violencia que destruye a los hombres (cf. Am 1, 3-2, 3). Por eso se ha fijado de manera especial en la injusticia de los ricos que acumulan su riqueza a costa de los pobres, convirtiendo así la tierra, que es de todos, en espacio de poder y de sometimiento (cf. 2, 6-7; 4, 1-3, etc.).

- *Oseas* destaca el pecado de infidelidad respecto a un Dios que se desvela como esposo-amigo. Los hombres lo abandonan y confían solamente en la riqueza de la tierra que ellos divinizan, combatiéndose y matándose por ella. De esa forma, abandonando las bases de la vida (fidelidad-amor), los pecadores mismos se destruyen, convirtiendo la existencia en campo de batalla (cf. Os 4-5).

- *Isaías* ha desvelado el pecado de aquellos que pretenden convertirse en dioses, desgarrando con sus manos (bienes, armas) la gracia de la vida y elevándose, muy altos, por encima de los otros. Frente a la soberbia de la fuerza, que se endiosa oprimiendo a los demás, ha proclamado Isaías la palabra de gracia y santidad de un Dios que sigue amando a los hombres (cf. Is 1-3).

- *La tradición deuteronomista* (Dt y libros de Jos a

2 Re) mira el pecado como ruptura de la alianza. Los hijos de Israel han quebrantado el pacto: han preferido destruir su relación con Dios, vivir a solas, como dueños de su propio destino, abiertos a otros dioses. Así ha de comprenderse la caída de Israel y su destierro: abandonado a su poder, el hombre queda a merced de los poderes despiadados de la historia.

• *La tradición apocalíptica,* representada por Daniel, muestra que el mal está como encarnado en los imperios violentos, destructores de la historia. Ellos son la concreción del pecado original, el mundo convertido en institución al servicio de la muerte.

PROFUNDIZACION: FAUSTO Y DON JUAN

• *Hay un pecado fáustico,* que han elaborado literariamente Goethe y T. Mann: el hombre occidental moderno ha vendido su alma al diablo para conseguir así el poder sobre la historia. Este es un pecado de autodivinización: quien vende el alma al diablo se hace diablo, un dios invertido que intenta reinar sobre la tierra (cf. Mt 4, 9). Este es el pecado de una parte del mundo moderno: hemos querido dominar el fuego, triunfar sobre la vida, conquistar la tierra en gesto de violencia. Parece que hemos conseguido lo buscado, pero, al fin, ¿qué permanece?, ¿queda el alma? *En perspectiva cristiana,* hay que afirmar que nadie puede vender el alma al diablo, pues Dios sigue siendo compasivo, misericordioso y salvador de todos, mientras viven sobre el mundo. Pero, *miradas las cosas desde abajo,* debemos afirmar que nos hallamos en el borde mismo de la ruina: las mismas fuerzas malas que hemos suscitado pueden acabar por destruirnos.

• *Está el pecado del Don Juan,* elaborado por Tirso de Molina y asumido luego por muchos literatos y músicos. Es tema de países católicos que han puesto el amor-sexo por encima del deseo de poder. Es tema de creyentes relajados que prescinden de Dios por un momento, para lograr sus conquistas eróticas. Don Juan no es capaz de establecer relaciones afectivas a nivel de transparencia y fidelidad. Por eso necesita engañar y dominar, burlando a las mujeres como a objetos amorosos. Así esconde su fe (¡largo me lo

fiáis!) mientras le domina el tiempo de la urgencia sexual. Ciertamente, este pecado del Don Juan no es el pecado original del paraíso, ni resulta quizá tan destructivo como el que refleja Fausto, pero es pecado fuerte, es signo y consecuencia de aquella perversión antigua que hemos señalado en nuestro tema.

APLICACION: LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO

El pecado en sí es la mala voluntad: aquella gran tensión del hombre que, buscándose a sí mismo, se desliga de las fuentes de la vida y quiere realizarse positivamente como autónomo, divino. Pecado es la clausura del hombre que niega a Dios (fuente de vida) y quiere construir su propia vida de manera antidivina: rechaza la gratuidad, pretende imponer su propia ley sobre los otros. De esa forma, el pecador queda a merced de aquello que ha logrado conseguir por medio de su propio esfuerzo. Pues bien, de esta raíz de mala voluntad, que es el principio pervertido de la vida, brotan los restantes males, que proponemos aquí, reasumiendo los temas de la introducción:

- *El pecado se refleja en la angustia ante la muerte* y sólo se supera allí donde aceptamos la existencia limitada, pero abierta a Dios, precisamente en el camino de la muerte. Todas las restantes formas de buscar la inmortalidad son un engaño; nos pervierten en el mundo y nos someten a una muerte que no tiene ya salida alguna. Por eso, es normal que en este mundo de pecado brote la angustia por la muerte.

- *El pecado se refleja en la injusticia y violencia interhumana.* Viene a mostrarse en forma de recelo mutuo y de combate; se concreta en estructuras de poder que perpetúan la injusticia como lucha o división entre las clases sociales y los pueblos. Este nivel no puede desligarse del primero. Por eso, junto a la conversión personal, es necesario el cambio de estructuras que derivan precisamente del pecado originario, como presupone el mismo Vaticano II (cf. GS 4, 29, 41).

- *El pecado puede reflejarse en un tipo de deseo malo de la vida,* como han resaltado los budistas. Sin

embargo, en contra de ellos, debemos afirmar que el deseo de la vida es bueno, porque es buena la existencia, como don de Dios y como espacio en que podemos realizarnos. Sólo es pecado aquel deseo de existencia que va en contra de las fuentes de la vida (Dios) o que destruye con violencia los derechos y existencia de los otros.

LECTURAS

- *Plano bíblico*

A. M. Dubarle, *El pecado original en la Escritura*. Studium, Madrid 1971.
J. Errandonea, *Edén y paraíso*. Marova, Madrid 1966.
P. Grelot, *El problema del pecado original*. Herder, Barcelona 1970.
J. Scharbert, *¿Pecado original?* Verbo Divino, Estella 1972.

H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original.* Guadarrama, Madrid 1966.

- *Plano teológico*

P. Schoonenberg, *El poder del pecado.* Lohlé, Buenos Aires 1968.
L. F. Ladaria, *Antropología teológica.* Univ. Greg., Roma 1983, 171-272.
A. de Villalmonte, *El pecado original.* Salamanca 1978.
D. Fernández, *Pecado original ¿mito o realidad?* Valencia 1973.

- *Plano filosófico*

P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad.* Taurus, Madrid 1969.
R. Girard, *El misterio de nuestro mundo.* Sígueme, Salamanca 1978.
J. Gevaert, *El problema del hombre.* Sígueme, Salamanca 1976, 267-294.

7

Diluvio universal: pecado, destrucción, perdón

INTRODUCCION

Pertenecen también a la prehistoria los capítulos siguientes de la biblia (Gn 4-11). Ellos narran de manera etiológica las condiciones fundantes de la humanidad. Son *etiología* porque cuentan, con símbolos antiguos, la verdad de aquello que sucede en nuestro tiempo. Las más importantes son las que nos hablan de la lucha fratricida, las genealogías primitivas y el riesgo de la destrucción universal (diluvio).

El primer relato propio, después de la caída, trata de *la violencia y batalla entre los dos hermanos* (Gn 4, 1-16). El texto, que recoge tradiciones anteriores y está escrito tomando como punto de referencia la pequeña tribu errante de los quenitas, quiere indicar la condición más general del hombre en esta tierra. «Hombre» son al principio dos hermanos. Uno trabaja sobre el campo, otro pastorea. Tienen ancho espacio para desplegarse, pues la tierra es abundosa. Pues bien, los dos se encuentran en un gesto de violencia: alzan sacrificios a Dios y el mismo sacrificio les enfrenta; el Dios que debería vincularles les separa de tal forma que, por causas religiosas, uno mata al otro.

La razón de este primer asesinato no es aún económica, social o ideológica. Caín mata a su hermano «por Dios», porque el mismo Dios distingue sus ofrendas. Esta es la raíz de todas las violencias: el odio teológico, ansiedad o lucha por razón del absoluto. Queremos la verdad de Dios como seguridad propia, y por causa de esa seguridad, que atribuimos a Dios o a sus equivalentes funcionales (verdad, patria...), nos matamos los unos a los otros.

Hay aún otro elemento. Según la tradición original de Gn 4, 1-16, todos provenimos de Caín, el homicida. Por eso, el relato no se cuenta aquí para descargar la culpa sobre otros, ni para interpretarlo desde fuera, como expectadores neutros. Nosotros mismos somos hijos de asesinos, asesinos. Pero somos asesinos perdonados, porque el mismo Dios ha colocado su señal en nuestra frente y nos protege a pesar de que somos malos. Vagamos así en tierra perdida, en «tierra errante» (sentido de *Nod* en Gn 4, 16). Andamos señalados por la culpa y el perdón, mientras la sangre derramada grita desde el suclo.

El mismo autor yahvista ha recogido la historia de la *genealogía de los hombres*. Presumimos de familia virtuosa y honorable. Pero, mirando al fondo, descubrimos la raíz de donde venimos: somos hijos de Adán-Eva, de Caín y de sus hijos. Entre esos progenitores encontramos a Yabal, promotor de pastores, y a Yubal el músico, a Tubalcaín, el industrial herrero. Estos son los primeros oficios de los hom-

bres, que derivan de los hijos de Caín; constructor de la ciudad. Hemos edificado una cultura donde importa el cultivo del campo (cf. Gn 4, 2), la ganadería, la diversión, la industria (cf. Gn 4, 17-22). Pero se trata de una cultura de violencia, como indica el primero de sus cantos:

> Por una herida mataré a un hombre,
> y a un joven por una cicatriz.
> Si Caín se vengaba siete veces,
> yo, Lamec, me vengaré setenta veces siete
> (Gn 4, 23-24).

Esta es la humanidad que hemos formado y que nos ha formado a nosotros. No tenemos excusa ni podemos escondernos en lugar seguro. Hasta nosotros llegará siempre la furia de la sangre, allí nos hallará la gran venganza. Precisamente en ese lugar se ha situado Jesús para invertir el movimiento de violencia de la historia cuando dice que es preciso perdonar «setenta veces siete, esto es, siempre» (Mt 18, 22). Sobre aquel mismo fondo de maldad y violencia nos escribe el sacerdotal cuando recuerda: «La tierra estaba corrompida y llena de crímenes... Y dijo Dios: veo que todo lo que vive debe terminar» (Gn 6, 11-13). Cruza sobre el mundo errante la «sombra de Caín» (A. Machado). Parece que el mismo Dios nos amenaza con su gran diluvio.

EXPOSICION

El tema se repite en diferentes culturas, y resulta muy probable que la biblia lo haya recibido a través de sus contactos directos o indirectos con Mesopotamia. Esa catástrofe del agua que desborda sus barreras celestiales e inunda toda la tierra es una especie de contra-creación: Dios separó las aguas al principio (cf. Gn 1, 6-12); ahora las junta nuevamente, destruyendo así su obra misma.

La interpretación bíblica del diluvio se realiza ya en un tiempo antiguo. El yahvista (J) lo ha narrado en Gn 6, 1-8; 7, 1-5.7-10.12.22-23; 8, 2-3.8-12.20-22. Siglos más tarde, lo vuelve a contar el sacerdotal (P) en Gn 6, 9-22; 7, 6.13-21.24; 8, 1.4-7.13-19, introduciendo algunos elementos nuevos. Ahora tomamos el relato de un modo unitario, resaltando aquellos rasgos que nos ayudan a interpretar eso

que llamamos prehistoria. Hablaremos de pecado, violencia destructora, apertura religiosa y promesa divina.

1. Pecado

Con su técnica sobria, el sacerdotal recuerda: «La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de crímenes» (Gn 6, 11). El yahvista ha precisado el tema: «Viendo Yahvé que la maldad del hombre crecía sobre el mundo y que todo el pensamiento de su corazón tendía hacia lo malo...» (Gn 6, 5-6). El pecado se ha venido a convertir en espiral que aumenta, como bomba que lentamente estalla y que amenaza con llenar y destruir el mundo entero. No es la maldad algo que viene por acaso, ella brota del corazón del hombre pervertido. Corazón es aquí el centro del sentir y del obrar, del pensar y realizarse. Pues bien, el centro mismo de los hombres se corrompe, de tal forma que aquello que Dios hizo para bien se ha convertido, por la propia libertad, en foco y fundamento de lo malo:

> Cuando los hombres se fueron multiplicando sobre la tierra y engendraron hijos, los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y escogieron algunas como esposas... En aquel tiempo habitaban la tierra los gigantes... (Gn 6, 1-2.4).

Con restos de un viejo mito, el autor ha presentado simbólicamente la fuerza del pecado como una realidad que es sobrehumana. Ciertamente, la maldad del corazón es humana, igual que la violencia que ella ha suscitado. Pero, miradas las cosas en su hondura, maldad y violencia resultan más que humanas, pues destruyen el principio mismo de la vida.

El antiguo simbolismo (mezcla de hombres-dioses, perturbación original) refleja el riesgo mismo de la vida. Por ser hombres, somos más que humanos, tenemos una relación con Dios que nos sobrepasa, de modo que es ella la que hace que seamos lo que somos (o debemos ser). Al romper esa relación, rompemos el fundamento de la vida, aquel misterio de gracia en que vivimos sustentados. Por eso, siendo humano, el pecado es sobrehumano, al menos en sentido negativo: invierte nuestra relación con Dios

y nos sitúa ante el «hueco» de su presencia, allí donde los «hijos de Dios» (esplendor de lo divino) vienen a desvelarse como «hijos del mal», de lo diabólico.

Hay en el fondo del antiguo mito aún otro rasgo: «En aquel tiempo habitaban la tierra los gigantes...» (Gn 6, 4). Ellos eran símbolos monstruosos, semejantes a titanes, bestias de maldad que dominaban sobre el mundo, según las tradiciones viejas. Pues bien, nuestro pasaje los presenta sólo de pasada, como algo adicional donde no debe ni pararse. En el centro de atención están los hombres pervertidos que han mezclado en su maldad cielos y tierra, amenazando con cegar las fuentes de la vida.

2. Violencia destructora

El relato sigue hablando en términos simbólicos: «Dios se arrepintió de haber creado al hombre sobre el mundo... y dijo: voy a exterminarlo» (J, en Gn 6, 6-7); Dios decide destruir así todas las cosas (P, en Gn 6, 13). Pienso que el misterio no se puede contar de una manera más concisa y profunda: Dios ha creado al hombre en libertad, y libremente el hombre se destruye; prefiere corromper la creación y corromperse, invirtiendo así el camino de la vida sobre el mundo.

Una tradición neoplatónica, asumida después por los cristianos, afirmaba que «el amor sostiene y mueve las estrellas»: la justicia es la que ordena en su esplendor los cielos y la tierra. Pues bien, aquí se dice algo aún más hondo: toda la existencia está pendiente de los hombres; por los hombres ha creado Dios el mundo y este mundo se sostiene si los hombres le responden; por eso, allí donde pervierten su camino, se pervierte la existencia entera.

No somos un minúsculo polvillo de arena que se pierde en los espacios estelares, un aliento que se apaga sin dejar siquiera huella. A los ojos de la biblia, somos la verdad y cumbre de la vida, de todo lo creado. Por eso, allí donde quebramos el sentido de nuestra realidad, optando por la muerte, allí resquebrajamos la realidad misma del cosmos.

El diluvio es ante todo un drama humano: rom-

pemos las compuertas de la propia vida y saltan las aguas, cataratas interiores. Destruimos la paz de Dios que es gracia y nos inundan las olas de la muerte, en un proceso angustioso de autodestrucción. Se trata básicamente de una experiencia interior: al crearnos como libres, Dios nos hizo capaces de asfixiar y ahogar nuestra existencia; la propia libertad lleva consigo el riesgo de unas aguas que van dentro y que nosotros podemos encauzar para la vida o que se pueden desbordar para la muerte.

Esta experiencia del diluvio es más que individual. Así, la biblia ha resaltado su aspecto universal, explicitado en clave cósmica. Por eso, el pecado de los hombres en conjunto lleva al diluvio o destrucción de todo el cosmos: se juntan nuevamente las aguas superiores e inferiores y la vida universal se vuelve caos-vacío donde solamente existiría el Espíritu de Dios, como al principio (cf. Gn 1, 1-2). Pienso que este símbolo es valioso y debe mantenerse: nuestro mismo pecado lleva el riesgo de una destrucción para los hombres.

Releamos el tema desde el siglo XX. También nosotros nos hallamos amenazados: el riesgo de la polución, la guerra atómica y el derroche mismo de energía encienden las imágenes de un fin que pudiera estar cercano. Sobre el símbolo del agua emergen otros: el fuego (como en 2 Pe 3, 11-13), las bombas nucleares, la violencia total interhumana. Pienso que ahora debemos insistir en ese último plano: parece que el final (o el riesgo del final) viene a presentarse en forma de futura guerra universal, como lucha de Caín-Abel que ahora mueren juntos sobre el campo muerto.

En esta perspectiva se mantienen muchos textos de la apocalíptica judía y aun cristiana: «Entonces se alzará pueblo contra pueblo y reino contra reino» (Mc 13, 8), en un combate mundial en el que todos terminan por matarse, destruyendo así la vida sobre el cosmos. Este sería el suicidio universal, aquella prueba en la que el hombre se levanta contra Dios y se define como independiente al destruirse a sí mismo. En clave universal nos ponen también los grandes signos del diluvio: el desbordamiento de las aguas, el riesgo para todos los hombres... Dios ha confiado en nuestras manos la existencia de los cielos y la tierra. Por eso, allí donde el

pecado nos derrumba, se derrumban con nosotros los principios de todo lo creado.

3. Apertura religiosa

La experiencia religiosa de los hombres que se salvan del diluvio está contada en tres momentos que resultan significativos:

- *Favor divino.* Como dice el J: en medio de la tierra corrompida, «Noé alcanzó el favor de Dios» (Gn 6, 8). ¿Por qué? ¿Por su justicia? Esa parece la respuesta del P: «Noé fue en su época un hombre recto, honrado y procedía de acuerdo con Dios» (Gn 6, 9-10). Pero esta respuesta del P no puede mantenerse plenamente: Noé se encuentra inmerso en una generación perversa y no cuenta con derechos para salvarse. Si obtiene salvación es porque goza del favor de Dios, que es misericordioso en medio de la ira.

• *Respuesta creyente.* Dios actúa suscitando por Noé un nuevo camino de fe. Así lo ha resaltado la biblia al hablar de la confianza de Noé cuando construye el arca (cf. Heb 11, 7) o se introduce en ella en el tiempo del diluvio. Esto es religión: descubrimiento de la obra creadora de Dios en medio de una historia que parece avanzar hacia el desastre; respuesta activa, colaborando con Dios en la construcción del arca.

• *Agradecimiento religioso.* Al final hallamos un gesto de alabanza: «Noé construyó un altar a Yahvé... ofreciéndole holocaustos» (P en Gn 8, 20). Así empezó un estadio nuevo en la existencia religiosa de los hombres, que tomarán la sangre como signo de presencia de Dios en el misterio mismo de la vida (P en Gn 9, 4-5).

Este último plano nos sitúa en el comienzo de la praxis religiosa. La religión estrictamente israelita comenzó en Abrahán y después en el éxodo de Egip-

to. Pero antes encontramos otro dato: la experiencia de Noé, la humanidad, que encuentra a Dios en medio del diluvio y le responde en gesto religioso.

La palabra *religión* puede tener varios sentidos: unos dicen que proviene de las fórmulas que deben repetirse (re-legere); otros insisten en que implica una nueva elección tras la caída (re-eligere); otros destacan su carácter de vínculo fundante (religare). Sea como fuere, ante los ojos de la biblia, las religiones de los pueblos, representadas por Noé, no nacen como un dato natural, sino por gracia; el hombre es religioso porque ha visto a Dios como el principio de la vida que le capacita para renacer en medio del diluvio; es religioso, porque en medio de las angustias destructoras que él mismo ha suscitado sigue hallando fuerzas para ser, encuentra quien le salve y le conduzca hacia adelante. En esta perspectiva de Noé, el hombre es religioso por agradecimiento: su holocausto (Gn 8, 20) no es señal de miedo y destrucción; es signo de superabundancia de la vida, expresión de un gozo que se abre ante el misterio.

4. Promesa de vida

Hay al final del gran relato unas palabras que motivan todo lo anterior: «Yahvé dijo...: no volveré a maldecir la tierra a causa del hombre; mientras dure la tierra, habrá cosecha y sementera, frío y calor, verano e invierno...» (Gn 8, 21-22, del J). Esta es la certeza primordial, es la promesa. Dios se compromete a conservar y bendecir la vida, «aunque el hombre tiene un corazón perverso» (cf. Gn 8, 21). Su misericordia creadora no depende del pecado de los hombres.

Dios no aparece ya como sujeto del talión: no actúa en clave reactiva, no responde sobre el plano en que el hombre se sitúa. Hay una justicia superior que rompe el equilibrio de acción y reacción, de pecado y venganza. Esto no es blandura; ni es tampoco falta de interés. Siendo verdadero creador, Dios expresa su grandeza como gracia; en ella viene a fundarse la vida de los hombres. De manera sorprendente, el autor P ha penetrado en este dato, transmitiendo las palabras más hondas de la alianza:

> Yo hago un pacto con vosotros y con vuestros descendientes, con todos los animales que os acompañan... Ya no volverá a existir diluvio que destruya la vida por las aguas. Esta es la señal del pacto que hago con vosotros y con todo lo que vive con vosotros, por todas las edades: pondré mi arco en el cielo... y cuando envíe nubes sobre el mundo, os mostraré el arco en las nubes (Gn 9, 9-15).

Las bases de la vida se asientan sobre la fidelidad creadora de Dios y no sobre la frágil decisión del hombre. Por eso, el pacto de Dios es verdadero «testamento»: voluntad incondicional de vida y esperanza. Así podemos vivir, sabiendo que el mundo es estable por amor. Ciertamente, nuestra voluntad es peligrosa, como indica el comienzo del relato. Pero Dios ha reservado, para nuestro bien, las fuentes de la vida: así las guarda para que nosotros no las destruyamos. Sólo porque estamos apoyados en ese fundamento, podemos recorrer y realizar sin miedo los caminos de *la historia,* de la que trataremos ya en el próximo tema.

ILUSTRACION: LA CIUDAD SUICIDA

Michel Henry, en su novela *L'amour les yeux fermés* (Amor a ojos cerrados), Gallimard, Paris 1978, ha recreado el tema del diluvio. Lo hace en plano de ficción, presentando la historia de una famosa ciudad del renacimiento que se deja llevar por las contradicciones internas, hasta que se destruye a sí misma:

- *A nivel de fondo, protagonista es la ciudad (el mundo).* Es una ciudad-estado que, en clima de renacimiento italiano, ha desplegado los poderes superiores de la vida, la grandeza de la industria y del comercio, el respeto, el arte, la cultura. Pues bien, en un momento dado van surgiendo las contradicciones de eso que podríamos llamar la gran ilustración: los problemas que en su tiempo analizaron Marx, Freud y Nietzsche. De esta forma, la vida de la ciudad parece empezar a cuartearse.

- *En primer plano, protagonista es la pareja.* El nuevo Noé, llamado Sahle, es un profesor de origen extranjero que asiste al desmoronamiento de la ciudad en actitud ansiosa y después comprometida. Le

acompaña Débora, hija del Canciller de la Universidad, heredera de las grandes y sabias tradiciones de su pueblo. Sobre el fondo de destrucción nace el idilio, como renacimiento desde la locura de la muerte.

Uniendo los dos planos, la novela va trenzando un argumento sobriamente intenso de conversaciones teóricas y descubrimientos afectivos. La ciudad, que había sido espacio de existencia compartida, se convierte en campo de batalla donde todos matan y se matan. No hay razones exteriores ni enemigos. Son las mismas contradicciones del sistema las que surgen, se agrandan como cáncer y destruyen la gran ciudad del mundo, mientras nace el amor en la pareja:

- *El desmoronamiento de la ciudad* nos sitúa ante eso que podríamos llamar «complejo de Caín». Todos son ahora hermanos-enemigos y se matan mutuamente. Ya no existe un Abel justo, ni un Caín superviviente. Falla la cultura, se destruye la belleza, quiebran los valores, mientras crece lo antihumano: la locura de un sexo sin amor, el resentimiento económico, el deseo de dominio pleno. Todo se ha expresado en la ciudad suicida donde, matando unos a los otros, todos terminan matándose a sí mismos.

- *¿Y después de la ciudad?* La novela no lo dice. Los protagonistas, supervivientes, escapan del infierno hacia la tierra ignota de los espacios exteriores, donde empezarán de nuevo. Queda atrás la ruina de la vieja y gran ciudad que ha muerto por aniquilamiento espiritual y por violencia de sus moradores.

PROFUNDIZACION: GENEALOGIA DE LA RELIGION

El diluvio nos sitúa en el origen de las religiones. Por eso, si sabemos entenderlo, podremos deducir importantes conclusiones:

- *La religión no brota de un desequilibrio social,* como se dice desde Feuerbach y Marx. Dios no es un señor o dueño donde proyectamos las carencias y deseos que proceden de aquello que no podemos conseguir en este mundo. Dios es fundamento de existencia allí donde los hombres tienen miedo y corren el riesgo de acabar negándose a sí mismos.

• *La religión no es resultado de una malformación paterna,* como se ha dicho en la escuela de Freud. Dios no es una especie de «padre» de ilusión que han inventado los hombres infantiles. El Dios bíblico aparece como guía y salvador precisamente allí donde no salvan los padres de la tierra. Por eso nos invita a caminar sobre un diluvio donde todos los restantes poderes han sido aniquilados.

• *La religión tampoco puede interpretarse como una evasión* hacia niveles de interioridad vacía, inmunizada a toda crisis, como afirman otros muchos. Dios no es el olvido de la historia, no es la idea abstracta, ni tampoco la ilusión sentimental de aquellos que pretenden consolarse de los males de la tierra. Conforme a los relatos del diluvio, el camino religioso se ha venido a desvelar precisamente allí donde amenaza la violencia y todo parece aniquilarse.

• *La religión es, según esto, el poder de lo imposible:* la presencia paradójica de vida allí donde la vida se destruye; es capacidad de subsistir donde no existen ya valores que nos fundamenten dentro de la historia. A este nivel, el J y el P han destacado el valor universal del hecho religioso, como pacto o promesa de asistencia de Dios para los hombres, para todas las naciones de la tierra (cf. Gn 9, 1-17).

APLICACION: LAS HUELLAS DEL DILUVIO

• *En plano cósmico,* el diluvio nos enseña a contemplar el arco iris como signo de belleza y pervivencia de la vida. Más allá de la tormenta, hay un destello de ternura de Dios, que es más fuerte que todas las fuerzas de destrucción de nuestra tierra (cf. Gn 9, 12-17).

• *En nivel cristiano,* el motivo del diluvio nos conduce hacia el bautismo: «En el arca de Noé se salvaron unos pocos; ahora vosotros os salváis por su antitipo, que es el bautismo» (1 Pe 3, 20-21). Los cristianos han hecho la experiencia del diluvio: sobre la muerte de este mundo, han descubierto y cultivado la gracia salvadora de Dios por Jesucristo.

• *Pero existe un tipo de riesgo permanente.* Por eso recordamos un texto nuevo de diluvio, o mejor de

antigénesis, donde se supone que los hombres, invirtiendo el camino de la creación, la han destruido. Aquí ya no hay Noé, salvado:

Al fin, el hombre acabó con el cielo y con la tierra...
El hombre dijo:

1: que posea yo todo poder, en cielo y tierra...
2: que haya gran división entre los pueblos...
3: reunamos nuestras fortunas todas en un lugar...
4: que haya una censura para distinguir nuestra verdad...
5: fabriquemos armas que puedan destruir multitudes...
6: hagamos a Dios a nuestra imagen y semejanza, que actúe como nosotros actuamos, que mate como nosotros matamos.

Y así fue: el hombre vio todo lo que había hecho, y estaba muy satisfecho de todo ello.
Así fue el día antes del fin.

De pronto se produjo un gran terremoto en toda la superficie de la tierra, y el hombre y todo lo que había hecho dejaron de existir. Así acabó el hombre con el cielo y con la tierra. La tierra volvió a ser un mundo vacío y sin orden. Toda la superficie del océano se cubrió de oscuridad y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas (P. Loidi y M. Regal, *Gritos y plegarias*. DDB, Bilbao 1978, 431-433).

LECTURAS

- *Plano bíblico.* Además de comentarios a Gn:

  L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Génesis.* I. San Jerónimo, Valencia 1985, 21-43.

  J. B. Bauer, *La prehistoria bíblica.* Verbo Divino, Estella 1969.

  J. Ellul, *La ciudad.* Aurora, Buenos Aires 1972.

  T. Gaster, *Mito, leyenda y costumbres en el libro del Génesis.* Barral, Barcelona 1973.

- *Nivel teológico.* El tema de una posible destrucción cósmica ha empezado a tratarse a muy diversos niveles. Son importantes en este plano los informes del *Club de Roma,* igual que los trabajos de ecologistas, pacifistas, etc. Para una primera aproximación teológica en lengua castellana:

  J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación.* Sal Terrae, Santander 1976, 175-200.

  Iglesia viva, *Cristianos y movimientos ecologistas.* Valencia 1985.

- *Origen de la religión.* He presentado mi postura en *Experiencia religiosa y cristianismo.* Sígueme, Salamanca 1981, 127-300; deberá completarse con nuevos datos sociológicos e históricos.

II

HISTORIA ANTIGUA: DIOS PADRE

8

Historia de Israel: Antiguo Testamento

INTRODUCCION

La *prehistoria* mostraba los aspectos conformantes de la vida humana: Dios, mundo, libertad... En ese mismo nivel venía a situarse el pecado, como riesgo de muerte para el hombre. A partir de aquí, tratamos ya de la *historia:* el camino que los hombres van haciendo, definiéndose a sí mismos desde Dios. *Dios influye* en la historia como principio de realización y garantía de futuro que nos capacita para trascender nuestras posibilidades meramente humanas. *Nosotros influimos* como agentes inmediatos, trazando un camino que vamos transmitiendo a las generaciones que nos siguen. Tres son, a mi entender, los aspectos de la historia:

- *La historia se define como genealogía.* Por eso, la Escritura trata de las generaciones de los hombres y las va fijando en planos: generación de los cielos y la tierra (Gn 1, 1s); de los patriarcas (Gn 5, 1s); de los israelitas (1-2 Cr), de Jesucristo (Mt 1, 1-16; Lc 3, 23-38). Por eso, el hombre no es el ser que tiene ya una esencia (animal racional), sino el que nace de unos hombres y transmite vida a los siguientes. Por eso, historia es transmisión de vida, tradición de posibilidades de existencia. Quien no haya sentido la urgencia de acoger y propagar la vida no comprenderá lo que es para Israel la historia.

- *La historia implica un espacio de encuentro interhumano.* La línea diacrónica (padres-hijos-nietos) se convierte en espacio sincrónico de comunicación y convivencia. Por eso, en Israel los individuos de la línea genealógica aparecen vinculados siempre como pueblo. La concepción del individuo aislado, que se puede separar de su contexto y se comprende por sí mismo, es algo más moderno, derivado en parte de Jesús, el Cristo. En toda la línea del AT, la historia se interpreta como proceso de colectividades, camino de pueblos. Nadie puede escoger su propia vida, nadie puede definirse en forma aislada: cada uno es desde el fondo en que ha nacido (genealogía) y dentro del espacio (nación, pueblo) en que despliega su existencia.

- *Finalmente, la historia ha de entenderse en relación al mundo material, al trabajo y a la tierra.* Abrahán comienza su camino en busca de una tierra; hacia ella siguen caminando en proceso conflictivo los hebreos, esclavos en Egipto; en ella empiezan a ser pueblo las tribus de Israel... Eso significa que la historia es un proceso ligado a los valores materiales, a la búsqueda del pan, la casa compartida, la tierra donde Dios se vuelve más cercano. En esta línea, el NT nos hablará de los mansos que «heredan la tierra» (cf. Mt 5, 5), y la carta a los Hebreos nos invita a seguir a los patriarcas, caminando con ellos al descanso definitivo (cf. Heb 11, 8-22).

Trataremos, por tanto, de la historia del AT. Mu-

chos dicen que ella ha sido escandalosa: llena de violencia, de desórdenes sexuales, de injusticias. ¿Cómo puede Dios hablar por medio de ella? Respondemos diciendo que el AT no pretende ser edificante, en sentido convencional. No es un libro de piedad, escrito para aquellos que se escandalizan fácilmente. No es un libro ameno para gentes que pretenden evadirse y tienen miedo de las realidades de la historia. El AT es libro de camino de una humanidad que está buscando a Dios y busca su verdad a través de las contradicciones de la historia. Por eso han de encontrarse allí, no camufladas ni escondidas, las contradicciones y dificultades de los hombres.

En este sentido, el AT nos ofrece una especie de *catarsis*, enseñándonos a ver aquello que somos: no se arreglan los problemas sepultándolos con miedo o con escándalo en el fondo de nuestras pesadillas infantiles. Somos lo que ha hecho de nosotros nuestra historia, por eso debemos aceptarla, reconociéndonos en ella, en sus escándalos y luchas, sus violencias y ternuras, sus caminos de búsqueda y sus miedos. Quien sepa aceptar con gratitud su propio pasado, sabrá entender el AT como historia (y parte) de su propia vida.

EXPOSICION

1. El descubrimiento de la historia

La historia surge allí donde unos hombres son capaces no sólo de asumir su propio camino de existencia, sino que lo interpretan y programan. En ese aspecto fue trascendental eso que podríamos llamar el descubrimiento de la historia:

- *Los griegos* descubrieron el continente del mundo como «physis» (naturaleza) y el sentido del pensamiento filosófico; de esa forma, pusieron las bases de lo que ha sido después la ciencia.

- *Los romanos* sistematizaron el discurso legal, descubriendo y ordenando el continente de eso que podríamos llamar «derecho social», la convivencia entre los pueblos. Ellos siguen siendo maestros de realismo político.

- *Los israelitas* descubrieron y tematizaron el tercero de los grandes continentes, el campo de la historia. Fueron los primeros en romper el mito cósmico, entendieron la vida social como proceso de realización libre de los hombres y los pueblos.

Ciertamente, cada pueblo ha tenido que asumir y comprender de alguna forma su pasado. Así lo hicieron egipcios y sumerios, griegos, aztecas, incas y romanos... Sin embargo, esos pueblos modelaron los momentos de su historia como elemento de la naturaleza misma: así como los ciclos cósmicos se siguen de una forma regular y todo vuelve de nuevo a su principio, así retornan los caminos de los hombres. El tiempo es como un círculo en el que todo rueda y torna a su principio, de manera que las cosas serán siempre lo que fueron. La actuación del hombre se inscribe dentro de una gran fatalidad cósmica, pues lo que hacemos está escrito ya en el gran destino de dioses y de hombres. En contra de eso, los israelitas han interpretado la historia (especialmente la suya) como lugar de manifestación nueva de Dios: proceso en que los hombres crean y deciden su destino.

Eso significa que la historia no es repetición de la naturaleza. En ella no se aplica el esquema circular de un cosmos interpretado como divino. La historia tiene leyes de avance y de fracaso, de creación y novedad que no dependen ya del cosmos. Por eso no está escrito (es decir, no está fijado) aquello que ha de ser, ni lo que ha sido ya nos determina de manera necesaria. La historia es el proceso de creatividad en que los hombres, en búsqueda, tanteo y decisión, van modelando su camino.

Esto supone que los hombres no se encuentran todavía «hechos», terminados, en la forma en que se encuentran terminadas las esencias de una realidad del cosmos (modelo esencialista griego). Dios ha decidido que los hombres deban escoger y realizarse por sí mismos, en un proceso de creatividad, en el camino de su historia. Por eso, ellos desbordan el esquema de la naturaleza, rompen la matriz del cosmos y se encuentran de pronto sin abrigo: deben decidir, tomar las riendas de su propia vida y realizarse como humanos. En niveles anteriores, la evolución cósmica se hacía de forma inconsciente y necesaria. De pronto, el hombre encuentra que no tie-

ne más remedio que asumir las riendas de su marcha, organizando y dirigiendo su futuro.

Esto es lo que, a mi juicio, ha descubierto el AT: los israelitas han mirado hacia su Dios y han encontrado que no existe un camino ya fijado. Las cosas no están dichas todavía, ni el futuro escrito. Ellos mismos deben escoger, trazando de esa forma su destino. Pues bien, ante esa gran tarea no se encuentran solos: el mismo Dios les pone en camino y camina con ellos para siempre.

2. La singularidad israelita

Precisamente en el lugar de este gran descubrimiento histórico se encuentra la singularidad de Israel entre los pueblos: su Dios no es un refugio maternal donde se encuentran bien asegurados; tampoco es el vacío de una trascendencia separada en que venimos a escondernos de las amarguras y dolores de la tierra. Dios es ante todo creador de historia: nos sustenta para realizarnos a nosotros mismos, en proceso de confianza, de fidelidad, de esperanza.

Según eso, los israelitas son los descubridores de la historia: han fijado los caminos de su vida en eso que llamamos «biblia», el libro que describe sus recuerdos y proyectos. Allí mismo han reflejado sus principios, sus leyes, su misterio: la certeza de haber sido elegidos, la esperanza de avanzar hacia un futuro todavía no explorado.

Este libro no es un simple equivalente del mito de otros pueblos (sumerios, egipcios, cananeos...). Ciertamente, incluye algunos elementos mítico-sagrados, pero su mensaje y su verdad se encuentran a otro plano: por primera vez, en el conjunto de la humanidad, existe un pueblo que ha fijado su camino como signo de Dios, revelación definitiva. Por primera vez, existe un pueblo que se atreve a interpretar su propia historia como signo radical de Dios, en clave de recuerdo, confesión, plegaria. El lector moderno puede o no creer en el carácter vinculante, divino, de la experiencia israelita, pero deberá aceptar la novedad profunda de su libro y de su historia.

Esa historia, interpretada por su Libro (biblia),

constituye un hecho irrepetible, un cambio de nivel, una ruptura permanente de lo humano. Antes no se ha dado en ningún pueblo, ni se puede dar después, por la sencilla razón de que una vez es suficiente: no podemos descubrir la historia, puesto que ella se encuentra descubierta ya por Israel, en clave religiosa. En este aspecto, queramos o no, somos herederos de la cultura israelita. Podremos rechazar a Dios, pero lo haremos ya con una referencia a lo que ha sido esa aventura histórico-religiosa de Israel, como pueblo de recuerdos, de promesas, de alianzas.

3. La biblia israelita

La biblia de Israel es más que un dato religioso. Es un hecho total, antropológico, una forma de entender e interpretar la existencia. Lógicamente, muchos que no aceptan el plano religioso de la experiencia israelita aceptan (quizá en forma poco reflexiva) parte de su herencia antropológica (esto sucede con muchos idealismos, progresismos, marxismos).

Pero vengamos al problema. En largo proceso de búsqueda religiosa, reflexión sobre el pasado, reinterpretación del presente y apertura hacia el futuro, los israelitas han fijado el libro de su vida y de su historia. Lo han llamado sin más «libro» *(biblia): aquel escrito en que, inspirados por su Dios, creyentes* y profetas han explicitado su más honda experiencia del misterio. Tres son sus partes principales:

- *La ley* (Torá) que ha recogido la vivencia fundante del principio, la constitución de Israel como pueblo (Pentateuco).

- *Los profetas* anteriores y posteriores (Nebiim) que narran e interpretan la historia (históricos), situándola a la luz de la palabra de Dios y de su juicio (profetas estrictamente dichos).

- *Los escritos* (Ketubim) constituyen una reflexión orante, meditativa y sapiencial sobre el tema de la creación, sobre la suerte del hombre y la historia israelita (Sapienciales).

Los judíos, fieles a la antigua tradición, siguen

editando su biblia como *Libro* (Sepher) de *Ley, Profetas* y *Escritores*. Por eso pudiéramos llamarla *Tenak* por las iniciales de esas partes (Torá, Nebiim, Ketubim). Pero, desde una perspectiva cristiana, fijada por la tradición, preferimos conocerla como AT (biblia israelita) y NT (complemento cristiano).

La *biblia israelita* es antigua, pero es biblia, revelación de Dios o palabra inspirada. En ese aspecto, nos queremos distanciar expresamente de los autores gnósticos que, al modo de Marción, han rechazado el AT por considerarlo contrario a la verdad de Dios o negativo: sería violento y no pacífico, materialista en vez de espiritual, mundano y no divino; sólo el testamento de Jesús sería libro de purificación interna y salvación para los fieles. Pues bien, en contra de eso, mantenemos la verdad divina del AT: es camino de Dios, inicio de una historia que culmina en Jesucristo.

Para nosotros, los cristianos, el AT en su conjunto es una historia abierta a la culminación del evangelio (cf. Lc 16, 16). Por eso, la podemos presentar como una «ley» que no es aún definitiva, porque debe dejar paso a la gracia y la verdad de Cristo (cf. Jn 1, 17). En ese aspecto, el AT es una historia de promesa (cf. Rom 9, 4.8) que nos lleva a la verdad escatológica. Según las perspectivas, podemos presentarlo como alianza o testamento.

La biblia israelita es una *alianza* antigua (cf. 2 Cor 3, 14). Es alianza porque expresa y ratifica el compromiso que Dios ha contraído con el pueblo: Dios guía su camino, abriéndole al futuro; el pueblo se compromete respondiendo de manera creadora, buscando y realizando la verdad de ese futuro. Pero es alianza antigua, imperfecta, terminada en Jesucristo.

El mismo Pablo presenta esa alianza como *testamento* (cf. Gál 3, 15-22): promesa original del Dios que ofrece su riqueza a los creyentes. Este camino de promesa y asistencia, reasumido por Jesús, es el AT.

4. Interpretación de la biblia

Los antiguos *Padres de la iglesia*, inmersos en un modo de pensar simbolizante, solían entender el AT

como imagen (tipo) de la nueva realidad de Jesucristo. Suponían que la historia de Israel habla en figuras, que no pueden entenderse plenamente por sí mismas, sino allí donde culminan al llegar el evangelio. Esta perspectiva nos parece buena, siempre que se sepa interpretar con precauciones: el AT es un camino necesario si queremos llegar a Jesucristo.

Los autores *escolásticos*, en forma general, tomaban el AT en clave de pedagogía moral o filosófica. La verdad total no puede presentarse de golpe; por eso Dios fue preparando a su pueblo, iniciándole en pequeñas verdades y exigencias, para que al final fuera capaz de descubrir la plenitud de Dios en Cristo. También esta postura es muy valiosa, pero no podemos quedarnos en ella: hay en el AT experiencias y verdades que debemos integrar en nuestra comprensión total de Cristo.

Por eso, debemos evitar un malentendido: el AT ofrecería sólo bienes y promesas materiales (riqueza, tierra, largos años); por el contrario, el NT nos daría los bienes ya definitivos, es decir, espirituales (salvación eterna). Así tomada, esta distinción es inexacta. Ni los bienes que transmite el AT pueden llamarse materiales sin más, ni tampoco los del NT son espirituales en un sentido intimista. Esa distinción material-espiritual, tomada de visiones griegas u orientales, no se puede proyectar sobre la biblia israelita ni cristiana.

Tampoco se puede interpretar la relación de AT y NT desde un plano de dialéctica de opuestos, en clave evolutiva o hegeliana. La historia no avanza por contraposiciones, ni tampoco como línea simplemente progresiva donde lo perfecto sigue a lo imperfecto. ¿Cuál es entonces su lógica y sentido? De esto trataremos en las páginas que siguen:

- *Con Pannenberg* sabemos que la historia del hombre ha de entenderse desde la revelación de Dios.

- *Con Cullmann* resaltamos su sentido salvador, como el camino en que los hombres vamos descubriendo la meta sacral de nuestra vida.

- *Nosotros* hemos querido destacar, con los dos elementos anteriores, el matiz de liberación: historia es el proceso en que los hombres van creando espacios

de libertad y se despliegan dentro de ellos como humanos.

Presentamos esta historia del AT como *tiempo del Padre.* Dios mismo llama a la existencia a un pueblo, lo acompaña, lo dirige, lo madura, en un camino que conduce a Jesucristo. Teniendo en cuenta lo anterior, hemos dividido el material que ahora sigue en seis temas fundamentales, que son como un compendio de todo el AT:

- *Promesas* patriarcales como fundamento, en búsqueda de tierra y descendencia.
- *Liberación del éxodo,* como experiencia básica de nacimiento del pueblo.
- *Conquista de la tierra,* como constitución civil-social del pueblo.
- *La denuncia profética,* como llamada a conversión (profetas preexílicos).
- *La promesa profética,* como evangelio de nuevo comienzo (en exilio).
- *El judaísmo,* como pueblo definido por apocalípticos, sabios y rabinos.

ILUSTRACION: LA REDACCION DEL AT

El AT se fue redactando a lo largo de casi mil años de historia. Así condensa la experiencia de todo el pueblo. Resaltaremos, de manera inicial, los momentos más significativos de su surgimiento:

- *Del siglo XVII al XI: tradiciones orales.* Antes que el libro está la tradición, el recuerdo de los clanes y grupos que van transmitiendo su experiencia de una forma oral. Destacan:
  - *Tradiciones patriarcales,* fijadas en torno a santuarios significativos.
  - *Tradiciones del Exodo,* centradas en la figura de Yahvé.
- *Siglos X al VII: la monarquía.* En torno al año 1000, David reúne bajo un reino a los israelitas. Comienza así un proceso de fijación escrita:

- *Tradiciones históricas,* recogidas por cronistas de la corona; entrarán después en los libros de 1-2 Sm y 1-2 Re.
- *Tradiciones fundacionales:* se reúnen las narraciones sobre el surgimiento y sentido del pueblo en dos grandes documentos: J(yahvista) y E (elohísta).
- *Oráculos proféticos:* empiezan a recogerse en torno al 740 a. C.
- *Primeras codificaciones legales,* que desembocarán más tarde en Dt y Lv.

• *Siglo VI: la crisis del exilio.* La caída de Jerusalén (587 a. C.) significa una etapa de reformulación para Israel:

- *Se codifica lo anterior,* especialmente lo referente a las tradiciones fundantes y a la historia del pueblo, que vuelve a situarse ante Dios en plano de confesión de culpas y de nuevo comienzo.
- *Se recopilan las profecías anteriores y surgen nuevos profetas* (2.º Isaías, Ezequiel) que marcan la historia y conciencia del pueblo.

• *Siglos V al III: bajo el dominio persa.* Surge el judaísmo propiamente dicho, como una comunidad sagrada que va centrándose en torno al Libro:

- *Nace el Pentateuco,* con la aportación de las antiguas tradiciones, a las que se añade el documento P (sacerdotal); parece que la tradición del Dt (deuteronomista) unifica el conjunto de los textos.
- *Nace la historia,* los antiguos y los nuevos profetas (históricos y proféticos) codificados en forma unitaria.
- *Surgen otros libros* de carácter histórico (Esd, Neh, 1-2 Cr), didáctico o sapiencial (Prov, Job...), que sólo más tarde entrarán en el canon.

• *Siglos III-I: bajo el dominio griego (tolomeos, seléucidas, etc.).* Lo más importante de este período es el hecho de que se incluyen en el canon los escritos (Ketubim), añadiéndose una serie de libros de carácter sapiencial, algunos de ellos escritos en griego o traducidos al griego, que no han pasado al canon hebreo (*Los deuterocanónicos:* 1-2 Mac, Tob, Jdt, Eclo, Sab, Bar). Es fundamental en este último momento el in-

flujo de la persecución de Antíoco IV con el levantamiento de los macabeos (entre el 180 y el 170 a. C.).

PROFUNDIZACION: LAS TRADICIONES FUNDANTES

Hemos tratado de la historia teológica de Israel en un trabajo titulado *Las dimensiones de Dios.* Sígueme, Salamanca 1973, 81-124. Reasumimos en esquema lo que allí decíamos, distinguiendo las tradiciones fundantes que, entrelazadas en forma creadora, explican el surgimiento del pueblo:

- *Exodo.* Israel brota a la vida como pueblo liberado: empieza su camino porque Dios ha querido escogerlo y separarlo de los pueblos. Desde entonces, toda la historia de Israel será búsqueda de libertad.

- *Alianza.* Israel sólo ha llegado a expresarse desde Dios y a realizarse de manera permanente en un compromiso o pacto con Dios. No hay libertad sin alianza, es decir, sin respuesta creadora del pueblo y sin unidad de los hombres que lo forman.

- *Promesa.* El pueblo sólo llega a su culmen donde descubre su futuro, como don de Dios, y tiende a conseguirlo. De esa forma, el éxodo (principio) y la alianza (centro) vienen a convertirse en principio de futuro (promesa).

APLICACION: UN AT MAS EXTENSO

Para nosotros, cristianos, el ámbito del AT es más extenso que la biblia israelita. Por eso, podemos ampliar la perspectiva y descubrir que otras ideas, otros hombres, otros pueblos nos sitúan en ámbito de AT:

- *Hay un AT de Israel* que sigue siendo ejemplar para nosotros. Todos debemos asumir su experiencia de libertad, orar con sus salmos, esperar con sus profetas. En ese aspecto, sólo a través del camino israelita nos podemos realizar como cristianos.

- *Pero el AT se puede ampliar hacia el camino religioso de los pueblos,* como ha señalado el documento

de Puebla. La experiencia religiosa de la humanidad puede convertirse de esa forma en una «preparación evangélica»: evangelizar no es destruir lo anterior, sino asumirlo, purificarlo, transformarlo. En ese aspecto, gran parte de la humanidad actual, que busca sinceramente a Dios (el sentido verdadero de la vida), se encuentra en situación de AT.

• *El AT de la filosofía.* Los Padres de la iglesia antigua, de Justino a Agustín, han valorado la filosofía como un AT extracanónico, colocando a Platón al lado de Moisés. La situación actual es diferente. Los movimientos filosóficos de este tiempo no pueden compararse a los antiguos en hondura religiosa explícita. Sin embargo, es necesario que también en ellos descubramos lo que implican de AT. Tendrá quizá un valor especial el pensamiento de los autores judíos, secularizados o no (Marx, Freud, Levinas), que siguen siendo de algún modo testigos de la esperanza que nos lleva a Jesucristo.

• *El AT del compromiso social por la justicia.* En la línea de los grandes profetas de Israel (Amós, Oseas, Miqueas, Isaías), podemos situar en clave de AT a todos los hombres y mujeres que, desde varias vertientes religiosas, se esfuerzan por amar al prójimo y hacer posible la igualdad entre los hombres. Lo sepan o no, ellos se encuentran en camino hacia Jesús: vital-

mente, se encuentran dentro de un AT que está abierto hacia el mesías de los pobres.

LECTURAS

- *Interpretación cristiana del AT* (además de teologías e historia de tema 2)

O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*. Estela, Barcelona 1968.
P. Grelot, *Sentido cristiano del AT*. DDB, Bilbao 1967.
W. Pannenberg (ed.), *La revelación como historia*. Sígueme, Salamanca 1977.
X. Pikaza, *La Biblia y la teología de la historia*. FAX, Madrid 1972.
C. Westermann, *El AT y Jesucristo*. FAX, Madrid 1972.

- *Interpretaciones judías del AT (del Tenak)*

L. Baeck, *La esencia del judaísmo*. Paidós, Buenos Aires 1964.
M. Buber, *Mosé*. Marietti, Casale M. 1983; *La fede dei profeti*. Casale M. 1985.
L. Jacobs, *A Jewish Theology*. Darton, London 1973.
J. Klausner, *The Messianic Idea of Israel*. New York 1955.
K. Kohler, *Jewish Theology*. Ktav, New York 1968.
A. Neher, *La esencia del profetismo*. Sígueme, Salamanca 1975.

9

El patriarca Abrahán: promesa y camino

INTRODUCCION

La historia sagrada propiamente dicha comienza en los patriarcas. Ellos son hombres concretos, que vivieron en un tiempo y un espacio: entre los siglos XVI y XIII a. C., en esa franja de tierra fértil que va de Mesopotamia a Palestina. Eran pastores seminómadas, mejor dicho, transhumantes, y buscaban tierra para sus rebaños y seguridad para sus hijos. Su recuerdo parece vinculado a los santuarios cananeos (Betel, Siquén, Hebrón, Berseba) donde venían a ofrecer su culto a los dioses de la tierra.

Parece que en principio no estuvieron vinculados por razones de familia o parentesco. Cada uno se movió en un ámbito distinto: Abrahán en torno a Hebrón; Jacob en Siquén-Betel; Isaac en Berseba. Su recuerdo se mantuvo ligado a esos lugares. Más tarde, cuando sus descendientes se unieron para formar el pueblo israelita, vincularon también sus tradiciones, uniendo a los patriarcas en línea genealógica: Abrahán, Isaac, Jacob.

De los patriarcas, Isaac es quien se muestra con rasgos menos personales, más difuminados. La historia de Jacob se ampliará en forma teológica y literaria a través de sus hijos, fundadores de las tribus de Israel, que bajan a Egipto en busca de comida. Sin embargo, es Abrahán quien ofrece rasgos religiosos más intensos. Por eso queremos presentarle en las páginas que siguen.

Al principio de la historia, están pueblo y tierra. Eso es lo que falta precisamente a los patriarcas que son, como se dice de Jacob, «hombres errantes, que caminan en pequeño número» (cf. Dt 26, 5), sin tierra que les pertenezca. No han encontrado todavía su propia identidad, no tienen raíz ni permanencia. Pero en medio del vacío de esa vida cuentan con algo más profundo: la voz de Dios que los despierta y los dirige hacia el futuro de la historia.

La historia empieza como *búsqueda de tierra*, un suelo donde puedo asentarme con los míos, trabajando por los bienes de consumo. Para vivir necesitamos un espacio material que nos permita estar en relación tranquila y creadora con los grandes elementos de este cosmos: tierra y agua, plantas y animales. Por eso, en el principio, como buscador de historia, Abrahán nuestro patriarca camina hacia la tierra.

Pero la historia sólo surge donde existe *un pueblo* que me ofrece su asistencia, su palabra y compañía. Por eso, Abrahán, el comerciante, sale en busca de su grupo, quiere tener hijos que asuman y compartan su ideal en compañía. Sólo de esa forma, como pueblo, pueden expandir y realizar su propia

historia. Estos relatos de Abrahán (Gn 12-25), centrados en la búsqueda de pueblo (familia) y de tierra, constituyen a los ojos de la biblia el comienzo de la historia. En ellos se desvela Dios como el que llama, dirige y acompaña a los hombres.

EXPOSICION

1. Tradición antigua

Desarrollamos dos rasgos de Abrahán: las promesas primitivas, el despliegue teológico del yahvista. Ciertamente, Abrahán fue una figura individual, pero pronto vino a convertirse en signo del pueblo de Israel, como indicarán las tradiciones posteriores. El texto más antiguo parece decir esto:

> Penetró Abrahán en la tierra, hasta el lugar santo de Siquén, al encinar de la visión (Moré). Habitaba entonces en la tierra el cananeo. Yahvé se le mostró y le dijo: a tu descendencia daré esta tierra (Gn 12, 6-7).

Este relato, que parece resumen de una tradición más extensa, supone lo siguiente: como hombre religioso y peregrino, Abrahán se acerca hasta un antiguo santuario y pide allí la protección de Dios; Dios le promete aquella tierra como posesión para sus hijos. Desde este fondo, podemos entender mejor otro relato. También aquí encontramos al patriarca orando: se acerca al santuario de Dios y allí le pide tierra y descendencia (hijos); ofrece un sacrificio y duerme, en gesto de incubación sagrada, esperando la respuesta de Dios:

> Y sucedió que, a la puesta del sol, perdió Abrahán el sentido y se apoderó de él un profundo terror... Se puso el sol y se hizo oscuro. Y he aquí que entonces pasó por medio de las partes (de las víctimas) un horno ardiente, una antorcha de fuego. Aquel día hizo Yahvé a Abrahán un juramento, diciéndole: a tu descendencia daré esta tierra... (Gn 15, 7-12.17-18).

El Dios del santuario se revela en sueños de terror y ofrece a Abrahán el signo de su protección: pasa como fuego entre los animales sacrificados, en gesto ritual, ratificando así su palabra de promesa. Este relato, lo mismo que el anterior, ha sido transmitido por los sucesores de Abrahán: ellos se saben herederos del patriarca y de la visión en la que Dios

le prometía tierra y descendencia. Ellos habitaban en torno al santuario (¿Hebrón?) y allí mismo expresaban su derecho a la tierra, en gesto cúltico.

Al principio, tal promesa parece referida únicamente al territorio en torno al santuario: el mismo Dios del lugar, dueño del suelo, les ha dado su derecho, de tal forma que se pueden considerar propietarios de la tierra. Más tarde, cuando el clan de los descendientes de Abrahán venga a integrarse en el conjunto israelita, los relatos que al principio estaban referidos a un pequeño grupo y tierra vienen a extenderse a todo el pueblo israelita, al conjunto de la tierra palestina «desde el torrente de Egipto hasta el río Eufrates» (cf. Gn 15, 18-19).

Parece que estos viejos patriarcas veneraban también a un Dios de la familia (de los padres) que con ellos caminaba, sin hallarse clausurado en una tierra o santuario (cf. Gn 28, 13). En un determinado momento, este Dios familiar (supralocal) viene a ligarse (quizá se identifica) con el Dios del santuario cananeo. De esa forma, puede presentarse como dueño de la tierra y darla en propiedad a sus devotos.

La tierra pertenece a Dios, es realidad sagrada. Por eso Dios puede regalarla como don de su gracia. De esta forma, la misma veneración religiosa (encuentro con Dios) viene a explicitarse como creadora de la historia: Dios impulsa a sus devotos a tomar la tierra, a cultivarla como propia y a extenderse en ella. No es un Dios del puro espíritu, que llama en voces interiores. No es un Dios de poderosos que conquistan la tierra y la poseen por la fuerza, mientras sufren en pobreza los pequeños. El Dios de Abrahán es garantía de vida y de poder para los pobres: promete tierra a los que viven como esclavos, peregrinos, dominados, sobre un suelo en que se imponen otros dioses (violencia, injusticia, prepotencia); promete descendencia, es garantía de vida como pueblo, para aquellos que parecen siempre condenados a formar pequeños grupos, errando por caminos, dispersados o humillados.

2. Reinterpretación del yahvista

Esta es la experiencia que se encuentra ligada a los patriarcas. Por eso la transmiten sus hijos cuan-

do forman ya un pueblo extendido y numeroso. Aquí reside a mi entender la singularidad israelita: no quisieron olvidar su pequeñez original, no transformaron de manera mentirosa sus raíces. Por eso, cuando en los momentos más gloriosos de la monarquía davídica, el *yahvista* reformula los principios de su historia, vuelve a comenzar con Abrahán. El pueblo es grande, la tierra está en poder de la familia (descendencia) del patriarca. ¿Qué les queda? Queda mucho. El pueblo entero sigue reflejado en aquel viejo caminante, el peregrino fiel que busca las promesas de Dios en el camino de la historia. Por eso, lo que ahora se dice de Abrahán ha de extenderse a la nación israelita misma. Así se ha explicitado:

> –Vete de tu tierra, de tu casa y de la casa de tu padre,
> hacia la casa que yo te mostraré.
> –De esa manera:
> - te convertiré en pueblo grande;
> - te bendeciré;
> - engrandeceré tu nombre, *de manera que seas bendición;*
> - bendeciré a los que te bendigan;
> - maldeciré a los que te maldigan;
>
> –a fin de que en ti *puedan ser bendecidas*
> todas las familias de la tierra (Gn 12, 1-3).

Estas palabras constituyen el mensaje o kerigma principal del yahvista (s. X a. C.). Ellas comienzan con un imperativo que pone en marcha el camino de la historia: «vete de tu tierra...». Siguen cinco futuros de promesa que reflejan la respuesta de Dios a la obediencia del patriarca: «te haré grande, te bendeciré...». Todo culmina en una bendición universal: Dios bendecirá por Israel (Abrahán) a todas las familias de la tierra.

En el principio hallamos la ruptura: Abrahán debe dejar la vieja tierra, con todo lo que implica de santidad cósmica y genealogía humana. Ha de romper con sangre y suelo, con solidaridad de raza y patria. Así, abandona su pasado y su presente, poniéndose en camino hacia un futuro nuevo de solidaridad y de riqueza. Pues bien, en ese camino de ruptura se halla Dios, allí donde se niegan los antiguos «dioses» que son la tradición impositiva de la casa, del padre y de la tierra. Quien no llegue a asumir esta ruptura, quien no pueda quebrar los

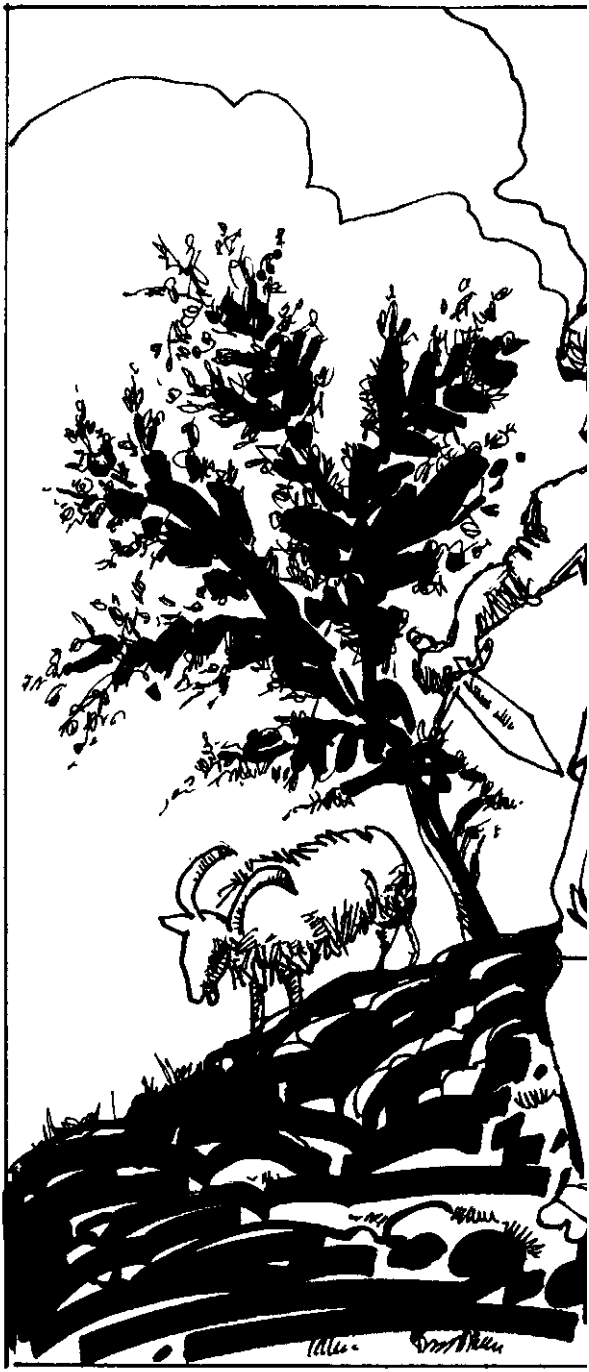
diferentes anillos de un pasado que le cierra en lo que siempre ha sido no podrá entender a Abrahán ni situarse en el camino de su historia.

Dios se manifiesta precisamente allí donde el patriarca ha roto, está rompiendo su pasado («vete de tu tierra...»). Dios se muestra así, actuando por medio de Abrahán («te haré pueblo grande...»), para expresar y realizar su acción universal y creadora (bendición de toda la tierra). En ese primer paso de ruptura se explicita ya (o se anuncia) lo que luego será clave de la historia israelita: el éxodo de Egipto. Pero ahora la salida no está dirigida simplemente a la conquista de la tierra, para reposar y realizarse dentro de ella. Abrahán debe seguir saliendo y nosotros salimos con él, para convertirnos de esa forma en portadores de la acción de Dios y transmisores de su bendición definitiva.

Por eso, la salida y la promesa de la tierra palestina se convierten en un medio para conseguir la bendición total humana. Bendición es ante todo signo de poder y de abundancia. Como portador de bendición, el pueblo israelita se hará grande, como de hecho ya lo ha comenzado a ser con David y Salomón. Eso significa que la gloria actual del pueblo, propia de los tiempos en que escribe el yahvista, no es producto de casualidad o resultado de una lucha puramente histórica. En el fondo de esa gloria está cumpliéndose la antigua promesa de Dios a los patriarcas.

Pues bien, la novedad de nuestro texto consiste en afirmar que la verdad de las promesas no se ha clausurado con este cumplimiento externo: hay tierra y pueblo, se podría suponer que ya la historia ha terminado; pues bien, en contra de eso, nuestro autor afirma que la fuerza y la intención de las promesas se mantiene. Como encarnación de la presencia de Dios, Abrahán (Israel) se convierte en transmisor de bendición para los pueblos de la tierra.

¿Cómo se realiza esta promesa? El autor acude al esquema de la alianza: «Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan» (Gn 12, 3). Israel se ha explicitado así como signo de Dios sobre la tierra: es el lugar de su palabra y la expresión de su presencia entre los hombres. Para hallar a Dios, no hay que buscarlo sobre el arco de los cielos. Tampoco lo encontramos en el orden o de-



sorden de la tierra, ni en los movimientos interiores del alma. Dios se encuentra reflejado, de manera testimonial y misionera, en el camino de la historia israelita.

3. Pervivencia del modelo

- *En clave egocéntrica.* La bendición de Abrahán se puede interpretar como una fuente de ventaja para el pueblo: somos escogidos de Dios y los que quieran alcanzar su plenitud deben ayudarnos. Israel se mostraría así como una «sede de soberbia», pueblo a quien deben servir y honrar todos los restantes pueblos de la tierra.

- *Como expresión de una tarea.* Los auténticos israelitas han sabido que la bendición de Dios implica una tarea más que una ventaja: ellos no recorren su camino por provecho propio, en búsqueda egoísta; lo recorren porque quieren ser los transmisores de una bendición de Dios que les enriquece y sobrepasa.

Situado en esta segunda línea, Abrahán no ha iniciado su camino por provecho propio, sino para ponerse al servicio de los hombres, como principio de una transformación universal. Su camino no es de tipo interior, espiritualizante, sino que está ligado a la abundancia de la tierra, a la comida compartida, a la solidaridad entre los pueblos. De esta forma, se invierte la palabra de muerte y maldición de los orígenes (Gn 3, 14-19). Frente al pecado de Adán y Eva, la bendición de Abrahán significa un futuro de existencia abundante sobre el mundo. Frente a la violencia de Caín, supone paz para los pueblos. Frente al riesgo de aniquilación del diluvio, abre un espacio de existencia en la que todos pueden dialogar y comprenderse.

Varios siglos después, *el autor sacerdotal* (s. V a. C.) ha reasumido la misma tradición, en un momento en que han quebrado los principios viejos de la vida para el pueblo. Los judíos se encuentran en destierro y desde allí descubren y acogen la misma palabra originaria de Dios. Por encima del pacto, ligado a los preceptos que ellos no han cumplido, vuelve a destacarse la promesa:

> Pongo mi «pacto» ante ti: serás padre de una multitud de pueblos...

A ti y a tu descendencia daré la tierra de tus peregrinaciones.
Este es el «pacto» que hago con vosotros y vuestros descendientes:
–circuncidaréis como señal vuestro prepucio,
–llevaréis en la carne mi pacto perpetuo
(Gn 17, 4.8.10.13).

En este *pacto nuevo* no se imponen mandamientos, que siempre están en riesgo de romperse. El pueblo ya no tiene más obligación que la del signo que llevan en la carne: son israelitas y se encuentran bajo protección de Dios todos aquellos que están circuncidados dentro del pueblo. Abrahán aparece, según esto, el primer circuncidado.

Esta reinterpretación del pacto supone una relectura audaz de la historia bíblica: israelitas son los herederos de la promesa, en un nivel de unidad y comunión nacional, sellada en la misma carne (circuncisión de los varones). De esta manera, los dones de la protección de Dios se independizan de la actividad humana; no dependen de algo tan cambiante como es el cumplimiento de la ley. Lógicamente, el autor sacerdotal ha silenciado el tema de la alianza sobre el Sinaí, lo mismo que las obras de la fe de Abrahán que sale de su tierra hacia la tierra que Dios ha de mostrarle. En el principio de la vida israelita queda solamente la palabra de Dios, reflejada en la circuncisión de los varones. La reinterpretación paulina de la ley nos volverá a situar en el nivel de este principio (cf. tema 25).

ILUSTRACION: REINTERPRETACIONES DE ABRAHAN

• *Jesús* le presenta como modelo de fe, frente a los hijos de Israel que no han querido acoger su anuncio de evangelio y reino. La fe de Abrahán se ha actualizado en la actitud del centurión pagano. Por eso sigue el texto: «Vendrán de oriente y occidente, para sentarse con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8, 11).

• *Pablo* ha centrado en Abrahán su concepción del judaísmo, haciéndole testigo de la fe: ha recibido la palabra de Dios y en ella ha confiado, por encima (y antes) de las obras. Por eso, la ley del judaísmo que

proviene de Moisés es secundaria y pierde su valor cuando ha llegado el Cristo. Lógicamente, herederos de Abrahán son los cristianos, que siguen el modelo de su fe y no las urgencias de una ley sobreañadida. La misma circuncisión, que Gn 17 destacaba, aparece ahora como secundaria (cf. Gál 3-4; Rom 3-4).

• *Santiago* argumenta contra un modo reductivo de entender a Pablo o de aplicar sus enseñanzas. Sabe que la fe de Abrahán es salvadora, pero es una fe que ha de aplicarse en la vida, mostrarse con las obras. Por eso, Abrahán es padre de los que escuchan y cumplen la palabra (Sant 2, 14-26; cf. Lc 8, 21).

• *Hebreos* vuelve a presentar a Abrahán como modelo de fidelidad a Dios: «Por fe salió... sin conocer hacia dónde se dirigía; por fe habitó en la tierra, como un peregrino» (cf. Heb 11, 8-22). La vida cristiana se vuelve así peregrinación: apoyados en Jesús y siguiendo el modelo de Abrahán, tendemos hacia la ciudad definitiva de la vida.

• *El Corán* ha interpretado a Abrahán como el *musulmán* perfecto: sometido a Dios, amigo y «hanif» que combate el culto de los ídolos, sin vincularse tampoco a los «asociadores» (cristianos) que unifican al Hijo con el Padre. Todavía más, Abrahán se muestra como el verdadero constructor de la Caaba o casa de oración donde los fieles adoran al Dios único. No sólo es padre de los habitantes de la Meca, sino que es también el gran intercesor: escuchando sus plegarias, Dios ha enviado a Mahoma, su profeta definitivo (cf. *Corán* 2, 124-141; 3, 68; 14, 35-41, etc.).

PROFUNDIZACION: ABRAHAN Y ULISES

E. Levinas ha interpretado la historia de los hombres a partir de dos grandes símbolos. *Representante de los griegos es Ulises,* el astuto, inventor de estratagemas que, después de su «odisea», vuelve a su tierra-casa para reanudar allí la misma vida antigua, con la mujer y la familia. *Representante de Israel es Abrahán,* hombre de fe, que sale de su casa y de su tierra para no volver a ella, porque cree en el futuro nuevo de su historia.

• *Ulises es el héroe de la identidad:* viaja en recorri-

do de guerras y aventuras, templa así su alma, pero vuelve otra vez a su verdad originaria, la casa y la familia. *En plano religioso,* el mito de Ulises puede interpretarse con esquemas platónicos o gnósticos: el alma sale de su altura, se pierde por un tiempo sobre el mundo y, a través de peripecias y purificaciones, vuelve hacia sí misma, en una especie de redescubrimiento de su mismo principio. Por eso, *en plano histórico* no existe novedad radical, no hay descubrimiento de algo nuevo, no hay avance humano; el hombre tiene que volver hasta su punto de partida donde encuentra lo que allí había dejado.

• *Abrahán, en cambio, es el héroe de la alteridad:* no sale hacia afuera para retornar hacia sí mismo; no huye por un tiempo para luego encontrarse donde estaba al principio. Camina hacia aquello que es distinto: hacia la tierra nueva, los hombres diferentes. Esto significa, *en plano religioso,* que el Dios de Abrahán no puede interpretarse como signo del eterno retorno de las cosas: es voluntad que dirige hacia lo nuevo, hacia la tierra que no existe todavía y que se crea, va gestándose en el camino mismo de la historia. Por eso, *en plano histórico,* Abrahán y su familia van surgiendo precisamente en el camino, allí donde abandonan tierra y casa antigua. Creyentes verdaderos son aquellos que confían en el Dios «que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen», como Abrahán nos ha mostrado (cf. Rom 4, 17).

APLICACION: ESPIRITUALIDAD ABRAHAMICA

Hay en la historia de Abrahán, tal como ha sido recreada por la biblia, otros motivos que resultan muy valiosos. Nos centraremos en los tres que ahora pensamos que son más importantes:

• *El camino como tentación.* El hombre actual pretende definirse por su haber, en plano intelectual, económico, político. En contra de eso, Abrahán se ha definido por aquello que aún no tiene: por eso se pone en camino (Heb 11, 13), esperando cuando falla todo principio de esperanza (Rom 4, 18). Sólo así consigue interpretar los signos de la naturaleza de una forma que nadie aún los había interpretado: «Dirige tu mirada al norte y al sur, al oriente y al poniente; toda

esa tierra será tuya»; «Cuenta, si puedes, las estrellas del cielo, la arena de la playa; así será tu descendencia» (Gn 12, 14-16; 15, 5; 22, 17, etc.). Al situarse en el camino de la prueba, descubre la naturaleza como signo de promesa y abundancia.

• *El sacrificio del hijo prometido.* Conforme al elohísta, Dios pidió a Abrahán la vida de su hijo. Difícilmente comprendemos lo que eso significa, pues vivimos en un tiempo en que la vida ya no se define por los hijos. Abrahán, en cambio, se valora y realiza por medio de su hijo. Por eso, matarle significa matarse a sí mismo: quedarse definitivamente solo, sin apertura a Dios, sin pervivencia sobre el mundo. La muerte propia no le hubiera conmovido de esa forma, si quedara el hijo prometido. Pero la muerte del hijo suponía hallarse muerto estando aún vivo. Pues bien, en ese lugar de incomprensible oscuridad viene a ponerse la fe: sólo allí donde estamos dispuestos a entregar a Dios y confiarle el futuro de la propia vida (nuestros hijos) adquiere su sentido la existencia, brota ya la historia (cf. Gn 22).

• *Dios de la tierra, Dios del pueblo.* Más allá de las lecturas intimistas, existenciales, de Abrahán, debemos recordar y mantener su gesto de hombre en busca de la tierra para el pueblo. Media humanidad sigue buscando todavía: desde los suburbios de las ciudades donde están los marginados de la burguesía o del sistema, millones de personas buscan todavía la tierra de la libertad y plenitud humana donde puedan vivir de una manera digna, solidaria. Con Abrahán caminan, con Abrahán padecen y esperan millones de pobres todavía.

LECTURAS

- *En plano de crítica bíblica,* además de comentarios al Génesis:

R. Clements, *Abraham and David.* SCM, London 1967.

R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* I-II. Cristiandad, Madrid 1975.

A. González, *Abrahán, padre de los creyentes.* Taurus, Madrid 1963.

J. Lécuyer, *Nuestro Padre Abrahán.* Rialp, Madrid 1955.

N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Genesis 15.* SBS, Stuttgart 1967.

M. Oliva, *Jacob en Betel. Visión y voto. Gen 28, 10-22.* San Jerónimo, Valencia 1975.

H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum AT.* Kaiser, München 1965, 345-373.

- *En plano filosófico-teológico*

S. Kierkegaard, *Temor y temblor.* Buenos Aires 1968.

E. Levinas, *Totalidad e infinito.* Sígueme, Salamanca 1977; *El otro modo de ser o más allá de la esencia.* Sígueme, Salamanca 1987.

U. Vázquez M., *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas.* UP Comillas, Madrid 1982, 176-191.

- *El tema de la tierra y sus promesas*

W. Brueggemann, *The Land.* Fortress, Philadelphia 1977.

W. D. Davies, *The Gospel and the Land.* U. California, Berkeley Ca. 1974.

A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra.* Sígueme, Salamanca 1982.

X. Pikaza, *La Biblia y la teología de la historia. Tierra y promesa de Dios.* FAX, Madrid 1972.

R. Michaud, *Los patriarcas.* Verbo Divino, Estella 1976.

10

Exodo: libertad, principio de la historia

INTRODUCCION

Como hemos indicado, la tierra y el pueblo están en el principio de la historia. Pero falta todavía otro elemento: la libertad. Así lo indican de manera ejemplar los relatos del éxodo.

Antes de la liberación (del éxodo) no había historia. Puede haber promesas, entendidas como una esperanza, anhelo de los hombres que pretenden conseguir autonomía, experiencia y esperanza de una plenitud futura (patriarcas). También puede existir esclavitud, interpretada como situación contraria a los derechos del hombre, a la verdad y dignidad del pueblo (hebreos en Egipto). Pero no existe todavía historia, que se gesta solamente donde un pueblo asume su destino y superando las dificultades se encamina hacia su propia libertad.

En esta perspectiva, descubrimos que los pueblos no surgen de manera espontánea, como realidades ya perfectas, por generación natural. Tampoco brotan de manera mítica, por obra y voluntad de dioses superiores que así expresan su poder o su presencia. Ciertamente, un pueblo nace, en perspectiva bíblica, por medio de la ayuda de su Dios; pero, al mismo tiempo, nace de su propio esfuerzo, en un camino de ruptura y de liberación que ahora exponemos de manera más extensa.

Por eso, lo que aúna y configura a un pueblo no es la raza interpretada en forma biológica, a través de caracteres hereditarios; nada nos permite indicar que los hebreos fueran racialmente distintos de otros pueblos del contorno. Tampoco son determinantes los factores culturales en sentido general; ciertamente influyen lengua compartida y tradiciones de trabajo, pero son todavía insuficientes; los hebreos no tenían lengua propia ni tampoco tradiciones laborales exclusivas. Finalmente, los factores económicos tampoco son fundamentantes: un pueblo es mucho más que un mercado común, más que un espacio de transacciones comerciales.

Entonces, ¿cómo nace un pueblo? En este plano existen diversas experiencias, pero nosotros los cristianos asumimos como primordial la de Israel. Los hebreos nacen como pueblo porque sufren en común y porque, en forma compartida, asumen un camino de liberación. Se vuelven pueblo porque, en forma muy profunda, quieren serlo en gesto de existencia compartida. No se vinculan por necesidad biológica, ni por instinto de supervivencia, pues podían seguir siendo esclavos en Egipto. Se vinculan porque quieren ensayar el riesgo de una vida en libertad, abierta hacia el futuro de Dios y de la propia plenitud humana.

EXPOSICION

En el principio de la historia israelita está el surgimiento mismo del pueblo (laogénesis). Todo el AT se ha fraguado a partir de esta experiencia, que resuena de manera especial en su ley o Pentateuco. Difícilmente puede exagerarse la importancia de este dato: a lo largo de mil años (desde el XII al II a. C.), meditando acerca de su puesto sobre el mundo, los israelitas han tornado siempre hacia su origen: reformulan los momentos de su éxodo de Egipto y desde allí deducen sus leyes de carácter nacional y religioso. De esa forma, el pueblo israelita se ha encontrado a sí mismo en permanente situación de nacimiento.

En esa gran tarea de reinterpretación pueden distinguirse varios momentos principales: tradiciones antiguas, transmitidas de manera oral (s. XII-XI), primeras formulaciones escritas (en J y E, s. X-IX), reformulaciones de tipo moralista y cúltico (Dt y P, s. VII-V) y fijación unitaria del Pentateuco (s. IV). Con esta ley o Pentateuco queda constituido el pueblo israelita: conoce sus principios (Génesis), asume y perpetúa los momentos de su nacimiento (Exodo), fija sus leyes (Levítico, Números, Deuteronomio).

La esencia de Israel se constituye en esta larga marcha o trauma germinal que lleva de la esclavitud egipcia (final del Gn, principio del Ex) a las puertas de la tierra prometida (final del Dt). Por eso, en su visión más honda o «ley de vida» el pueblo no termina de nacer, está naciendo: cuando proclaman el éxodo o celebran la fiesta de la pascua, los hebreos se descubren todavía en situación de nacimiento, amenazados por el mundo y sostenidos por su Dios, en un camino abierto hacia el futuro. La voluntad de asumir ese camino y de tender hacia el futuro de la revelación de Dios es lo que funda al pueblo.

En las notas que ahora siguen no podemos recorrer todos los pasos de ese surgimiento, ni distinguimos los niveles de la tradición y redacción del texto (J, E, P). Los asumimos como están, en su forma actual, y destacamos doce aspectos o motivos que son, a nuestro juicio, más actuales e importantes:

1. Esclavitud como punto de partida

Cuando miran hacia atrás, en el comienzo de su historia, los hebreos se descubren siervos, esclavos en Egipto. La investigación crítica moderna nos enseña que sufrieron también otras servidumbres: fueron campesinos explotados bajo las ciudades cananeas, soldados mercenarios sin derecho, pastores transhumantes condenados a vagar como mendigos en el borde de la tierra cultivada... Estos y otros grupos de personas marginadas, unas veces fuera de la ley, otras aplastadas por la ley del prepotente, formaban los «hapiru», parientes de aquellos que la biblia llama hebreos.

La nota principal de los hapiru-hebreos fue la esclavitud: se hallaban sometidos bajo el yugo de estados y ciudades bien organizadas, de Egipto o los pequeños reinos cananeos. Viviendo en circunstancias diferentes, se hallaban vinculados por una misma experiencia de opresión, que la memoria israelita ha condensado al referirse a Egipto. La ciudad injusta de este mundo se eleva sobre el dolor de los siervos:

> Los egipcios nombraron capataces que los explotaban como cargadores en la construcción de las ciudades-granero de Pitón y de Ramsés... Les impusieron trabajos duros, les amargaron con dura esclavitud (Ex 1, 11-14).

2. Dios, poder de libertad

Conforme a los principios de este mundo, los esclavos nunca pueden alcanzar su libertad: no tienen poder para lograrla, porque todos los poderes pertenecen a los opresores, dueños del dinero y de las armas. Sin embargo, los hebreos oprimidos tienen algo más valioso: el grito de dolor que se abre al cielo, la conciencia de su propia dignidad como personas:

> Los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a Dios. Dios escuchó sus quejas y se acordó del pacto hecho con Abrahán, Isaac y Jacob. Y viendo a los israelitas, se interesó por ellos (Ex 2, 24-25).

La opresión es más que un dato sociológico: es problema que afecta al mismo Dios y pone en mar-

cha una experiencia religiosa. También los egipcios eran hombres religiosos, como bien sabemos: ofrecían sacrificios, se creían destinados por Dios para actuar como señores de la tierra. Por eso oprimían por deber sagrado, por motivos de conciencia. Pues bien, en contra de eso, la Escritura nos advierte que el auténtico Dios no se halla nunca en favor de la opresión. Es Dios de la promesa y la verdad, es el que «mira la opresión del pueblo, escucha sus lamentos» (cf. Ex 2, 7-8). Ellos, los esclavos, oprimidos sobre el mundo, tienen un poder más alto: Dios mismo actúa en su camino de liberación.

3. Los libertadores: Moisés y Aarón

Sujeto de la historia es, en sentido general, el pueblo que padece la opresión y busca el modo de romperla. Pero el pueblo necesita de unos líderes o jefes carismáticos que asuman la dirección de la tarea, que la animen y dirijan con su propia vida. Normalmente, los líderes son hombres de frontera, vinculados a los oprimidos por familia o tradición, pero capaces de triunfar con los opresores. Entre ellos, el más grande fue Moisés. La historia le recuerda como «hebreo», esclavo por su nacimiento. Pero fue educado como egipcio, en la familia del gran rey (Ex 2, 1-10). Pues bien, un día «recuerda su origen», visita a sus hermanos oprimidos y así inicia un camino de entrega y liderazgo que le lleva al primer fracaso en el desierto (cf. Ex 2, 11-25). Sólo allí, purificado en su opción y despojado de todos sus deseos egoístas, escucha la voz de Dios que le confía:

> Vete. Yo te envío al faraón,
> para que saques a mi pueblo de Egipto (Ex 2, 10).

Esa tarea de Moisés, libertador, será absorbente: desde ahora, ya no tiene más familia que su pueblo ni más vida que la ofrenda en favor de los esclavos. Es más, para ejercer su liderazgo, ha de actuar en compañía. Por eso acoge al «sacerdote» Aarón, su «hermano», hombre capaz de letras y discursos. Unidos ambos, el político arriesgado (Moisés) y el funcionario prudente (Aarón), guiarán al pueblo (cf. Ex 4). Ciertos movimientos eclesiales han querido ver en la pareja Moisés-Aarón el signo de la unidad

de clérigos y laicos. Creo que la biblia no ha pensado en esa perspectiva; pero, en caso de haberlo hecho, habría dado prioridad al laico (Moisés) sobre el sacerdote (Aarón).

4. Concientización. Compromiso del pueblo

El ideal de libertad no se realiza por la fuerza: no podemos imponerla, ni instalarla por decreto en las conciencias de los hombres. Por eso, Moisés y Aarón, libertadores, deben mentalizar y disponer al pueblo:

> Fueron y reunieron a los representantes de Israel. Aarón repitió todo lo que el Señor había dicho a Moisés y éste realizó los signos ante el pueblo. El pueblo creyó y, al oír que el Señor se ocupaba de los israelitas..., se inclinaron y adoraron (Ex 4, 29-31).

En un primer momento, puede parecer que este proceso es fácil: los hebreos, oprimidos, buscan libertad y están dispuestos a todo por lograrla. Pues bien, de una manera general, eso no es cierto. Lo que el pueblo quiere es libertad externa y fácil, un camino de liberación que se realice como por milagro, sin dificultades ni fatigas. Pero las dificultades surgen y, de alguna forma, son imprescindibles para que la libertad resulte auténtica. Por eso, la tarea mentalizadora más profunda empieza cuando surgen los problemas (cf. Ex 5).

5. Endurecimiento del faraón

El camino de la libertad no afecta sólo a los hebreos, oprimidos: su nueva iniciativa incide en el tejido de poderes e intereses de la sociedad establecida. Allí donde los oprimidos quieren romper el yugo y realizar su propia historia, el faraón y sus poderes (económicos, políticos, guerreros) reaccionan: pretenden mantener el orden que ellos mismos han impuesto para su provecho propio. Por eso, la primera reacción consiste en reforzar la esclavitud, utilizando medidas policiales: piensan que el problema es de carácter terrorista y quieren resolverlo por la fuerza (Ex 5, 4-13).

Significativamente, la Escritura muestra que ese endurecimiento del faraón es obra de Dios: en la propia ceguera del poder está su ruina. Los opresores piensan con la fuerza y la utilizan de una forma progresiva, como si ella fuera la razón del mundo. De ese modo se ciegan a sí mismos y pierden la razón, repartiendo manotazos de ciego contra un pueblo que no saben entender y que se va escapando de sus manos. Este proceso de endurecimiento y autodestrucción del faraón pertenece al misterio, es decir, al camino del éxodo. Así lo ha visto repetidamente la Escritura (cf. Ex 7, 3; 8, 11.15.28; 9, 12; 10, 20; 11, 9).

6. Las plagas, autodestrucción de los perseguidores

Ciego a las urgencias de la libertad, el poder se desmorona, convertido en una especie de fantasma de sí mismo. La Escritura ha presentado ese proceso de quiebra y de caída del poder utilizando el esquema literario de las plagas. Allí donde ese poder se ha clausurado, buscándose a sí mismo, sin pensar en la verdad del hombre, el ser mismo del mundo parece que se quiebra: se ensangrece el río, se multiplican las ranas, invaden el espacio los mosquitos, llegan como nubes los moscones, se desencadena la peste, se propagan las heridas, ruge la tormenta y la langosta devora las cosechas... (Ex 7, 14-10, 20).

La biblia va mostrando el crecimiento de las plagas como un signo de la lucha entre el poder del hombre (faraón) y la presencia de Dios. Todos los intentos del faraón, que quiere autodivinizarse, chocan con los límites de una naturaleza que le cierra en sus rasgos de dureza y de violencia. Allí donde alguien quiere hacerse faraón y destruir la libertad abierta hacia la vida queda en manos de la muerte y del terror del mundo.

El Exodo ha mostrado este misterio de las plagas (llagas de la finitud) en un lenguaje mítico-simbólico, empleando temas conocidos en la historia y religión de Egipto. Siglos más tarde, Sab 17-18 ha reasumido el mismo tema, probablemente desde Egipto, explicitando en forma antropológica impe-

cable las dos últimas plagas: oscuridad y muerte de los primogénitos. El hombre que se quiere convertir en Dios se queda ciego ante la vida; los tiranos siempre matan a sus hijos, pues no pueden transmitir la vida en gratuidad sobre la tierra.

7. La pascua, fiesta de los oprimidos

En un famoso salmo del destierro, los cautivos de Sión se niegan a entonar un himno mientras dure el cautiverio: «¡Cómo cantar un canto al Señor en tierra extranjera!» (Sal 137, 4). Pues bien, conforme al Exodo, estando todavía en tierra esclavizada, los hebreos se juntaron ante Dios para celebrar la fiesta del cordero:

> Así lo comeréis: la cintura ceñida, las sandalias en los pies, un bastón en la mano. Y os lo comeréis a toda prisa, porque es pascua del Señor. Esta noche atravesaré todo el territorio egipcio, dando muerte a todos sus primogénitos... La sangre (del cordero sacrificado...) será vuestra contraseña (Ex 12, 11-14).

Los oprimidos celebran ya su fiesta. Están seguros del paso de Dios: en sus manos colocan su existencia. De esta forma, indican que la libertad no es solamente una tarea que se logra a través de los esfuerzos de la historia. Es don de gracia y en forma gratuita y misteriosa debe recibirse. Por eso, reunidos en la casa, celebran ya la libertad, mientras perecen los varones primogénitos del mundo. Difícilmente puede hallarse un signo más intenso: entre las ruinas de una ciudad que se destruye y ya no tiene más que llanto por sus muertos, los hebreos del subsuelo empiezan a cantar y celebrar su fiesta (Ex 12-13).

8. La pascua, salida de los liberados

Hay un momento en que la decisión resulta inevitable. Es el momento de ruptura. Externamente sigue dominando la violencia, pero ya empieza a clarear el cambio. Entonces resulta necesaria la decisión y nadie puede asumirla por nosotros: ni los ángeles del cielo, ni los astros, ni siquiera el mismo Dios excelso. Dios nos encamina, nos promete su

asistencia, pero luego quiere que nosotros mismos asumamos nuestro riesgo y decidamos:

> Di a los israelitas que avancen. Tú alza la vara y extiende la mano sobre el mar y se abrirá en dos, de modo que los israelitas puedan atravesarlo a pie enjuto... Y Moisés extendió la mano sobre el mar: el Señor hizo retirarse el mar con un fuerte viento de levante que sopló toda la noche... Y los israelitas lo pasaron a pie enjuto (Ex 14, 16.21-22).

Sólo cuando empezamos a avanzar, envía Dios su viento y seca el agua de los mares. De esa forma muestra que la libertad es don que sobrepasa nuestras fuerzas: nosotros la buscamos y es ella la que viene a nuestro encuentro, destruyendo las murallas y los mares que cerraban el camino. Mirando las cosas desde el mundo, puede parecer que esa actuación del Dios de libertad es demasiado cara y destructora: ha de matar a los egipcios. Pues bien, por todo lo antes dicho, sabemos que no es Dios el que aniquila a los egipcios; ellos mismos son los que se matan bajo el mar del propio orgullo y prepotencia; los que quieren destruir a los demás se autodestruyen, en un tipo de «talión» sacral que sólo Jesucristo ha superado con su muerte (cf. Ex 14).

9. Pascua, himno de agradecimiento

La experiencia de la libertad es fuente de misterio. No es una conquista que nosotros podemos asumir como producto de las propias fuerzas; no es el resultado de un cálculo estratégico, ni simple consecuencia del destino o de la suerte. Es don de Dios, principio de nuevo nacimiento. Por eso, situados ante el mar de la existencia nueva, repetimos el canto de María, la profetisa:

> Cantad al Señor, sublime es su victoria:
> caballos y carros ha arrojado en el mar (Ex 15, 21).

A partir de aquí, ha crecido el canto que se atribuye a Moisés, caudillo de los libertadores. Es un himno que utiliza fuertes metáforas marciales: «El Señor es un guerrero, su nombre es el Señor» (Ex 15, 3). Así lo ha recordado otro gran canto de batalla y nacimiento: «El Señor da la muerte y la vida,

hunde en el abismo y levanta» (1 Sm 2, 6). La experiencia de liberación se ha explicitado ya como principio de existencia: ahora caminan los fieles del Señor y van pasando hacia la tierra donde pueden celebrar su nacimiento (cf. Ex 15, 16-17). Sin esta vivencia original de gracia, la liberación carece de sentido; sin este canto estremecido de gozo y gratitud, no existe redención para los hombres (cf. Ex 15, 1-21).

10. Camino en el desierto: tarea de la libertad

Cuando termina el eco de los cantos, llega la exigencia del camino. El problema no son los opresores, que han quedado atrás, hundidos en el mar o destruidos en su misma prepotencia ciega. El problema son los liberados que ahora deben inventar su propia marcha en actitud de gracia, en solidaridad compartida y valentía. Antes era fácil: bastaba resistir o responder en contra. Ahora es preciso inventar la libertad, aprendiendo a caminar de forma nueva, en el desierto.

Esta experiencia de la dificultad del camino ha quedado de tal forma grabada en la conciencia de los nuevos liberados que, a partir de ella, han escrito todo el Pentateuco: desde el primer paso en la tierra de los liberados (cf. Ex 16-17), a través de los recuerdos que conserva el libro de los Números (cf. 13-17), al final de los sermones del Dt (cf. 27-28), ese camino se concibe como una tarea difícil, siempre nueva. Parecía más sencillo vivir siendo cautivos, en el tiempo de la lucha contra el faraón. Pero ahora que el camino es nuestro y nuestra la responsabilidad de convertirnos en pueblo de hombres libres, los problemas resultan superiores. Precisamente aquí nos sigue situando el Pentateuco.

11. Dios en el camino: teofanía de la libertad

Sobre la dureza de la marcha ha situado el Pentateuco la experiencia de Dios o teofanía. Este es el Dios que hablaba con Moisés: «Soy el que soy...; yo te envío para que liberes a mi pueblo» (Ex 3, 10.14). Ahora aparece como fuego y palabra de ley en la

montaña (cf. Ex 19, 16-20; 20, 1-17), mostrándose cercano y misterioso, clemente y justiciero (cf. Ex 33-34). Así se compromete a caminar en medio de su pueblo, haciendo con los suyos la experiencia de la libertad (cf. Ex 33, 15-17):

> La nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó el santuario... Cuando la nube se alzaba del santuario, los israelitas levantaban el campamento, en todas las etapas. Pero cuando la nube no se alzaba, los israelitas esperaban hasta que se alzase. De día la nube del Señor se posaba sobre el santuario y de noche el fuego, en todas sus etapas, a la vista de toda la casa de Israel (cf. Ex 40, 34-38; Nm 9, 15-23).

En el camino de la libertad se va manifestando Dios en Israel, camina con los suyos a la tierra donde vienen a cumplirse las promesas. No sacraliza Dios el orden establecido, ni se expresa como fuerza que domina desde arriba sobre el pueblo. El Dios de los hebreos liberados, que culminará su acción en Jesucristo, sigue caminando con aquellos que sufren y buscan libertad.

12. Dios del pacto: ley en el camino

En esta perspectiva se sitúa la experiencia fundante de la alianza, como un compromiso en el que Dios y el pueblo se vinculan para siempre. Alianza es comunión de seres libres, de personas que se reconocen mutuamente. El Dios del éxodo no quiere imponerse sobre el pueblo. Le ha sacado de los dioses falsos, de la esclavitud en que vivía, para hacerle comunión de liberados (cf. Ex 19, 4-6). Por eso, ya no puede doblegar la vida y obra de sus fieles, sino que coopera con ellos:

> Moisés bajó (de la montaña) y presentó ante el pueblo todo lo que Dios había dicho. El pueblo respondió: «Haremos todo lo que dice el Señor».
>
> Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor (decálogo de Ex 20, 1-17) y levantó un altar a la falda del monte... Mandó ofrecer los holocaustos... Después tomó la mitad de la sangre y la echó en el recipiente; con la otra mitad, roció al altar. Tomó el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: «Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos».
>
> Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella

al pueblo diciendo: «Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros, a tenor de todas estas cláusulas» (Ex 24, 3-8).

Así fue la ceremonia oficial del nacimiento israelita. Dios no pacta con esclavos, no impone su ley sobre oprimidos. Sólo cuando el pueblo alcanza ya la madurez y puede responderle libremente, Dios le pide una respuesta. Ambos se encuentran frente a frente, cara a cara en el camino. Como mediador entre las partes, hallamos a Moisés: sube a la montaña de Dios, baja hasta el valle de Israel y allí, con sangre de animales muertos, ratifica el gesto de la alianza. En esa sangre se vinculan Dios (representado en el altar) y el pueblo que responde con su compromiso de obediencia.

ILUSTRACION: LOS PLANOS DE LA PASCUA

• *Rito de pastores* transhumantes protoisraelitas que, al comienzo del verano, dejan sus estepas, ya sin pasto, para trasladarse a tierra de cultivos y pastar con el rebaño sobre el campo ya recolectado. Un camino semejante lo realizan todavía pastores de merinas de Castilla. Pues bien, en el momento de la partida, para conjurar los riesgos y ahuyentar a los espíritus adversos, los pastores preisraelitas sacrificaban un cordero, como rito apotropaico. Esta es la experiencia que subyace en Ex 12, 21-24.

• *Rito agrícola* que parece reflejarse en Jos 5, 10-12. Los pequeños campesinos protoisraelitas, que dominan ciertas zonas montañosas de Canaán, venían cada año al santuario de Guilgal para compartir el primer pan de la cosecha (los ázimos) y celebrar su presencia en Palestina. Era una fiesta de agradecimiento (por la cosecha) y de esperanza, pues tenían la certeza de que un día llegarían a tomar toda la tierra. Desde ese fondo se puede reinterpretar Ex 12, 15-20.

• *Recuerdo del éxodo.* En un momento determinado, las dos fiestas (de pastores y agricultores) se vinculan desde el fondo de la gran liberación de Egipto. Los pastores transhumantes, que rehacen su camino de miedo cada año, se sienten identificados con los hebreos que salen de Egipto para alcanzar su liber-

tad. Lo mismo sucede a los pequeños agricultores de los ázimos que esperan convertirse un día en dueños de la tierra. De esa forma, las dos fiestas se vinculan e historifican: el verdadero Dios, Dios de pastores oprimidos y de agricultores pobres, se explicita ya como el Señor Yahvé de los esclavos liberados. Por eso siguen celebrando por generaciones la fiesta de su libertad, con el cordero y con los ázimos. No son pastores ni labriegos pobres como antes; son israelitas asentados en la tierra, pero desde el fondo de su nueva situación se identifican con los viejos hebreos oprimidos de Egipto. Por eso celebran con ella la fiesta del recuerdo de la libertad y la esperanza del futuro.

PROFUNDIZACION: EXODO, LIBERTAD Y LIBERACION

El tema de la libertad, que aquí exponemos empleando el simbolismo del éxodo, nos lleva al centro mismo de la controversia filosófico-teológica que actualmente interesa al conjunto de la iglesia, como muestra el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* (1986). Allí se ha definido la liberación como «el conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de la auténtica libertad humana» (n. 31). Esas condiciones quedan de algún modo fijadas en el éxodo. Lo que debe precisarse en su actualización político-económica:

> La libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio. La viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la libertad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación que atormentan al mundo actual (n. 1).

Los doce puntos de nuestro comentario al Exodo se han movido en un plano religioso antiguo: señalan las etapas del camino y los momentos de un proceso que el texto ha recordado en clave de presencia sacral. Pues bien, ahora habría que traducirlos y aplicarlos al plano de nuestras condiciones económico-sociales, como presupone el mismo documento. Así podríamos trazar los dos niveles de lectura del Exodo:

• *Nivel de identificación interior.* El Exodo es libro de lectura religiosa, en clave de apertura hacia el misterio de Dios que nos hace caminar a su montaña santa, después de haber quebrado las barreras de nuestra propia esclavitud personal, ideológica.

• *Nivel de actuación social.* Ciertamente, el Exodo no es un libro de política, ni clave de guerrilla, pero ofrece unos análisis de la opresión y unos esquemas de actuación liberadores que siguen siendo muy importantes. Por eso deben traducirse y aplicarse en nuestro tiempo, a la luz de Jesucristo, como guía en el camino de liberación de los pueblos oprimidos.

APLICACION: ESPIRITUALIDAD DEL EXODO

• *Algunos movimientos de liberación* parecen entender el Exodo en un plano fundamentalmente político, calcando el viejo texto sobre el nuevo mapa de la esclavitud y lucha social, en América Latina. Desde el libro mismo de la biblia trazan estrategias de liberación donde el aspecto religioso se traduce en técnicas concretas de movilización social, cultural y (a veces) militar de los oprimidos.

• *Algunos movimientos neocatecumenales* interpretan el Exodo de un modo ritualista: la esclavitud de los hebreos pierde su carácter social y se convierte en signo de pecado; Moisés es una especie de iluminador de conciencias que actúa con la ayuda de Aarón, el sacerdote. A partir de eso, el camino de liberación viene a expresarse en forma de fiesta pascual, reasumida en la eucaristía cristiana que celebran un pequeño grupo de iniciados.

• *Por eso, preguntamos: ¿cómo actualizar el Exodo?* Las dos formas son buenas, la actualización sacral y la liberación política, pero las dos tienen que estar fundamentadas en el nuevo surgimiento de la «iglesia», un pueblo que se sienta comprometido en la experiencia de la vida como gracia y comunión fraterna; las dos tienen que unirse, de manera que el análisis social y la vivencia iniciática se injerten una en otra y se fecunden nuevamente.

LECTURAS

- *Crítica bíblica*, además de comentarios a Ex y Teologías del AT:

  G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Exodo.* FAX, Madrid 1969.
  S. Carrillo, *El cántico de Moisés.* CSIC, Madrid 1970.
  J. L 'Hour, *La morale de L'Alliance.* Gabalda, Paris 1966.
  G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the ANE.* Pittsburg 1955.
  J. Plastaras, *Il Dio dell'Esodo.* Marietti, Torino 1977.

- *Una visión de Moisés*, desde diversas perspectivas:

  M. Buber, *Mosè.* Marietti, Casale M. 1983.
  S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras.* Biblioteca Nueva, Madrid 1975.

A. Neher, *Moisés y la vocación judía.* Aguilar, Madrid 1962.
Varios, *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Ex 3, 14.* Cerf, Paris 1986.

- *Actualización del Exodo*

G. Gutiérrez, *Teología de la liberación.* Sígueme, Salamanca 1972, 201-211; *La fuerza histórica de los pobres.* Sígueme, Salamanca 1982, 13-22.
J. P. Miranda, *Marx y la Biblia.* Sígueme, Salamanca 1972, 57-133.
E. Otto y T. Schramm, *Fiesta y gozo.* Sígueme, Salamanca 1983.
W. Eichrodt, *Teología del AT*, I-II. Cristiandad, Madrid 1975.

11

Conquista de la tierra: libertad y estado

INTRODUCCION

La tradición predominante en la Escritura ha presentado un esquema simple y progresivo: liberadas de Egipto y tras vagar cuarenta años por el Sinaí, las tribus de Israel penetran de manera violenta y unitaria en Palestina, dirigidas por Josué; siguen unos años de inestabilidad y desunión, con la amenaza de enemigos exteriores, en el tiempo de los jueces; más tarde, hacia el 1000 a. C., tras el breve ensayo de Saúl, el rey David instaura la monarquía israelita, que perdura, unida o dividida, a través de varios siglos. Parece así que el mismo Dios avala la conquista militar violenta y se refleja en el poder de los monarcas victoriosos: David y los que siguen su reinado serán revelación de Dios sobre la tierra.

Esta imagen oficial de los sucesos tiene ciertamente su valor y como tal debe aceptarse, pero otros datos de la misma biblia, interpretados desde su trasfondo histórico-literario, exigen matizarla. Hoy sabemos que el libro de los Jue transmite unos recuerdos que no encajan con la perspectiva de Jos; lo mismo pasa con otros elementos que encontramos dispersos por los libros de Nm y 1-2 Sm. Esto nos obliga a presentar una visión algo distinta de la primitiva historia israelita, centrada en estos motivos: experiencia de Dios, libertad de las tribus, unificación del estado. Presentado de manera simplista, nuestro esquema es éste:

- *Israel vive unos siglos de libertad sin estado,* entre el XIII y el XI a. C., en eso que llamamos el tiempo de los jueces. Las tribus de hombres libres, que se van formando a partir de los «hapiru», crean estructuras autogestionarias de colaboración, comunicación y defensa, fundadas en Yahvé, que es Dios de libertad.

- *El estado surge, en forma de monarquía, para proteger la libertad* de las tribus, amenazada por el militarismo imperialista de los filisteos. Contra la violencia del poder externo se construye un estado central que tiende a convertirse en principio de unidad para las tribus (desde el 1020 a. C.).

- *El estado mismo se vuelve enemigo de la libertad,* como se puede advertir ya en Salomón (965-928 a.C.) y de manera más intensa en los que siguen como reyes de Israel y de Judá, suscitando las voces de protesta de la profecía.

Las reflexiones que siguen se fijan en los dos primeros momentos de este esquema. De la profecía y de su crítica en contra del estado hablaremos en temas sucesivos.

EXPOSICION

Tratamos ante todo de la organización y estructura social que van formando los hombres liberados, es decir, los que de un modo u otro se presentan como sucesores de los que vivieron el éxodo de Egipto. ¿Cómo llegan a la tierra palestina? ¿Cómo la conquistan y organizan allí su libertad, bajo la guía de Yahvé, a quien veneran como promotor de su camino? Tres son las respuestas principales que se han dado a estas preguntas.

1. Invasión pacífica

Parece que el pueblo de Israel se fue formando a partir de grupos que llegaron de manera pacífica y progresiva a Palestina. Estos grupos se encontraban vinculados a diversas tradiciones patriarcales, ligadas a los nombres de Abrahán, Isaac y Jacob; su recuerdo se conserva en torno a los diversos santuarios (Hebrón, Betel, Berseba, etc.) donde se decía que Dios había prometido la tierra a esos patriarcas. A partir de aquí, muchos investigadores y exegetas de la primera mitad del siglo XX han interpretado el surgimiento de Israel como consecuencia de una emigración pacífica de nómadas que, llegando del desierto, ocuparon los huecos montañosos y pobres de la tierra, hasta venir a convertirse en dueños de ella.

Más que nómadas debieran llamarse seminómadas, pastores transhumantes que, entre el XVII y XII a. C., iban dejando las estepas del este y del noreste para establecerse de un modo pacífico en la zona montañosa del entorno de Siquén, en las colinas semidesérticas de Judá o en los altos de Galilea. Más que choque armado, hubo un proceso de sedentarización pacífica. Los nuevos habitantes respetaban las zonas de la costa y la llanura, dominadas por ciudades cananeas, tributarias de Egipto, organizadas de manera autoritaria, feudal, militarizada. Existió de esta manera una simbiosis que pudo mantenerse por algunos siglos: los estados cananeos ejercían una especie de control sobre los nuevos habitantes de la zona montañosa.

Esta situación duró hasta el final del tiempo de

los jueces (a mediados del siglo XI a. C.). En un momento determinado, tras el derrumbamiento sociopolítico de los estados cananeos y bajo la presión militar de los filisteos, la situación cambió drásticamente: los israelitas de la montaña, que formaban la mayoría más concientizada y creadora de la población, lograron controlar toda la tierra palestina, formando así su propio estado con Saúl, hacia el 1020 a. C.

Pienso que esta perspectiva, que se apoya en datos de Jue y 1 Sm, contiene muchos elementos positivos, pero en ella quedan otros aspectos poco claros: hay que explicar la conciencia y vocación guerrera de algunos grupos de israelitas; también hay que fijar su forma de influir en los antiguos habitantes de la tierra, integrándolos en eso que podríamos llamar la «revolución yahvista».

2. Conquista guerrera

La segunda visión ha presupuesto que los guerreros de Israel, concientizados e integrados como grupo militar, conquistaron de manera rápida y violenta la tierra palestina. Es la postura que está al fondo de Jos 1-12 y que ha influido en los libros posteriores de la biblia. Ella presupone que los israelitas se encontraban ya formados como pueblo en el desierto; por eso, como pueblo unido y bien armado, conquistaron el país de las promesas y, matando a sus antiguos habitantes, repartieron a cordel sus tierras (cf. Jos 13-22).

Tomada en su conjunto, esta visión resulta históricamente equivocada: ni existió Israel como pueblo unificado antes de su entrada en Palestina, ni los hebreos conquistaron la tierra en una gran campaña militar. Esta perspectiva se ha formado como tesis de carácter teológico tardío, para destacar la providencia de Yahvé y la unión original de todo el pueblo, en línea deuteronomista, es decir, después del VI a. C. Sin embargo, al fondo de ella se transmite un auténtico recuerdo de la historia: entre los grupos que formaron la unidad israelita había uno distinto, dotado de rasgos militares. Los miembros de este grupo no parecen pacíficos pastores transhumantes ni sencillos campesinos marginales, so-

metidos al control de las ciudades cananeas. Este grupo tiene una conciencia peculiar de su poder y lo explicita en textos como Dt 7 y 20, 11-18; Ex 23, 20-33; 34, 10s; Jue 2, 1-5.

En todos estos casos parece reflejarse un mismo pacto de conquista: Dios se compromete a introducir al grupo armado hasta la tierra palestina, destruyendo allí a los pueblos que la habitan. Esa ayuda de Dios, que se explicita como pacto o juramento, exige una respuesta decidida de sus fieles, que se comprometen a arrasar el culto cananeo, matando a los antiguos habitantes de la tierra:

- He aquí que envío un ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en la tierra que te he preparado.
- Acátale, escucha su voz, no le resistas.
- Si escuchas su voz, haciendo cuanto te digo, seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a tus opresores.

– Cuando marche mi ángel delante de ti y te introduzca en la tierra del amorreo, hitita... que yo exterminaré,
– no adores a sus dioses ni les sirvas... sino que debes destruir sus lugares de culto y derribar sus piedras sagradas;
– servirás a Yahvé y él te bendecirá
(Ex 23, 20-25).

La entrada en Palestina se interpreta aquí a manera de guerra de conquista. Dios mismo es quien combate con sus fieles, enviando su terror y destruyendo (en guerra santa) a los antiguos habitantes de la tierra. Dios dirige a sus devotos en combate a muerte en el que deben matar a los enemigos, destruyendo sus signos religiosos. De esta forma, se establece el «pacto de la guerra», que es promesa y garantía de conquista militar de Palestina (cf. Ex 34, 10-11).

Desde este fondo, que ha influido en todos los libros de la historia israelita, nos parece claro que hubo un grupo de protoisraelitas que vivieron la presencia de Yahvé como señor celoso y guerrero que avalaba la conquista militar de Palestina. Dios mismo combatía en contra de los dioses falsos; de manera semejante debían combatir sus fieles.

3. Revolución popular

Los motivos anteriores tienen su valor. Todo nos lleva a suponer que el pueblo israelita fue formándose a partir de orígenes distintos: de pastores transhumantes que llevaban, verano tras verano, sus ganados a la tierra cultivada; de agricultores que se fueron asentando en zonas montañosas o boscosas, menos habitadas; también hubo pequeños grupos militarizados, con fe más fuerte en Yahvé, Dios de la guerra, que les prometía su asistencia para conquistar la tierra palestina. Estos últimos parecen ser los portadores del recuerdo del éxodo y veneran a Yahvé como a Dios liberador.

Ciertamente, nos movemos sobre un campo donde sólo contamos con hipótesis, pues toda afirmación tajante viene a resultar aventurada. Sin embargo, hay unos datos que parecen estar asegurados: hacia Palestina convergen entre el 1300 y el 1100 a. C. diferentes grupos de personas que consiguen encontrar algo en común y unificarse como pueblo, en contra de la antigua estructura estatalista y feudal de los cananeos. Dos son sus elementos unificadores:

- *La experiencia compartida de marginación:* pastores, agricultores, soldados mercenarios o sin tierra vienen a encontrarse en una misma base: carecen de seguridad, están amenazados.

- *La misma fe religiosa:* intercambiando experiencias sacrales y buscando un camino compartido, estos grupos van descubriendo a Dios como poder de libertad.

No sabemos precisarlo, pero en tiempo relativamente corto, esos grupos marginados fueron desplegando una conciencia compartida de libertad y se fueron desarrollando como pueblo. No aceptaron la estructura feudal de las ciudades cananeas, donde una pequeña cúpula militarizada domina sobre el resto de la población. Tampoco asumieron sus diferencias sociales y económicas. Se fueron estableciendo y consolidando como tribus, es decir, como federaciones autónomas de hombres libres, organizados para la convivencia, vinculados en grupos militares para la defensa.

Esta es la estructura que podemos descubrir al

fondo de Jue y 1 Sm. Los «hebreos» (marginados, esclavos) que se van organizando como israelitas, pueblo del Dios de la libertad, no instauran un rey ni lo necesitan. No delegan el poder en un pequeño grupo militar que impone su voluntad sobre el conjunto. Los mismos hombres libres, organizándose por tribus, crean estructuras de libertad y convivencia que les capacitan para extenderse y triunfar sobre la tierra palestina.

De un modo convencional, pudiéramos decir que ese triunfo de Israel se ha conseguido a través de una «revolución popular»: los componentes marginales de aquella sociedad cananea, violenta, opresora y militarizada, se han ido pasando a la causa de Israel, esto es, a las diversas tribus de hombres libres. Así se van uniendo campesinos pobres, fugitivos de Egipto, pastores transhumantes, restos del proletariado militar (hapiru), etc. Se vinculan para formar una sociedad de tribus, confederadas bajo el signo protector de Yahvé, el Dios de los pobres.

Es así como surgió eso que podríamos llamar el milagro israelita: aquella sociedad que, naciendo de los pobres de la tierra, consiguió organizar su libertad en forma efectiva, humanizante. Esa organización de la libertad, constituida por tribus de hombres libres donde conviven y se ayudan solidariamente personas de origen diferente, es lo que forma el misterio de Israel, es el origen del yahvismo.

4. Ampliación temática. La monarquía

En un momento determinado, a partir del 1050 a. C., se fue haciendo necesaria la monarquía para defender la libertad de las tribus. En ello influyeron ante todo elementos exteriores: varias ciudades de la costa y la llanura palestina, dominadas por los filisteos, se habían organizado en forma de aristocracia militar centralizada. Su poder se fundaba en la eficacia del ejército y el monopolio del hierro (cf. 1 Sm 13, 19-21). Los filisteos amenazaban con tomar y controlar toda la tierra palestina, poniendo en riesgo la supervivencia de las mismas tribus israelitas. Estas, para defenderse, tuvieron que buscar un rey, como caudillo militar que dirigiera efi-

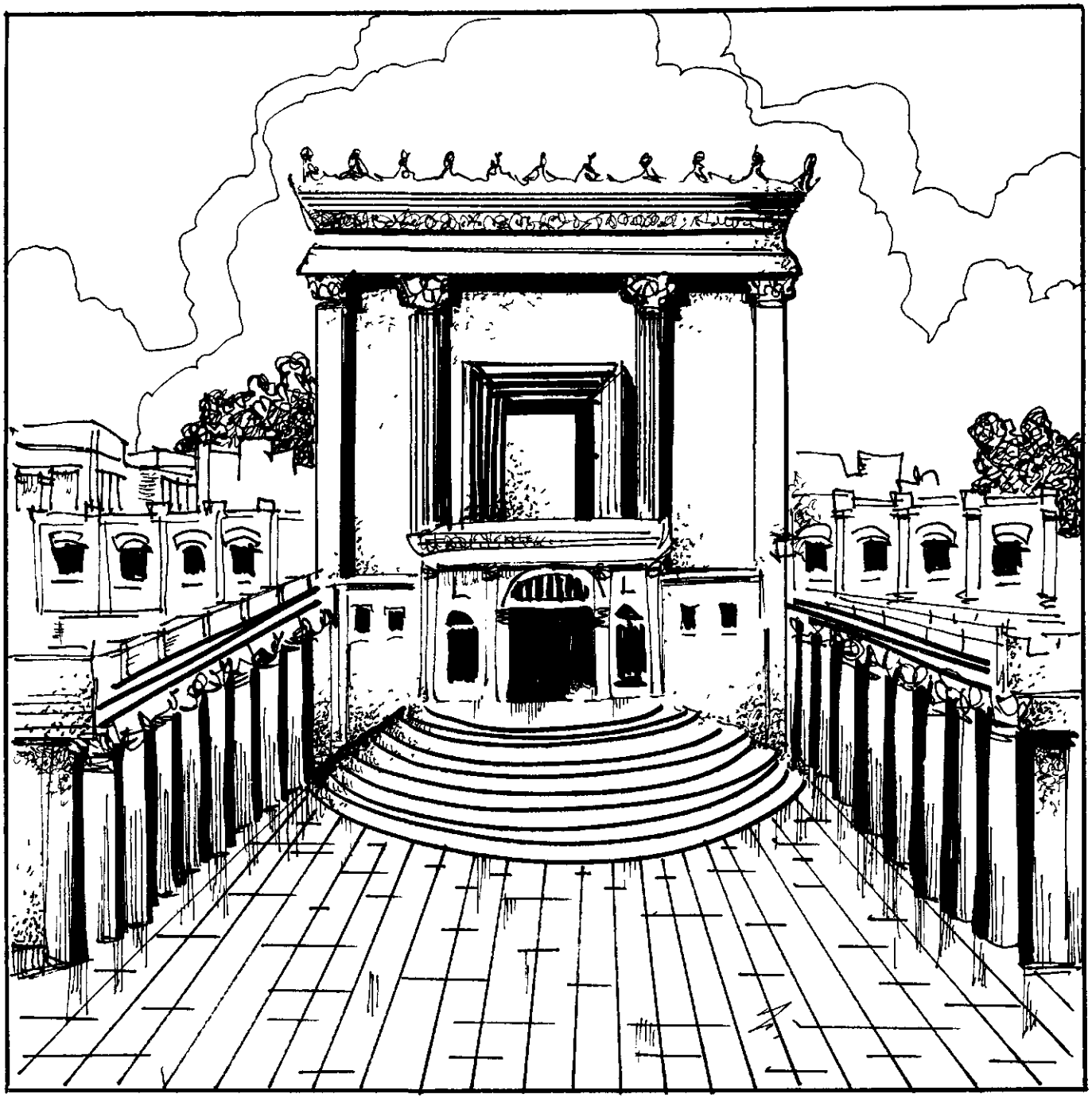
cazmente la lucha. Por testimonios de la biblia misma, sabemos que este intento de fundar la monarquía chocó con resistencias de tipo antropológico, social y religioso. Así lo recuerda el famoso apólogo de Jotán: los árboles del bosque decidieron elegir rey y buscaron sus representantes más valiosos: olivo, higuera y viña. Estos rehusaron el poder apelando a su servicio dentro del conjunto: sólo quien no sirve para nada puede hacerse rey y dominar sobre los otros.

> Entonces dijeron todos a la zarza: ven a ser nuestro rey. Y les dijo la zarza: si de veras queréis ungirme vuestro rey, venid a cobijaros bajo mi sombra, y si no, que salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano (Jue 9, 14-15).

Eso es el rey: zarza parásita, orgullosa, que se jacta y envanece por algo que no es suyo. Así son en Israel los que pretenden asumir la monarquía: usurpan el poder de Dios, que es rey de libertad, el único que puede mantenerse sobre todos, a fin de protegerlos y salvarlos. En cambio, los reyes de este mundo explotan a los pobres al hacerles servidores de sus propios intereses y de palacio. Esto es lo que dice el mismo Dios hablando con Samuel: «No te rechazan a ti, sino a mí; no me quieren por rey» (1 Sm 8, 7). Así lo ha interpretado Samuel cuando presenta los «derechos» del rey:

> Tomará vuestros hijos y los empleará en sus carros y en sus caballos... utilizándolos también para labrar su labrantío... y fabricar sus armas. Tomará a vuestras hijas como servidoras de palacio... Se apoderará de vuestros campos, exigirá además el diezmo de todas vuestras cosas (cf. 1 Sm 8, 11-16).

La organización monárquica suscita divisiones de poder y de dinero que van en contra del Dios de libertad y de la misma libertad del pueblo. A pesar de eso, Israel busca a su rey y lo corona como jefe del ejército, a fin de que combata a los soldados filisteos. En un primer momento de incertidumbre y prueba, gobierna Saúl, más como caudillo militar que como rey con poder centralizado (años 1020-1004 a. C.). Sólo David, soldado profesional y gobernante carismático, guiado por su propia fortuna y animado de gran fe, logra afianzar la monarquía sobre el pueblo (1000-965 a. C.). David fue un condotiero, comandante de soldados mercenarios cere-



teos y peleteos (¿cretenses y filisteos?) (cf. 2 Sm 8, 18; 1, 20). Pero, al mismo tiempo, obraba como verdadero israelita: hizo un pacto con su pueblo (cf. 2 Sm 5, 3) y respetó la estructura y libertades de las tribus (cf. 2 Sm). Por eso, su reinado vino a interpretarse pronto como garantía mesiánica, señal de la presencia de Dios entre las tribus de su pueblo.

Salomón fue diferente. Deja a un lado las antiguas libertades y organiza «racionalmente» un estado unificado, al servicio de su propia economía palaciega. Al mismo tiempo, quiere utilizar para el provecho de su estado los factores religiosos y edifica en su ciudad, Jerusalén, un templo nacional que actúa como lugar de convergencia de las tribus. De esa forma consolida su función en el conjunto de la vida israelita (961 al 931 a. C.). Con esto hemos señalado ya las dos aportaciones fundamentales de la monarquía: función mesiánica del rey y novedad del templo israelita.

La *función mesiánica* parece estar relacionada con el cumplimiento de las viejas promesas patriarcales: con David se han realizado ya las viejas esperanzas, de tal forma que el pueblo israelita puede presentarse como dueño de toda Palestina (cf. Gn 15, 18). Quizá la tradición ha interpretado a David como el auténtico Abrahán que, desde Hebrón, ciudad de las promesas del patriarca, viene a conquistar toda la tierra prometida. En esa línea ha de entenderse el interés que el rey demuestra por el arca, signo de las tradiciones israelitas: quiere construirle en su ciudad un templo (casa), para avalar de esa manera su política (cf. 2 Sm 6). Por medio del profeta, Dios responde que no quiere tener casa; será Dios quien edifique casa (o descendencia) para el rey, como dirá el profeta:

> Yahvé te anuncia que él será quien te edifique a ti una casa. Cuando se cumplan tus días y duermas con tus padres, elevaré a tu descendiente detrás de ti, al que nazca de tu entraña. Afirmaré su trono: seré para él un padre, él será para mí un hijo... De esa forma, tu casa estará firme y será eterno tu reino (2 Sm 7, 10-12.14-16).

No podemos comentar más ese texto convertido pronto en principio de una extensa literatura mesiánica donde se presenta al rey como expresión de Dios sobre la tierra (cf. Sal 89; 132). El pueblo de

hombres libres donde todos actuaban como signo de Dios se ha transformado. Al mismo centro de ese pueblo se alza un hombre diferente: el rey, donde se cruzan y concentran las líneas del conjunto. Sólo en Cristo llegaremos a entender lo que supone esa revelación de Dios por el monarca.

También es nueva la función del *templo*. Antes había santuarios nacionales, lugares de reunión sagrada del conjunto de las tribus, convocadas allí por el recuerdo de los viejos patriarcas o la celebración conjunta de la alianza (Hebrón, Guilgal, Betel, Siquén, etc.). Ahora surge, por encima de ellos, el antiguo lugar santo de Sión, la jebusea, donde convergen los temas primigenios del monte del Señor (cf. Is 14, 12-15; Sal 46; 48) y las nuevas tradiciones del pueblo unificado. De esa forma culmina aquello que podríamos llamar el período fundante de la historia israelita. De ahora en adelante, Dios «habitará» en Sión y actuará por su monarca... Pero de ese proceso y la protesta que suscita en los profetas hablaremos en los temas siguientes.

ILUSTRACION: CRONOLOGIA

1250-1050	Tiempo fundante de las tribus. Partiendo de orígenes distintos, varios grupos de «hebreos» se unen para formar la confederación israelita. Son portadores de antiguas tradiciones de patriarcas (siglos XVII-XIII a. C.) o de acontecimientos más recientes como el éxodo de Egipto (en torno al 1280 a. C.).
1050	Comienza la actividad de Samuel.
1020-1004	Saúl.
1004-965	David (reina sobre todo Israel desde el 1000).
965-931	Salomón.

ISRAEL		JUDA	
931-910	Jeroboán	931-914	Roboán
		914-911	Abías
910-909	Nadab	911-870	Asá
909-886	Baasá		
886-885	Elá		
885	Zimrí		
885-874	Omrí		
874-853	Ajab	870-848	Josafat
853-852	Ocozías		
852-841	Jorán	848-841	Jorán
		841	Ocozías

ISRAEL		JUDA	
841-813	Jehú	841-835	Atalía
813-797	Joacaz	835-796	Joás
797-782	Joás	796-767	Amasías
782-753	Jeroboán II		
753	Zacarías	767-739	Azarías
753	Salún		
753-741	Menajén		
741-740	Pecajías		
740-731	Pécaj	739-734	Jotán
731-722	Oseas	734-727	Acaz
722	Caída del reino de Israel bajo los asirios.	727-587	Siguen los reyes de Judá, hasta la caída de Jerusalén y el cautiverio en Babilonia.

PROFUNDIZACION: LA HUMANIDAD Y LOS PUEBLOS

Conforme a la visión del AT, la humanidad es única. Los hombres han sido creados por el mismo Dios y pueden comunicarse entre ellos. *La multiplicación* de los pueblos puede interpretarse en dos perspectivas:

- *Como dato positivo.* Los pueblos brotan de la capacidad engendradora que Dios ha dado a los hombres (cf. Gn 10). Por eso, cada uno tiene su «dios», es decir, su espacio de sacralidad, que más tarde se interpreta a la luz de los ángeles que guían y dirigen su camino (cf. Dt 4, 19-20).

- *Como dato negativo.* Es la visión que ofrece el relato de la torre de Babel: la multiplicidad de pueblos expresa la soberbia de los hombres, su incapacidad de comprenderse (cf. Gn 11).

La unificación de los pueblos puede interpretarse también de dos maneras, según el modo de lograrla:

- *La unificación violenta es negativa.* En esta línea ha interpretado la biblia el intento de los grandes imperios que dominan en la tierra. Se imponen por la fuerza y de esa forma se presentan como signo bestial, reflejado en las fieras de Dn 7 que aluden a los gran-

des imperios de la historia: babilonios, medos, persas, griegos, etc.

• *Israel está llamado a suscitar un tipo de unificación positiva entre los pueblos.* Así lo muestra ya el relato de la vocación de Abrahán donde se habla de su bendición para los pueblos de la tierra (Gn 12, 1-3): Dios ha escogido a Israel como signo de su presencia sobre el mundo (cf. Dt 4, 20); por eso, las promesas proféticas proclaman ya la salvación abierta a todos los pueblos de la tierra, en plano de gratuidad, de nueva creación (cf. Is 2, 3; 25, 6-8; 60, 1-3, etc.).

APLICACION: ORACION Y POLITICA

Muchos textos litúrgicos de Israel han sido construidos sobre temas de política, en el sentido más amplio de ese término. Distinguiremos, como ejemplo, algunos tipos de salmos:

• *Cantos guerreros de liberación.* Nos llevan al comienzo de las tribus, que proclaman la presencia de Dios y su ayuda dentro de la historia. Son modelos principales: Ex 15, canto de Moisés; Jue 5, canto de Débora; 1 Sm 2, de Ana, etc. Ellos han sido reasumidos y recreados en los cantos del NT: Lc 1, 46-55 y 68-79, Magnificat y Benedictus.

• *Salmos reales.* Se empleaban en la entronización del rey. Sobre ellos se proyecta la esperanza israelita de justicia y paz, el gran anhelo de la liberación universal. Destacan Sal 2; 45; 72; 110. Varios de ellos han sido reasumidos y recreados en los himnos pascuales del NT: Rom 1, 3-4; Hch 2, 34; 13, 33; Heb 1, 1-3; Col 1, 15-20.

• *Salmos de Sión,* ligados al templo como lugar de la presencia de Dios. Actualmente deben entenderse en perspectiva escatológica y eclesial: esperamos la llegada de Dios, la nueva Jerusalén gloriosa que desciende de los cielos: Sal 46; 48; 76; 87; 132. Desde este contexto se entiende Is 60; 66, lo mismo que los capítulos finales de ApJn.

LECTURAS

- *En plano de crítica bíblica*

  N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh.* SCM, London 1980.

  B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan.* Scholars P., Chico Ca. 1983.

  G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* BibArch 25 (1962) 66-87.

  R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* II. Madrid 1975, 17-28.

- *Sobre la violencia de Dios* existe una abundante bibliografía, recogida por

  N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la Violenza.* Morcelliana, Brescia 1985, 133-150, que reproduce el texto de *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT.* Herder V., Freiburg 1983.

  He ofrecido una valoración del tema en *El ejército en la Biblia. De las milicias populares a la paz cristiana:* Iglesia Viva 129 (1987) 273-323.

- *Sobre rey y templo*

  M. Buber, *Kingship of God.* G. Allen, London 1956.

R. E. Clements, *God and Temple.* Fortress P., Philadelphia 1965.
Y. M. Congar, *El misterio del templo.* Estela, Barcelona 1967.
J. Coppens, *Le messianisme royal.* Cerf, Paris 1968.
S. Mowinckel, *El que ha de venir.* FAX, Madrid 1975.
M. Noth, *Estudios sobre el AT.* Sígueme, Salamanca 1985.
G. von Rad, *Estudios sobre el AT.* Sígueme, Salamanca 1976.

- *Actualización de los salmos*

J. Alonso Schökel, *Treinta Salmos. Poesía y oración.* Cristiandad, Madrid 1983.
A. Deissler, *Los salmos.* Paulinas, Buenos Aires 1967.
A. González, *El libro de los salmos,* Herder, Barcelona 1966.
M. Gourgues, *Los salmos y Jesús. Jesús y los salmos.* Verbo Divino, Estella 1979.
H. J. Kraus, *Los salmos,* I-III. Sígueme, Salamanca 1987s.
M. Mannati, *Orar con los salmos.* Verbo Divino, Estella 1978.

12

Historia y profecía: Amós, Oseas, Isaías

INTRODUCCION

Hemos visto la evolución de Israel hasta formar uno o dos estados organizados. Desde entonces, la ideología del poder tiende a mostrarse como dominante: los triunfadores escriben su historia, reinterpretan el pasado y el presente a partir de sus propios intereses. En contra de eso, Israel nos ha ofrecido algo distinto: ciertamente hay oficiales de la corte y cronistas que pretenden manejar la historia para beneficio del monarca, pero desde el fondo de la fe del pueblo emergen los profetas, hombres de Dios que interpretan la historia en función de la justicia de Dios y la valoran partiendo de los más pobres del pueblo.

Este dato resulta significativo. *El riesgo del poder* está en su prepotencia ideológica, en la forma en que maneja los datos y problemas de la historia, haciendo que sus propios intereses se interpreten como verdad de Dios y plenitud del pueblo. Pues bien, en contra de eso, *los profetas de Israel* se muestran revolucionarios, capaces de entender la historia desde el fondo mismo de la voluntad de Dios, en el reverso de las glorias y grandezas políticas del mundo.

Así entendida, la profecía es un dato específicamente israelita. Sin duda alguna, se encuentra en relación con otros movimientos religiosos: videntes de Mari, entusiastas extáticos de Siria, funcionarios sagrados del oriente... Pero, al fondo de la profecía hay algo que sólo en Israel ha podido desplegarse: su forma de encontrar a Dios en gesto de camino y su manera de entender la historia «desde el otro lado del poder», esto es, desde los pobres y pequeños.

En ese aspecto, el profeta no es un adivino, tampoco es un vidente (roeh) como otros de aquel tiempo. Es ante todo un hombre de fe que descubre la presencia de Dios en los acontecimientos centrales de la historia: en la justicia social, la fidelidad a las palabras de la alianza, la búsqueda de paz... De una forma general, conforme a la dinámica más honda de la historia israelita, presentamos ahora, y en los dos temas que siguen, los profetas escritores de Israel, aquellos que han dejado un mensaje que nos queda escrito. Los dividimos en tres tipos:

- *Profetas del juicio:* cuando los reinos de Israel y de Judá florecían, surgen los primeros profetas que denuncian la injusticia y anuncian el castigo de Dios, especialmente el exilio. Son ante todo Amós, Oseas, el primer Isaías y Miqueas.

- *Profetas de la salvación.* Actúan sobre todo en el tiempo en torno al exilio, cuando se ha cumplido ya el juicio de Dios y el mismo Dios ofrece a los hombres la

esperanza de un nuevo nacimiento: ciertos oráculos de Jeremías y Ezequiel, mensaje del segundo Isaías y, de algún modo, Nahún, Habacuc, Ageo y Zacarías 1-8.

- *Profetas apocalípticos.* Tras la vuelta del exilio y el primer restablecimiento del pueblo en Palestina, parecen apagarse los profetas. Se recopilan los oráculos antiguos y se proclaman palabras nuevas de juicio y exigencia como Malaquías, Tercer Isaías, Zacarías 9-14 y Joel. En este contexto emergerá la profecía estrictamente apocalíptica de Daniel.

EXPOSICION

Nos centramos en los tres representantes principales de la primera profecía israelita: Amós, Oseas e Isaías. Ellos nos ofrecen, en visión general, el sentido y exigencias de la palabra de Dios para la vida de los hombres:

- *Amós* interpreta la historia a partir de la justicia social, presentando a Dios como garante de la vida de pequeños y pobres.

- *Oseas* destaca la fidelidad sacral, interpretada como alianza; la vida sólo tiene sentido desde el fondo de obediencia-amor a Dios, el gran amigo.

- *Isaías* se ha centrado en el tema de la política, los pactos militares y la guerra, pidiendo al pueblo que confíe en Dios y no pretenda defender su libertad por medio del dinero y de las armas.

1. Amós y la justicia

Hacia el 750 a. C., en el santuario de Betel donde se juntan los devotos israelitas, proclama su palabra Amós. Era pastor y agricultor de Tekoa, al sur de Jerusalén (Am 1, 1; 7, 14), pero la voz de su Señor le ha transformado desde dentro, como fuerte rugido de león (3, 8), y viene al reino de Israel donde parece que los hombres viven en paz y en abundancia. Pero los ojos del profeta han descubierto allí la herida: hay un culto adulterado (cf. 4, 4; 5, 5.21) y la injusticia de los ricos clama al cielo.

El profeta reconoce la elección de Dios: «Solamente a vosotros he escogido entre todas las familias de la tierra» (3, 2). Pero sabe que elección implica compromiso. Por eso no resultan suficientes las ofrendas ni las fiestas religiosas que, de forma regular, siguen cumpliéndose (5, 21-22). Lo que importa a Dios es la justicia: que se cumplan los preceptos de una alianza donde están garantizados los derechos de los pobres. Pues bien, en contra de eso, los ricos y señores de la tierra han confundido a Dios con su riqueza. Por eso grita Amós:

> Venden al justo por dinero,
> al pobre por un par de sandalias.
> Aplastan contra el polvo la cabeza de los indigentes,
> tuercen el derecho del humilde (2, 6-7).
> Oprimen a los pobres, maltratan a los indigentes;
> disminuyen la medida, el precio aumenta,
> sentencian de manera injusta en los tribunales
> (cf. 4, 1; 8, 5; 5, 12).

Estas acusaciones y otras no se apoyan en un simple revanchismo de los pobres. Brotan de la misma ley de Dios que ha dado la tierra para el pueblo, de manera que todas las familias de la tierra puedan compartir los frutos sagrados de los campos (2, 9-10). Por eso, todos tienen el derecho a conservar y cultivar la tierra que los padres les dejaron en herencia. En sentido nacional, Israel debía concebirse y realizarse como fraternidad de campesinos libres que trabajan sobre campos (heredades) semejantes, de manera que no existan diferencias económicas notables entre el pueblo. Eso significa que no debe surgir la propiedad feudal, centrada en pocas manos, convirtiendo al conjunto de los hombres en criados, siervos de los ricos.

Pues bien, la prosperidad material del nuevo reino (en tiempo de Jeroboán II) ha trastornado el orden de la vida. La tierra que el Señor ha dado para el pueblo se convierte en posesión de algunos ricos. La masa de los pobres no conserva aquello que era suyo, ni puede agradecer a Dios el don de su heredad y su descanso, como quiere la palabra antigua (cf. Dt 26, 3.13-15). Ante ese desajuste radical, que ha pervertido la justicia, Dios vendrá a manifestarse ante los hombres: mostrará su juicio (cf. 4, 12; 5, 18-20).

Lógicamente, en el contexto político de enton-

ces, ese juicio se presenta con los signos de la guerra: el enemigo está ya preparado, asediará el país, destrozará las fortalezas de los grandes, los palacios de los ricos (3, 11). Así se arruinarán aquellas casas de lujo y de placer que los señores de la tierra han levantado sobre el hambre de los pobres (3, 15; 4, 3; 6, 4-7). Es más, la guerra, dirigida con sus técnicas usuales por Asiria, llevará la muerte y el destierro para aquellos que han vivido en la injusticia. Así lo anuncia Amós en Betel, santuario real:

> Jeroboán, el rey, morirá por la espada.
> Israel saldrá de su país para el destierro (7, 11).

El destierro era una práctica corriente: para evitar levantamientos, los asirios trasladaban y mezclaban en masa a los vencidos. Eso suponía en Israel una catástrofe: la tierra se entendía como don de Dios; ella y sus gentes se implicaban mutuamente. Por eso, el anuncio del exilio suponía el abandono de Dios, la destrucción del pueblo mismo. Esta es la inversión del éxodo, la gran antipromesa:

> Aunque se oculten de mis ojos en lo profundo del mar, allí enviaré la serpiente que los muerda; aunque se escapen al exilio, delante de sus enemigos, allí enviaré la espada que los mate (9, 3-4).

Parece que ha llegado el fin, que los caminos de Dios con Israel han fracasado, de manera que no queda ya resto del pueblo (cf. 9, 1). Sin embargo, en ese mismo juicio destructor suena velada una palabra de promesa: «Buscadme y viviréis... Rechazad el mal, haced lo bueno, juzgad de manera recta y quizá el Dios de los ejércitos se apiadará de los restos de José» (5, 14-15). En este «quizá» de advertencia y promesa culmina la palabra del profeta. La injusticia social impide la presencia de Dios; por eso, un pueblo sin justicia acaba destruyéndose a sí mismo, a no ser que se convierta.

2. Oseas y la sacralidad

Hacia el final del reino independiente de Israel (750-722 a. C.), proclama Oseas su palabra de fidelidad al Dios amigo de la alianza. Oseas representa la antigua tradición del pueblo que adoraba, sin ídolos ni imágenes, al Dios israelita. Pero ahora los

tiempos han cambiado: el culto oficial se contamina y se confunde a Yahvé con los «baales», dioses de la fuerza vital, sexo y riqueza.

Dotado de profunda sensibilidad para el amor, Oseas interpreta la historia de Dios a la luz de su historia de marido abandonado. El Dios que se enamora de la joven Israel, allá en Egipto (11, 1) y que le habla al corazón en el desierto (2, 16-17) ha sido traicionado (cf. 9, 10; 11, 2):

> Mira: tú amas a una mujer amante de otro y adúltera. Así ama el Señor a los israelitas y ellos se van con dioses falsos. El espíritu de fornicación les lleva; no han reconocido a Yahvé, su Dios auténtico (cf. 3, 1; 5, 4).

Estas acusaciones nos llevan al centro del problema religioso: se ha prostituido el país (1, 2); se ofrecen sacrificios en los altos (4, 13); se realizan incisiones por el trigo y por el mosto (7, 14), signos del baal de las cosechas. El pueblo está dejándose llevar por una especie de religión naturalista: concibe a Dios como potencia sexual, le venera como fuerza de la vida que se esconde en el otoño y vuelve a renacer en primavera, le identifica con los signos del poder externo y la cosecha. Por eso, el culto religioso viene a explicitarse como imitación de las potencias naturales: prostitución cúltica, inmersión sacral en los momentos del ritmo de la vida, los ciclos de las estaciones del año, los procesos de la tierra. Con eso se abandona al Dios de las antiguas tradiciones, trascendente y guía de la historia.

Esta idolatría que el profeta ha condenado es más que olvido de Dios: es destrucción del mismo ser humano, que abandona sus valores principales (libertad, justicia y esperanza) para venderse a los baales y encerrarse en las potencias de la tierra (comida, poder, sexo). Por eso, idolatría significa prostitución: dejando el amor bueno, el pueblo viene a destruir su fuerza en los amores falsos que le engañan, le manejan, le destruyen. Por eso, Dios actúa:

> Yo seré como león para Efraín,
> como cachorro para Judá.
> Yo mismo agarraré mi presa y la llevaré.
> La apresaré sin que nadie la salve (5, 14-15).

¿Cómo? Dios sabe caminos que nosotros ni soñamos, de manera que puede convertir la tierra en un

desierto sin comida (2, 4-5). Sin enbargo, la actuación de Dios viene a cumplirse normalmente por las fuerzas de la historia, como señalaba Amós. Israel es una especie de paloma tonta, amenazada, que pretende hallar auxilio donde ya no existe auxilio, en el poder de Asiria o Egipto (7, 11-12; 12, 2). Ha confiado en los amantes falsos de la tierra (2, 8-9); ha soñado con la fuerza de su «dios» interpretado como toro de presencia engañadora... Pues bien, los toros de Betel y Samaría, simulacros de Yahvé, serán cautivos (8, 6; 10, 5-6); quedarán vacíos los altares (10, 2-6), muertos por la espada los varones, estrellados los niños en las peñas, abiertas por el vientre las preñadas (14, 1). Dejando a Dios, el pueblo se ha venido a convertir en presa de las fuerzas de violencia destructora de la tierra, que ahora actúan por medio de Egipto y Asiria. Ambos son iguales: encarnan los amantes (dioses falsos) que Israel adora. Por eso:

> no quedarás en la tierra de Yahvé,
> sino que volverás a Egipto
> y en Asiria comerás lo que está contaminado (9, 3).

Como en Amós, la historia misma del pecado genera destrucción. Pero Oseas abre más la puerta a la esperanza. El profeta es como heraldo que llama a penitencia: «Conviértete a tu Dios... y espera en el Señor» (12, 7). Sin embargo, por encima de esa misma conversión del pueblo, actúa el gran amor de Dios que, en gesto enamorado, exclama:

> ¿Cómo podré entregarte, Efraín, abandonarte, Israel?
> ¿Cómo podré volverte como Adamá, destruirte como a Seboín?
> Se me ha revuelto el corazón, la piedad abrasa mis entrañas.
> No se cumplirá mi cólera, no destruiré más a Efraín.
> Pues soy Dios y no hombre, santo soy en medio de ti (11, 8-10).

El perdón de Dios proviene de su amor grande de amigo. Por eso ha renunciado al talión de la justicia tan patente en las ruinas de Adamá y Seboín, ciudades de Pentapólis maldita, destruida por Dios en tiempo antiguo (cf. Gn 18-19). Dios, cercano y verdadero, ofrece nuevamente amor. Por eso dice a su profeta: ama a tu mujer amante de otro y adúltera, como el Señor ama a los israelitas, a pesar de que siguen a otros dioses (3, 1). Más allá de todos los

pecados y desastres de la historia, Oseas nos lleva hasta la fuente del misterio, donde Dios dice:

> La cortejaré, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón...
> Me responderá allí, como en los días de su juventud, el día en que le hice subir de la tierra de Egipto (2, 16-17).

La historia no está escrita todavía ni la suerte echada. A pesar de que los hombres han optado por la muerte, al adorar a otros dioses de la fuerza y de la guerra, Dios se sigue revelando como amor que salva. Está dispuesto de nuevo al «matrimonio»: «Me desposaré contigo en justicia y en derecho» (2, 21). Está dispuesto a la palabra de gozo y gratuidad: «Curaré su rebeldía, les amaré espontáneamente...; seré para Israel como rocío y así florecerán como azucena» (14, 5-7).

Sobre el lodazal del mundo, donde todo parece reducirse a compraventa, sobre un pueblo que está prostituido y ha vendido su dignidad, el profeta del amor ha terminado descubriéndonos un rayo del amor divino. Nos movemos sobre el filo de navaja de una historia que genera sin cesar fuerzas de muerte. Pero sigue habiendo una esperanza: el amor de Dios que vuelve y se renueva en el mismo camino destruido de la historia.

3. Isaías: el Dios santo y la paz de los hombres

Is 1-23.28-39 recoge los oráculos e historias de un profeta llamado Isaías que habló y actuó en Jerusalén a finales del s. VIII a. C. El núcleo originante de su palabra lo forma la experiencia de la santidad de Dios que irradia desde el templo. Así lo expresa la visión vocacional (740 a. C.). Los serafines claman:

> Santo, Santo, Santo es Yahvé de los ejércitos celestiales,
> llena está la tierra de su gloria (Is 6, 3).

El profeta queda como preso de terror por la presencia de Dios que impone muerte. Sin embargo, Dios no quiere matarlo: purifica sus labios y le

envía como mensajero de su juicio sobre el pueblo (6, 6s). Así empieza una impresionante aventura religiosa: Isaías, profeta del Altísimo, pregona su fuego y su paz sobre la tierra.

Desde ese gran misterio de la *santidad* de Dios, ha descubierto Isaías el *pecado* de los hombres. Pecado es el olvido del Señor: «Conoce el buey al amo y el asno su pesebre, pero Israel no me conoce, no tiene entendimiento» (1, 3-4). Pecado es la injusticia de los ricos, es la sangre derramada (cf. 5, 8; 1, 15-17), es el culto dirigido hacia los dioses falsos (1, 29-30). Pero el mayor y más intenso es la arrogancia de aquellos que, creyéndose divinos, ignoran o desprecian a Yahvé y quieren salvarse por medio de las obras de sus manos, del dinero, de las armas, del ejército o los pactos militares:

¡Ay de los que bajan a Egipto por auxilio
y buscan apoyo en su caballería!
Confían en los carros, porque son numerosos,
en los jinetes, porque son fuertes...
Firman pactos sin contar con mi profeta...,
buscando la protección del faraón,
refugiándose a la sombra de Egipto (31, 1; 30, 2).
Su país está lleno de plata y oro; sus tesoros son sin número;
su país está lleno de caballos; sus carros no tienen número;
su país está lleno de ídolos; adoran la obra de sus manos (2, 7-8).

Según esto, idolatría es la riqueza, los tesoros que los hombres consideran como salvadores; idolatría son las armas que ellos buscan para asegurarse; idolatría son los pactos militares que convierten a los hombres en juguete de unos cálculos políticos al margen del amor de Dios y de su gracia. Frente a esto, el profeta ha proclamado: «los egipcios» (soldados, riquezas, pactos militares...) son hombres y no Dios, «son carne y no espíritu» (31, 3). Carne de este mundo es lo que el hombre construye por sí mismo: son las obras que pretende asegurar como salvadoras. Por eso, cuando Dios se manifieste:

Serán humillados los ojos soberbios,
abatida la altivez de los hombres.
Sólo Yahvé será exaltado aquel día.
Porque llega el día de Yahvé de los ejércitos
sobre todo lo altivo y soberbio...;
contra todas las altas torres,

contra las murallas inexpugnables,
contra todas las naves de Tarsis...
Entonces será humillada la arrogancia del hombre.
Sólo Yahvé será exaltado aquel día
y los ídolos pasarán sin remedio
(2, 11-12.15-16.17-18).

Ingenuamente mirada, esta manifestación de Dios pudiera parecer señal de prepotencia: el Dios del fuego y del terror, la envidia y la altivez, quiere mostrarse por encima, destruyendo a quien pudiera hacerle competencia. Pues bien, el texto dice lo contrario: la grandeza de Dios es expresión de gracia. Por eso, ante la luz de su misterio se descubre la locura, vaciedad y muerte de todos los ídolos del hombre. Idolatría es la altivez de un mundo que pretende salvarse por sus armas, sus riquezas, sus naves y sus torres. Isaías ha mostrado que una historia fundada en las riquezas, honores y armamentos, acaba destruyéndose a sí misma.

Pues bien, ¿dónde se centra la existencia verdadera? ¿Cómo realizar, fundar la historia? Isaías es tajante: el hombre se salva por la fe; por eso exige «vigilancia y calma» en medio del peligro (7, 3-4). «Vuestra salvación está en convertiros y tener calma, vuestra valentía está en confiar y estar tranquilos» (30, 15) ¿Cómo y cuándo? Ahora mismo, en la ciudad asediada, cuando ya se acercan los reyes enemigos, cuando Asiria envía su ultimátum sobre el pueblo (7, 1-17; cf. 36-37).

Esta palabra de Isaías sólo puede interpretarse como «apertura a lo imposible»: un cambio de nivel, un estallido radical de gratuidad en medio de una historia dominada hasta el momento por las leyes de la fuerza. Por eso, ante el acoso de las armas enemigas, el profeta pone como signo de Dios una «doncella que da a luz» (7, 14), como expresión de vida frágil, pequeña y creadora. Eso significa que la espada de este mundo no se puede vencer con otra espada (31, 8) más cortante o más violenta. Sólo el Dios de paz puede vencer, por medio de su paz, la espada de los hombres.

El profeta no conoce cómo y cuándo, pero confía en Dios y deja que Dios mismo le responda. Mientras tanto va creando, con su misma fe y con su palabra, un espacio de esperanza mesiánica fundada en eso que podríamos llamar su «pacifismo teo-

lógico». Isaías puede ser radicalmente pacifista, porque cree en la manifestación de Dios: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado»; será «padre perpetuo y príncipe de la paz, para dilatar el principado con una paz sin límites» (9, 5-6). Este es el pacifismo de quien cree en el futuro de Dios: «Cuando la vara del opresor, el yugo de su carga y el bastón de sus poderes sean quebrantados» (9, 5). Es el pacifismo del que espera en la justicia que un día reinará sobre la tierra, cuando vengan a juntarse «el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito» (11, 6). La esperanza histórica se ha extendido de esa forma a la misma reconciliación del cosmos.

La tradición de Isaías ha reformulado esta esperanza en términos histórico-proféticos que están ligados a Jerusalén: la ciudad de David y de su templo será fuente de reconciliación para los hombres que hallarán así su paz por siempre. La esperanza futura se convierte desde ahora en principio de reconciliación histórica, porque

> en los últimos días se consolidará el monte de la casa de Yahvé,
> como cabeza de los montes, por encima de los collados;
> y se dirigirán hacia él todas las gentes.
> Vendrán pueblos numerosos y dirán:
> vayamos, subamos al monte de Yahvé...
> Yahvé será el árbitro de las naciones:
> de las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas;
> no alzará su espada pueblo contra pueblo,
> no se adiestrarán para la guerra (2, 2-4).

ILUSTRACION: JONAS SOY YO MISMO

A lo largo de la historia de Israel, han existido varios tipos de profetas. Uno de ellos está representado por Jonás, miedoso y fugitivo. Todos nosotros hemos sido alguna vez Jonás. Por eso es conveniente que entendamos su historia. Lo haremos con la ayuda de un poeta:

> –Yo no soy nadie:
> un hombre con un grito de estopa en la garganta
> y una gota de asfalto en la retina.
> Yo no soy nadie: ¡dejadme dormir!

Pero a veces oigo un viento de tormenta que me grita:
¡levántate, ve a Nínive, ciudad grande, y pregona
contra ella!
No hago caso, huyo por el mar
y me tumbo en el rincón más oscuro de la nave,
hasta que el viento terco que me sigue
vuelve a gritarme otra vez:
¿Qué haces ahí, dormilón? ¡Levántate!
–Yo no soy nadie:
un ciego que no sabe cantar. ¡Dejadme dormir!...
–Yo no soy nadie. ¡Dejadme dormir!
Pero un día me arrojaron al abismo,
las aguas amargas me rodearon hasta el alma,
la ova se enredó a mi cabeza,
llegué hasta las raíces de los montes,
la tierra echó sobre mí sus cerraduras para siempre...
(¿Para siempre?).
Quiero decir que he estado en el infierno...
De allí traigo ahora mi palabra:
yo no canto la destrucción;
apoyo mi lira sobre la creta más alta de este símbolo:
¡Yo soy Jonás!

(León Felipe, *Antología rota*. Losada, Buenos Aires 1957, 175).

PROFUNDIZACION: EXPERIENCIA DE ALTERIDAD

La experiencia primordial del profetismo está en el descubrimiento del prójimo (necesitado) como lugar de Dios, en la línea de la antigua experiencia israelita: no oprimirás a los esclavos, porque esclavos fuisteis en Egipto (cf. Lv 19, 34). Un día, los hijos de Israel olvidaron su principio y pretendieron apoyar su vida en la riqueza, seguridad y fuerza. Por eso, para recordar el viejo origen, fueron necesarios los profetas.

El profetismo está ligado a la experiencia de la alteridad, como se expresa en Lv 19 y en todo el Dt: Dios refleja su rostro en el rostro del pequeño; por eso, aquellos hombres que en el mundo están privados de grandeza, honor o fuerza pueden presentarse como signo de Dios, base de justicia. Norma de la profecía es, por tanto: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lv 19, 28):

- *Debo descubrir a Dios por medio de los otros:* sólo porque hay «otro» ante mi vida y sólo porque el otro

viene a presentarse como autónomo, esto es, digno de todos los respetos, puedo hablar de Dios, su protector.

- *Debo descubrirme a mí en el otro:* sólo frente al otro encuentro mi verdad, soy capaz de dialogar, descubro mi existencia como don de Dios, tarea humana.

El hombre despierta a su propia humanidad desde los otros. Por eso, el pecado es «negación de humanidad»: allí donde destruyo al otro y lo convierto en un objeto sometido a mi dinero (Amós), mi seguridad (Oseas) o mi poder (Isaías), acabo destruyéndome a mí mismo. Niego el don de Dios, me niego como humano, convierto mi existencia en mero campo de batalla donde luchan los poderes del mundo y se destruyen los unos a los otros. Eso significa que el profeta, vigía de Dios sobre la tierra, es creador de humanidad: ha bajado con Jonás hasta el infierno de la destrucción y, a partir de esa experiencia, puede presentar ante los hombres el camino de la vida.

APLICACION: EL TESTAMENTO DE LOS PROFETAS

- *Amós.* A su nivel se mueve gran parte de la teología de la liberación. La novedad actual consiste en que hoy podemos y debemos emplear un análisis de tipo sociológico, más técnico, para detectar los principios de opresión y superarla. Pero en plano antropológico-teológico estamos donde estaba Amós, reinterpretado en Jesucristo.

- *Oseas.* Nos enseña a descubrir la «idolatría» de las nuevas formas de seguridad material, como en otro tiempo fueron el trigo, el vino y el aceite. Allí donde se endiosan los bienes de este mundo por encima del amor, el amor pierde su hondura y la existencia se convierte en una especie de prostitución ampliada. En este aspecto, las palabras del viejo profeta siguen siendo luminosas y debemos entenderlas desde el gran amor del Cristo.

- *Isaías* nos sitúa en el centro de la complejidad política. Hoy, como en su tiempo, son pecado los pac-

tos militares de oriente y de occidente que intentan imponer la paz por medio de la fuerza. Es pecado la carrera de armamentos y un sistema de seguridad nacional que pretende conseguir el orden a través de la violencia. Las consecuencias del mensaje de Isaías resultan revolucionarias todavía.

LECTURAS

- *Temas generales* sobre los profetas, además de comentarios:

L. Alonso y J. L. Sicre, *Profetas,* I-II. Cristiandad, Madrid 1980.

A. González, *Profetismo y sacerdocio.* Casa de la Biblia, Madrid 1969.

L. Monloubou, *Profetismo y profetas.* FAX, Madrid 1971.

J. Scharbert, *Así habla Yahvé. Los profetas de Israel hasta el 700 a. C.* Paulinas, Buenos Aires 1969.

J. L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje.* Cristiandad, Madrid 1986.

R. de Vaux, *Instituciones del AT.* Herder, Barcelona 1964.

C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede.* Kaiser, München 1968.

- *Temas particulares,* relacionados con la exposición anterior:

J. Mejía, *Amor, pecado, alianza. Lectura de Oseas.* Fac. Teol., Buenos Aires 1975.

G. del Olmo, *Vocación de líder en el antiguo oriente.* Univ. Pont., Salamanca 1973.

J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos.* Cristiandad, Madrid 1979; *Con los pobres de la tierra.* Cristiandad, Madrid 1985.

C. Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel.* Taurus, Madrid 1963.

R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel.* Fortress, Philadelphia 1980.

- *Desde una perspectiva judía*

A. J. Heschel, *Los profetas,* I-III. Paidós, Buenos Aires 1973.

A. Neher, *La esencia del profetismo.* Sígueme, Salamanca 1975.

13

Cautiverio y redención
Los profetas del exilio

INTRODUCCION

Los profetas saben que el pueblo ha surgido por llamada de Dios y obediencia a su palabra. Por eso, allí donde los hombres ya no escuchan la palabra y quieren vivir sobre otras bases, quiebran su misma realidad de pueblo y se convierten en un grupo a la deriva, masa destinada a la condena. Así lo proclamaron los profetas más antiguos (Amós, Oseas, Isaías). Así parece ahora cumplirse en los más duros y sangrantes tiempos de caída de Jerusalén y exilio (tras el 587 a. C.).

En esas circunstancias, otro pueblo habría terminado, diluido entre los pliegues más amargos de la historia. Pero Israel se ha mantenido. Más aún, no sólo se mantiene, sino que ha conseguido recrear su propia identidad nacional, en un proceso impresionante de reformulación de su pasado y creación de su futuro. Ha sido una catarsis: Israel no se defiende ni tampoco se abandona: no defiende su postura, no se justifica, no descarga las culpas en los otros. Al contrario, en gesto de sincera conversión, muchos creyentes de Israel se confiesan culpables ante Dios y asumen su propia responsabilidad ante la ruina. En esa perspectiva se vuelven a asentar sobre la «ley» (Deuteronomio) y reconstruyen el camino de su historia (obra Dt, de Jos a 2 Re).

Ese proceso de Israel no es simplemente reactivo: no se ha limitado a confesar las culpas, en un gesto de abandono y muerte. La confesión está fundada en la esperanza del Dios que continúa manteniendo su fidelidad en medio del rechazo. Por eso, los israelitas derrotados (sin estado, cautivos) han sido capaces de recrear su propia identidad, en un camino de aceptación propia y creatividad comunitaria que no tiene paralelo en nuestra historia. Ha muerto ya el proyecto de un reino israelita independiente, como pueblo que mantiene su ideal y autonomía en plano de política estatal. Va a surgir o está surgiendo ya un modelo más profundo de pueblo abierto a la esperanza de Dios y de la nueva humanidad, en medio de los pueblos.

En este proceso de reformulación influyen los profetas del exilio: Jeremías, Ezequiel, 2.° Isaías. De formas distintas y complementarias, ellos fueron ofreciendo las bases para el nuevo nacimiento de Israel, a partir de la certeza de que *el mismo Dios padece exilio con sus fieles exiliados*. Ordinariamente, hemos ligado a Dios con el poder, la gloria externa, el triunfo. Pues bien, en inversión casi total (cf. Ez 10, 18-22; 11, 22-25), los profetas descubrieron que Dios se identifica con los hombres expulsados de la tierra y derrotados.

Dios asume la suerte de los expulsados, de aquellos que no pueden conservar su identidad ni man-

tener la tierra en que han vivido. Es Dios de los que están vencidos por las fuerzas sacrales de este mundo (los imperios de la tierra). Por eso viene a ofrecerles principio de nuevo nacimiento. No es señor que actúa desde fuera. No se impone por violencia superior sobre los gestos de violencia de los hombres. Actúa y se desvela como en el principio (Gn 1), en el espíritu de vida y la palabra. *Se vuelve palabra para interpretar el pasado,* haciendo que los hombres reconozcan su pecado antiguo. *Se vuelve palabra para convocar y despertar en el presente* a los que estaban como muertos, dominados por el miedo, la impotencia y el cansancio. *Se hace palabra para adelantarse en el camino,* de tal forma que los renacidos puedan seguirle y realizarse como humanos en fidelidad y esperanza.

Por eso, lo que Dios revela en esa crisis no es la fuerza material, para que el pueblo tome la revancha y venza por la guerra a los poderes enemigos. Dios tampoco ofrece a sus devotos un consuelo interno, un equilibrio psicológico, capaz de hacerles superar el trauma antiguo. En medio del exilio, el viejo Dios del pacto vuelve a conducir a sus devotos al espacio de la ley y de la alianza, para que así puedan abrirse al nuevo surgimiento de la vida.

EXPOSICION

Interpretamos la crisis del exilio a través de sus profetas. *Jeremías* nos enseña a descubrir a Dios en el castigo. *Ezequiel* lo muestra en el exilio. El *2.° Isaías* nos ofrece su evangelio de esperanza y libertad universales.

1. Jeremías: la ruina de Jerusalén

El libro actual de Jr incluye oráculos y escritos de diversos autores. Aquí nos detenemos solamente en sus aspectos primitivos: los oráculos que dijo el profeta de ese nombre a finales del s. VII y primeros del VI a. C. Dos son, a mi entender, sus temas principales: *las promesas* del joven Jeremías que, en el tiempo de esperanza de Josías (tras el 628 a. C.), dirige su palabra de perdón y conversión a los ven-

cidos y exiliados del reino de Israel (cautivos desde el 721 a. C.); *el sufrimiento y desventura* del Jeremías maduro que, tras la muerte de Josías (609 a. C.), vaticina y encarna la ruina de su pueblo.

Ampliemos *el primer momento.* Aprovechando el vacío político y recreando las viejas tradiciones de su pueblo, Josías quiere conquistar los territorios del antiguo reino de Israel (de Samaría), introduciendo allí su reforma religiosa (cf. 2 Re 22-23). Entonces (entre el 629 y el 609 a. C.) profetiza Jeremías, evocando el amor original de Dios para su pueblo: «¿Qué falta encontraron en mí vuestros padres para abandonarme?» (2, 5). Así dice Dios:

> Yo había pensado: serás para mí un hijo
> y te daré una tierra hermosa;
> en heredad yo te he de dar el más precioso de los mundos...
> Pero así como traiciona la mujer por un amante,
> así me habéis traicionado, hijos de Israel (3, 19-20).

Resulta fácil encontrar los ecos de Oseas. Como mujer infiel, los hombres de Israel han abandonado a su marido, Dios. Legalmente, la infiel o rechazada no podía volverse con su esposo antiguo. Pues bien, en contra de eso, Dios está dispuesto a comenzar: «¡Vuélvete, apóstata Israel; no he de ponerte mala cara!» (3, 12). Por eso, Dios consuela a Raquel, madre del pueblo: «Aparta tu voz del llanto, que no lloren tus ojos..., porque vuelven tus hijos del exilio» (31, 16-17). El mismo Dios se acerca consolando y dice: «No temas» (30, 10). Por eso, «la doncella de Israel ha de volver...» (31, 21-22) y el pueblo encontrará de nuevo su descanso y plenitud en medio de la tierra. Este ha sido el mensaje y esperanza del profeta en el principio.

Pero la alegría se convierte en llanto. Josías, rey de esperanza, muere luchando en Meguido (609 a. C.) y sobre Palestina se cierne la sombra cada día más funesta de Nabucodonosor de Babilonia. Se disipa la palabra de promesa, no se cumple el gozo ya anunciado y en el pueblo de Israel se extiende la amenaza del pecado. Así empieza el *segundo momento* del profeta. Se acerca la invasión del norte, sube el rey conquistador, como león que ya ha salido de su cueva:

> Miro la tierra, es un caos. No tienen luz los cielos.
> Miro los montes, se agitan. Danzan todas las colinas.

Miro y ni siquiera un alma: han volado hasta los
pájaros del cielo.
Miro y los jardines se han vuelto desierto;
veo todas las ciudades incendiadas (4, 23-26).

En medio de una vida rota, perseguido y acosado, Jeremías va anunciando paso a paso los momentos de la ruina de su pueblo. Hemos dicho «paso a paso» y podríamos decir «herida tras herida». El profeta se siente implicado en la tragedia de su pueblo y la padece de una forma impresionante (cf. 10, 20; 12, 1-5; 15, 10-21; 20, 7-18; 17, 14-18; 18, 18-23). Mientras tanto, el poder de Babilonia va avanzando inexorable sobre un reino de Judá que se derrumba, engañado por falsas seguridades religiosas:

He aquí que vosotros os fiáis de palabras engañosas que de nada sirven, (justificándoos así) para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os presentáis ante mí en este templo... diciendo: ¡Estamos seguros! ¿Es que esta casa se ha convertido en cueva de ladrones?... Y ahora, por haber hecho todo esto... yo haré con esta casa que se llama por mi nombre lo que hice con Siló y os echaré de mi presencia, como eché a todos vuestros hermanos, los descendientes de Efraín (7, 8-15).

Pervertido por un culto injusto, el templo de la seguridad religiosa se convierte en lugar de maldición. La sombra de Siló, destruida con su templo el 721 a. C., se convierte en signo de desgracia para el pueblo. Por eso «desaparecerá (de Judá y Jerusalén) la voz del gozo y la alegría, la voz del novio y de la novia, el ruido del molino y la luz de la candela» (25, 10-11). En esta situación, el profeta recomienda a los judíos que se rindan, para que así, en el tiempo de invasión, puedan salvar todo lo salvable. Pero, en acceso de loco patriotismo, los grandes y soldados se rebelan nuevamente contra el poder de Babilonia (cf. 13, 18; 15, 2; 19, 19; 20, 4; 22, 26).

Nabucodonosor entra por primera vez en Jerusalén (586 a. C.) y se comporta de manera relativamente benigna, llevando al exilio a unos pocos artesanos, nobles y soldados y dejando al resto de la gente en sus hogares, bajo el rey vasallo Sedecías. Pero Sedecías se rebela, incitado por la voz de falsos profetas. Jeremías no cesa de anunciar que es tiem-

po de castigo y conversión: hay que someterse a Babilonia (cf. 27-28). Todo en vano. En actitud desesperada, el pueblo se levanta en armas, mientras Jeremías profetiza la ruina (33, 1-5). Su vaticinio se cumple. Vuelve Nabucodonosor y actúa de forma implacable: arrasa la ciudad, destruye el templo y lleva al cautiverio a gran parte del pueblo. Pues bien, cuando ha llegado ese desastre y ya parece que no existe futuro sobre el mundo, el profeta reasume las palabras de esperanza predicadas antaño para el reino de Israel y ahora aplicadas a los nuevos cautivos de Judá y Jerusalén:

> Volved, hijos apóstatas, pues yo soy vuestro Dios:
> os tomaré a uno de una ciudad, a dos de una tribu,
> y os haré entrar en Sión...
> No se nombrará ya más el arca de la alianza del Señor...
> En aquellos días llamarán a Jerusalén trono del Señor
> y esperarán en ella todas las naciones (3, 15-17).

Sobre las ruinas de la ciudad (sin templo y arca) ha pregonado Jeremías la esperanza de la nueva ciudad, abierta a las naciones de la tierra. De esta forma, el mismo pacto de Israel, rasgado por la culpa de su pueblo, se convierte en gracia abierta a todas las naciones. Pero debe cumplirse el tiempo del exilio para el nuevo nacimiento: sólo cuando pasen los setenta años de prueba (equivalentes a los cuarenta del antiguo caminar por el desierto), los cautivos de Babel podrán volver hacia su tierra (29, 11-13).

2. Ezequiel: revivirán los huesos muertos

Igual que Jeremías, en los años que preceden a la ruina de Jerusalén anuncia la caída de su pueblo, como un castigo de Dios. Pero después de la gran crisis, cuanto todo parece terminado, eleva su palabra de esperanza. Desarrollaremos especialmente el segundo motivo: Dios abandona su templo y acompaña a los miembros exiliados de su pueblo; con ellos asume la experiencia del fracaso y muerte:

> Los querubines desplegaron sus alas... mientras la gloria del Dios de Israel estaba encima de ellos. La gloria misma de Yahvé se elevó de la ciudad y se detu-

vo sobre el monte que está al oriente de ella. El Espíritu me elevó y me llevó a Caldea, donde los desterrados (11, 22-24).

Precisamente en Caldea, tierra de exilio, a orillas del Kebar, ha descubierto el gran profeta la presencia de su Dios. Ha dejado la ciudad y está en exilio. Así lo ve el profeta:

> Había como una piedra de zafiro en forma de trono y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana... Era la figura de la gloria de Yahvé. A su vista, caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba: ¡Hijo de hombre! Ponte en pie que voy a hablarte... Yo te envío a los israelitas, a la nación de los rebeldes (1, 26-28; 2, 1-3).

La grandeza de Dios se desvela en el mismo cautiverio, allí donde los hombres se encontraban derrotados y perdidos. Ese Dios que en el principio parecía de grandeza aterradora (Ez 1), acaba revelándose a manera de «figura de apariencia humana»: es capaz de dialogar en cercanía con los hombres perdidos de su pueblo.

De esta forma, la caída de Jerusalén se ha convertido en experiencia de nuevo nacimiento: Dios habla a su profeta, llamándole de un modo misterioso «hijo de hombre», en expresión que siempre torna (2, 1; 3, 1, etc.). ¿Por qué? Quizá porque comienza ahora la historia verdadera y el exilio se convierte en nuevo nacimiento:

> Los haré salir de en medio de las gentes, los reuniré de todos los países; les haré entrar en su patria y los apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todos los lugares de la tierra (34, 13).

Ese nuevo comienzo se presenta como vuelta hacia la patria, alianza verdadera: sobre la tierra abandonada y muerta brotarán ciudades (36, 1-15); en el lugar donde los viejos pactos se rompieron podrá vivirse un pacto nuevo (cf. 36, 16-32). Así resonará la gran palabra de Dios sobre las ruinas solitarias y los campos yermos de la tierra palestina:

> Vosotros, montes de Israel, germinaréis: daréis ramas y frutos a mi pueblo Israel que vuelve... Volveréis a ser labrados y sembrados... cuando vuelvan a vosotros los hombres de Israel, mi pueblo (cf. 36, 8.9.12).

Estas palabras forman una especie de «evange-

lio de la tierra». El profeta sabe que Dios ama los montes y los valles y colinas de su pueblo. Por eso dice que los hijos volverán, como los pródigos perdidos que retornan a la casa de su padre. La promesa de futuro para el pueblo se convierte así en promesa de la tierra.

El hombre de Israel no se concibe aislado de su entorno. La tierra es una parte integrante de su vida. Por eso, la promesa de futuro para el hombre es también una palabra dirigida hacia la tierra: «Os tomaré de entre las gentes, os reuniré de entre los pueblos, y os haré entrar en vuestra tierra» (36, 24). Pero tomada en un sentido externo, esa promesa resulta insuficiente. A fin de que se cumpla la esperanza, es necesario que Dios cambie el corazón mismo del pueblo, estableciendo un nuevo pacto:

> Os daré un corazón renovado,
> pondré en medio de vosotros nuevo espíritu.
> Arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra,
> y os daré un corazón de carne.
> Pondré mi espíritu dentro de vosotros,
> y os haré caminar según mis mandatos (36, 26-27).

Sólo así, renovado el corazón del pueblo, se podrán proclamar para siempre las palabras de promesa: «Habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (36, 28). La tierra se convierte, de esta forma, en una especie de paraíso verdadero de abundancia (cf. 28, 13). Revivirán los campos desolados, se edificarán las ruinas, se cultivarán los huertos... (cf. 36, 37-38) y los hombres vivirán tranquilos, como pueblo que Dios ha bendecido:

> Pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos;
> colocaré en el centro (de la tierra) mi morada.
> Y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios
> (37, 27-28).

Dios mismo quiere establecer entre los hombres su morada. Esto es lo que, de un modo impresionante, ha destacado un comentarista o vidente posterior en los capítulos finales del libro (Ez 40-48): las aguas de Dios brotan del corazón mismo del templo, regando y transformando así la tierra prometida; la voz de profecía viene a convertirse, de esta forma, en esperanza escatológica.

3. El Segundo Isaías: evangelio de la vida

El imperio babilonio, que arrasó Jerusalén el 587 a. C., tiende a su fin. Ciro se aproxima victorioso desde Persia. Entonces, hacia el 550 a. C., el Espíritu de Dios suscita un nuevo profeta de esperanza y de consuelo: el llamado Segundo Isaías (Is 40-55). No anuncia castigo, como hicieron al principio Jeremías y Ezequiel. Desde la hondura del pueblo derrotado, emergiendo del exilio, este profeta proclama la esperanza de Dios para los hombres:

> No recordéis más lo antiguo, no penséis en lo pasado:
> he aquí que yo realizo algo que es nuevo;
> está surgiendo ya, ¿no lo notáis? (43, 18-19).

Esta acción de Dios, que es poderoso en el exilio, condensa y plenifica las antiguas creaciones: el Génesis, el Exodo, el camino de Israel por el desierto... Así se cumplen ya las esperanzas:

> (a) Así dice Yahvé, el que te ha creado...,
> (b) cuando pasaste por las aguas yo estaba contigo,
> cuando anduviste por los mares no te sumergiste...
> (c) No temas, pues contigo estoy:
> del oriente llamaré a tus hijos, los reuniré del occidente;
> diré al norte «entrégalos» y al sur «no los retengas» (43, 1-7).

La creación de Dios, iniciada en el Génesis (a), centrada en el éxodo (b), culmina así en el gran camino de la vuelta del exilio (c). Pasado, presente y futuro se vinculan, dirigidos por la fuerte y respetuosa mano del Señor. La antigua creación se vuelve principio de esperanza: de norte y sur, de este y oeste, vuelven los cautivos a la tierra liberada. Por eso, el profeta ya no anuncia algo totalmente distinto: culmina y plenifica el viejo camino de su pueblo:

> Despierta, despierta, brazo de Yahvé,
> despierta como en tiempos anteriores, en las generaciones antiguas:
> (a) ¿No mataste tú a Rahab, destruiste a la serpiente?
> (b) ¿No secaste el mar,
> las aguas numerosas del abismo,
> haciendo camino en el mar para los redimidos...?
> (c) Los rescatados de Yahvé volverán,
> entrarán en Sión con júbilo,
> con alegría eterna en sus cabezas,

siguiéndoles el júbilo y el gozo,
libres de llanto y tristeza (51, 9-11).

Creación y éxodo (a y b) aparecen así como victoria de Dios sobre las aguas enemigas, que eran signo de terror, esclavitud y muerte. Pues bien, aquella victoria se actualiza ahora en los tiempos finales de la salvación, cuando retornen del exilio los cautivos. De esa forma, la esperanza se convierte en principio de la historia:

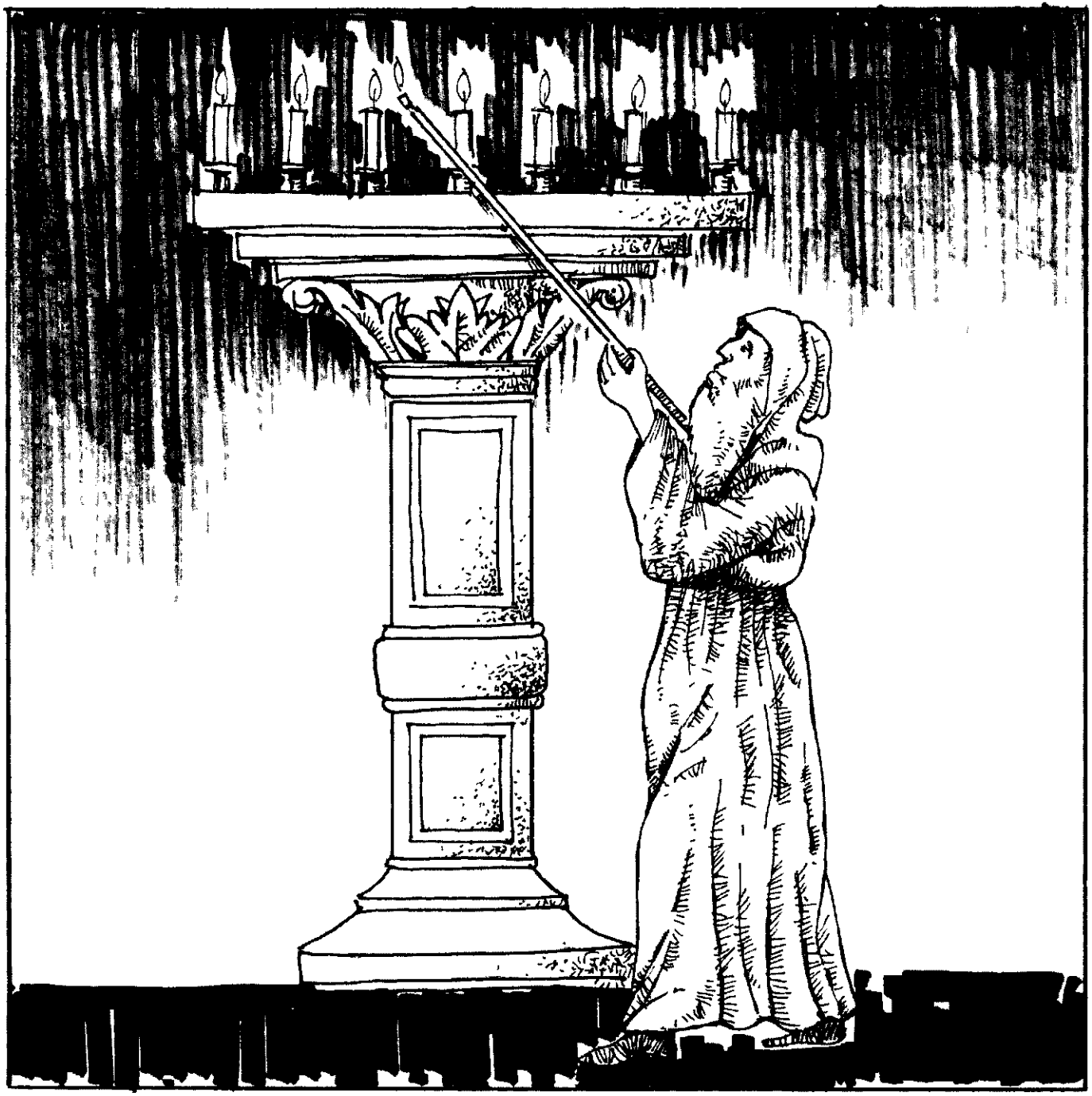
Una voz grita:
preparad para el Señor un camino en el desierto,
enderezad en la estepa una senda para nuestro Dios.
Rellénense los valles, abájense montes y collados
(40,3-4).

Viene Dios, en poder y fortaleza, como verdadero rey que actúa en medio de su pueblo. De esa forma, la derrota se convierte en victoria, el sufrimiento en gozo desbordante. La esperanza de Dios eleva a los hombres aplastados, pues ofrece para ellos un futuro:

Convertiré el desierto en un estanque,
la tierra seca en hontanar de aguas.
Pondré en el desierto cedros y acacias, mirtos y olivos,
plantaré en la estepa el olmo y ciprés, con el alerce...
No pasarán hambre ni sed,
no les afligirá viento ni sol,
pues les guía el que de ellos se ha compadecido
(41, 18-19; 49, 10).

El pueblo que escucha estas palabras vive todavía en cautiverio, pero cuenta ya con la esperanza que le dice: sal, avanza. El camino es un inmenso laberinto de montañas, soledades y desiertos; pero los creyentes tienen la certeza de que Dios les acompaña, con la voz de su llamada, con el agua y el frescor de su presencia.

El pueblo parecía muerto, pero la voz de profecía lo levanta, haciéndole tender hacia un futuro que desborda los límites pequeños de la tierra de Israel y su reinado político en el mundo. Han sucedido muchas cosas, se han padecido muchos sufrimientos. Por eso, el pueblo que ahora empieza a caminar, como nuevo y verdadero Abrahán, no sabe dónde se dirige; pero sabe que Dios mismo le guía. De esta forma, adquiere su sentido el sufrimiento



del exilio, recreado de forma impresionante por el gran profeta cuando canta al «siervo de Yahvé»:

> Despreciable y desecho de hombres,
> varón de dolores y probado en dolencias,
> como alguien que produce repugnancia.
> Estábamos todos como ovejas errantes,
> cada uno marchó por su camino,
> y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros.
> Fue oprimido y se humilló, no abrió la boca
> (53, 3.6-7).

Fracaso y derrota se han vuelto crisol de nacimiento. Aquello que a los ojos de los hombres era lejanía de Dios viene a mostrarse como mayor acercamiento: Dios mismo está presente en ese siervo; ha recibido como propio el sufrimiento de su pueblo y ha cargado con sus culpas. Sólo de esa forma ha introducido, en el lugar de la caída y el fracaso, el nuevo fundamento del amor, la savia de la vida. En el reverso de la historia, donde están los oprimidos (personalizados misteriosamente en este siervo de Yahvé) se ha desvelado el hombre nuevo.

Una vez que los cautivos de Israel han asumido esta experiencia, cuando al fondo del dolor han palpado la mano de Dios, descubriendo en ella su verdad, han comenzado su historia verdadera. Un pueblo que soporta una derrota de este tipo, aprendiendo a contemplar en ella a Dios, se encuentra preparado para todas las tragedias de la historia.

ILUSTRACION: CANTO A LA TIERRA

Al fondo del exilio viene a encenderse de nuevo la esperanza de la tierra como don de Dios y espacio de vida gozosa; es la tierra muy concreta de colinas, valles y montañas del recuerdo de la infancia; la tierra abierta hacia el futuro de los hijos que verán a Dios por medio de ella. Así la canta el libro de la nueva ley, el Deuteronomio:

> Yahvé te introduce en una tierra buena,
> tierra en la que corren las aguas, los manantiales y las fuentes...;
> tierra en la que brotan el trigo y la cebada, viñas, higueras y granados;
> tierra del olivo, de la miel y del aceite...
> Tierra donde el hierro está en las piedras y el bronce en las montañas.

La tierra donde vais para adquirirla...
es tierra de montes y de valles que la lluvia de los
cielos riega;
es tierra que Yahvé tu Dios frecuenta,
del inicio del año hasta que el año acaba
(Dt 8, 7-10.11-12).

Desde el corazón mismo de la historia israelita ha brotado este canto de amor hacia la tierra de Dios como lugar de la promesa, de la vida y la abundancia. Lógicamente, nuestra forma actual de concebir la tierra, explotada como propiedad particular de algunos pocos, resultaría una blasfemia contra el Dios israelita.

PROFUNDIZACION: EL TIEMPO EJE

Los profetas del exilio forman parte de aquello que K. Jaspers ha llamado *tiempo eje:* el momento en que, en diversos lugares de la tierra, van surgiendo los principios de vida y reflexión que luego han potenciado nuestra historia. Por economía de método y espacio, prescindimos de chinos y de persas, esbozando las aportaciones de los otros centros principales de ese tiempo, en torno al siglo VI a. C.:

- *Los filósofos de Grecia* iniciaron un proceso de racionalización que continúa siendo normativo: nos enseñaron a pensar con exactitud, fijando con rigor los temas y entendiendo el mundo como realidad que debe ser medida, juzgada y razonada. En esa línea se mantiene la ciencia que utiliza métodos formales (matemáticos) para interpretar y dominar la tierra.

- *Los sabios y santos de la India* fijaron los aspectos primordiales de la reflexión interior como método de búsqueda sacral, de identificación religiosa y redención. Desde entonces, la aportación de las Upanishads y del budismo constituye un patrimonio básico de hondura humana, rigor religioso y búsqueda intelectual para los hombres.

- *Los profetas de Israel* nos enseñaron a entender la historia, precisamente a partir del fracaso militar, desde la frontera misma del exilio. Ellos iniciaron una forma nueva de entender al hombre que, aceptada de algún modo por judíos, cristianos y musulmanes, sigue siendo un patrimonio espiritual de todos

los que buscan el sentido del hombre y cultivan su esperanza de futuro.

APLICACION: ACTUALIDAD DE LA PROFECIA

Los temas y palabra de los grandes profetas del exilio pueden ser reinterpretados desde el nuevo contexto político, ideológico y económico de nuestro tiempo. Gran parte de las experiencias y conceptos que encontramos, por ejemplo, en el 2.º Isaías, siguen siendo todavía actuales. Entre ellos destacamos:

- *El cautiverio como situación distinta de la esclavitud.* Los hebreos fueron esclavos en Egipto, en un sentido económico, social, hasta jurídico. Ahora, en Babel, no son esclavos, son cautivos (galut, gola): gozan de cierta libertad social, pero no pueden expresarse plenamente como pueblo, pues han perdido sus raíces culturales y su identificación como grupo en el lugar de origen. Son cautivos-exiliados y corren el riesgo de perder su identidad nacional y religiosa, englobados y dominados por el gran sistema que forma ese imperio. En situación semejante se encuentran hoy millones de personas, muchísimos cristianos.

- *El siervo redentor.* Hay un dolor que purifica y crea, como signo de presencia de Dios entre los hombres. Así el fracaso puede invertirse, convirtiendo la muerte en principio de vida, lugar de nuevo nacimiento. El «siervo» sometido y aplastado por las fuerzas contrarias a la vida puede aguantar en la prueba y transformarse en redentor de los demás, siempre que le sostenga un ideal (en este caso Dios) y sepa convertir el propio sufrimiento en medio de entrega hacia los otros.

- *La buena nueva.* El 2.º Isaías ha ofrecido un anuncio gozoso de consuelo, de evangelio para el pueblo. El profeta no es un mago ni un agorero, es hom-

bre que se deja transformar por la presencia creadora de Dios y la proclama como fuerte estallido de esperanza sobre el mundo. De esa forma brota, desde el mismo subsuelo de la historia, un nuevo canto al gozo de la vida.

• *El retorno.* Los cautivos quieren volver hacia una tierra que nunca será la que dejaron. Eso lo sabe Ezequiel cuando anuncia un nuevo nacimiento: os rociaré con agua pura y quedaréis purificados...; romperé vuestros sepulcros, haré que salgáis de vuestras tumbas... (cf. Ez 36, 25; 37, 12-14). Esta es la palabra central del 2.º Is, que Jesús ha profundizado en forma muy intensa.

LECTURAS

- *Crítica bíblica*, además de los comentarios concretos a profetas:

  L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*. Cristiandad, Madrid 1980, I, 263-340; 339-665; II, 667-855. Bibliografía en I, 81-89.

  J. L. Crenshaw, *Los falsos profetas*. DDB, Bilbao 1986.

  J. M. Caballero, *Análisis de ambientación de los textos de Jeremías*. Fac. Teol., Burgos 1971.

  J. F. Hernández, *El mensaje religioso de Jeremías*. Casa de la Biblia, Madrid 1971.

  C. Westermann, *Jeremías*. FAX, Madrid 1972.

  L. Monloubou, *Ezequiel*. FAX, Madrid 1973.

  A. González, N. Lohfin, G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos*. Sígueme, Salamanca 1976.

- *Interpretación de la historia*, conforme a la temática expuesta:

  K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*. Alianza, Madrid 1980, 19-43.

  X. Pikaza, *Anunciar la libertad a los cautivos*. Sígueme, Salamanca 1985, 103-155; *Camino de liberación*. Verbo Divino, Estella 1987, 85-112.

  R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam*. DDB, Bruges 1965, 225-304.

14

El judaísmo: profetas, guerreros, apocalípticos

INTRODUCCION

En el año 539 a. C., Ciro, rey de Persia, conquista Babilonia, iniciando una política nueva de apertura hacia los pueblos integrados en su gran imperio. Así lo muestra el famoso edicto de reconstrucción del templo de Jerusalén:

> Constrúyase un templo donde ofrecer sacrificios y pongan sus cimientos... Su altura será... su anchura... Los gastos correrán a cargo de la corona (Esd 6, 3-5).

Conforme a la promesa del 2.° Is, es probable que muchos deportados volvieran a la tierra de sus padres, reanudando el culto religioso entre las ruinas del antiguo templo (cf. Esd 2-3). Pero la reconstrucción se hizo esperar. Surgieron dificultades de tipo burocrático, social y religioso. Además, muchos judíos no se preocupaban demasiado por su templo.

Pasaron unos años y, quizá bajo el influjo de las grandes conmociones producidas a la muerte de Cambises, resonó la voz de dos profetas: Ageo y Zac 1-8. Ambos insistieron en la urgencia de la reconstrucción material y espiritual del pueblo, dirigidos por Zorobabel, gobernador, y por Josué, sumo sacerdote (Ag 1, 1). Era el 520-519 a. C. La llamada tuvo efecto y los judíos pudieron inaugurar su templo (515 a. C.).

Nuevamente pasaron años de silencio. Sabemos poco de los hechos, pero todo nos permite suponer que los judíos vivían en situación precaria, sin auténtica unidad ni verdadera autonomía religiosa. En ese contexto se encuadran dos hechos decisivos: las intervenciones de Nehemías y de Esdras. Ambos eran judíos del exilio, funcionarios con autoridad en el imperio. Ambos llegaron a Jerusalén con misiones oficiales: el primero como gobernador, para reconstruir la unidad social del pueblo, el segundo como escriba, para afianzar su identidad religiosa. No podemos precisar con exactitud el orden y los años de su intervención, pero sucedió entre el 458 y 420 a. C.

Probablemente, el primero en llegar fue Nehemías (entre el 435 y 430). Viene con autoridad del rey y superando la presión externa de samaritanos, árabes y amonitas y la oposición interna de judíos adversarios, reconstruye la muralla de Jerusalén y forja la unidad social del pueblo. Para ello ha de oponerse a los matrimonios mixtos. De ahora en adelante, los judíos vivirán cerrados en torno a Jerusalén y lo mismo en la diáspora, como un pueblo aparte entre los pueblos de la tierra.

Por esos mismos años, quizá entre el 430 y 428,

viene Esdras como escriba oficial, doctor en la ley «del rey del cielo» (Esd 6, 12). Viene como funcionario del rey persa, para conseguir que Judá y Jerusalén cumplan la ley israelita. Su función culmina probablemente en una gran fiesta de reconstrucción del judaísmo:

> Los levitas... leían el libro de la ley de Dios, traduciéndolo y explicándolo, para que se entendiese su lectura. El gobernador Nehemías, el sacerdote y escriba Esdras y los levitas que instruían al pueblo, viendo que la gente lloraba al escuchar la lectura de la ley, decían: Hoy es un día consagrado al Señor. No estéis tristes ni lloréis (Neh 8, 7-9).

Este día santo de la ley parece haberse convertido en base de una nueva y decisiva etapa religiosa: de las ruinas del antiguo reino israelita, en torno al templo de Jerusalén, brota y culmina un nuevo pueblo, el judaísmo estrictamente dicho. Estas son, a mi entender, sus notas principales:

- *Identidad nacional.* Judíos son aquellos que asumen la historia israelita, interpretada normativamente a través de una «ley» o código de vida socio-religiosa que tiende a objetivarse en el Pentateuco.

- *Carencia de independencia política.* Los fundadores del nuevo judaísmo son funcionarios fieles de un imperio mundial como el persa y quieren seguir siéndolo. Por eso interpretan la identidad nacional y religiosa del pueblo en una clave que no implica la construcción de un estado político.

- *Influjo de la ley.* Sigue existiendo el templo. Pero, de ahora en adelante, no será centro del pueblo. Lo que vincula a los judíos es la ley, como recuerdo de la actuación de Dios, como presente de su exigencia socio-religiosa, como vehículo de esperanza para el futuro.

Sigue un siglo de silencio, hasta la conquista de Alejandro Magno (tras el 333 a. C.). Pero tampoco entonces surgen cambios significativos. Palestina queda bajo el poder de los reyes helenistas de Egipto, los tolomeos; pasa más de un siglo y el 198 a. C. cae en manos de los seléucidas de Siria. Años después, reinando Antíoco IV Epífanes (175-164), viene a estallar el gran conflicto: aprovechando las disensiones intrajudías y siguiendo su política de unifica-

ción socio-religiosa, el rey pretende imponer a los judíos la cultura helenista. Pues bien, gran parte de ellos responden de manera violenta y creadora: los macabeos inician un levantamiento militar, los apocalípticos proclaman su palabra de esperanza escatológica, otros profundizan en su compromiso de fidelidad religiosa.

EXPOSICION

1. La herencia profética: escatología

Tras el retorno humilde de los exiliados (desde el 538 a. C.), la unidad de Israel se ha sostenido a través de los escribas. Ellos recopilan los recuerdos, codifican las costumbres, establecen una ley para su pueblo. Pero, al lado de ellos, siguen siendo importantes los profetas. Ageo y Zac 1-8 mantuvieron la esperanza en torno al 520 a. C. Algunos años después, en fecha difícil de precisar, sobre la estela del 2.° Is, surge otro profeta de esperanza que la tradición ha bautizado como el *Tercer Isaías* (Is 56-66). Este es el tono de sus palabras:

> Levántate (Jerusalén) y resplandece, que tu luz se acerca,
> ya alborea para ti la gloria de Yahvé.
> Mira cómo cubren las sombras la tierra...
> pero sobre ti alborea Yahvé como una aurora
> (Is 60, 1-3).

Sombra sin vida son los imperios de la tierra, incluido el de los persas. La verdadera historia se realiza a través de Jerusalén: allí alborea la luz, la gran autora de Dios para los hombres:

> No te alumbrará ya el sol de día,
> ni la luna lucirá de noche.
> Yahvé será tu luz eterna,
> tu Dios un resplandor excelso (Is 60, 18-20).

La nueva creación se expresa como fiesta de luz para los hombres, una fiesta que brota de Sión y que se expande a todos los pueblos de la tierra. Por eso añade el texto: «Las gentes andarán a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60, 3). Sobre una tierra en sombras, se ilumina para el pueblo el futuro de la vida:

¡Mira! Voy a crear unos cielos nuevos y una tierra
nueva:
y no serán más recordados los primeros,
ni vendrán ya más a la memoria (Is 65, 17).

Nuevos serán cielos y tierra como espacio de paz y bendición, de plenitud y gozo sobre el mundo. Entonces se harán largos y dichosos los días de los hombres (cf. 65, 17-25). Surgirá en Sión un culto nuevo; Dios se hará presente y los que lleguen a adorarle verán «los cadáveres de los rebeldes» (62, 22-24). Sión será centro de vida para todos los justos que vendrán a unirse a los judíos; sólo los rebeldes quedarán perdidos para siempre, de manera que «su gusano no morirá, ni se extinguirá su fuego» (66, 24).

De esta forma se recrea la esperanza. En torno a Sión se unifica la historia de los hombres: se salvan los que acogen a Israel y adoran a su Dios; se condenan los que luchan contra el pueblo israelita. Esta misma conciencia se explicita años más tarde en *Joel 3-4*.

Sobre un mundo dividido y roto, Joel ha prometido la presencia del Espíritu de Dios. Entonces «profetizarán vuestros hijos, tendrán sueños sagrados los ancianos...» (Jl 3, 1). Será día de inmensa conmoción, cuando se quiebre el viejo mundo y sólo se salven «los que invocan el nombre de Yahvé» y le adoren en el monte de Jerusalén (Jl 3, 5). Entonces hará Dios la división, el juicio de la historia:

Reunirá Yahvé a todas las gentes
y las hará bajar al valle de Josafat (= Dios juzga).
Hará juicio en contra de las gentes,
a favor de Israel, mi pueblo y heredad,
porque lo dispersaron entre las naciones (4, 1-2).

La historia culmina en ese valle del juicio, que la tradición posterior identifica a veces con alto Cedrón, junto a Jerusalén. Allí sucederá la gran ruptura: Dios salvará a quienes ayuden a Israel; destruirá a quienes le hubieren destruido. De esta forma se traduce, en clave de talión escatológico, el mensaje de Abrahán: «Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan» (Gn 12, 1-3).

Ciertamente, esta visión esconde un tipo de nacionalismo que pudiera parecer reductivo: los judíos se conciben como «ombligo de Dios», centro

del mundo, y llevan la razón: de tal manera que se salvan (permanecen) quienes les hubieran ayudado y se condenan los restantes o enemigos. Sin embargo, mirada más profundamente, esta visión transmite una certeza positiva: Dios ha hablado en Israel; por eso, la historia israelita ha de mostrarse como norma de todas las restantes historias de la tierra.

2. Respuesta militar: los macabeos

Por largos siglos, los judíos han permanecido como pueblo sin estado, sin independencia política ni instituciones militares (del 587 al 175 a. C.). No podemos afirmar que todo fuera fácil, pero en su conjunto aquéllos fueron siglos positivos: Israel va reasumiendo su pasado como ley (Pentateuco), interpreta su historia a partir de los profetas (que va codificando) y se constituye como un pueblo con personalidad propia entre todos los pueblos de la tierra. Quizá pudieran haber seguido así por más siglos. Pero, a partir del 175 a. C., los acontecimientos se precipitan. El nuevo rey Antíoco IV, sintiéndose inseguro sobre el trono, quiso imponer a los judíos su estructura social, civil y religiosa, unificando así las costumbres del imperio. Le ayudaron a su vez muchos judíos «tolerantes»: «Construyeron un gimnasio en Jerusalén, disimularon la circuncisión, apostataron de la alianza santa» (1 Mac 1, 14-15):

> El rey decretó la unidad nacional para todos los súbditos de su imperio, obligando a cada uno a abandonar su legislación particular. Todas las naciones acataron la orden del rey, e incluso muchos israelitas adoptaron la religión oficial: ofrecieron sacrificios a los ídolos... Entonces (el 167 a. C.) el rey mandó poner sobre el altar del templo un ara sacrílega... (1 Mac 1, 41-43.54-56).

Desaparecen los esquemas particulares, reflejados en cada religión nacional, y queda sólo el culto del estado, como signo de razón universal, simbolizada por el Dios Zeus del Olimpo. Pues bien, esa imposición racionalista viene a desvelarse en Israel como «abominación de la desolación» (cf. Dn 9, 27); 11, 31; 1 Mac 1, 54; 5, 6), es el pecado sumo. Por eso, en contra de esa violencia sacrílega, que mina sus

mismas raíces religiosas, gran parte de Israel ha respondido con violencia. El movimiento estalla cuando Matatías, celoso de la ley, contempla el gesto de un judío que obedece al rey y viene a ofrecer los sacrificios oficiales:

> Al verlo, Matatías se indignó, tembló de cólera y en un arrebato de santa ira corrió a degollar a aquel hombre sobre el ara. Y entonces mismo mató al funcionario real que obligaba a sacrificar y derribó el ara. Lleno de celo por la ley, hizo lo que Finés a Zimrí... Luego empezó a gritar a voz en cuello: el que sienta celo por la ley y quiera mantener la alianza, que me siga (1 Mac 2, 24-27).

La hondura de la alianza de Israel, centrada aquí en Finés, sacerdote que mató a los apóstatas de Israel en Baalfegor (cf. Nm 25), se entiende ahora en forma de historia militar. Surge así, quizá por vez primera dentro de la biblia, una exigencia de guerra estrictamente religiosa. Es cierto que Israel ha conocido y practicado desde antiguo un tipo de guerra santa: una batalla en la que Yahvé combate con su pueblo, lucha concebida en forma sacral, como presencia de Dios en ella. Pero todavía ese motivo de la guerra no se hallaba unido a la conciencia religiosa y nacional de un pueblo, a la defensa explícita y precisa de sus propias tradiciones. Ahora, el judaísmo ha descubierto su propia identidad religiosa como signo de distinción nacional; por eso, a fin de mantener la religión en cuanto tal, Matatías y sus hijos macabeos se lanzan a la guerra religiosa.

Surge así una corriente que se suele presentar como celotismo. Al menos en principio, los que siguen esa línea no combaten por la causa militar o política sin más; no luchan por crear un reino, ni tampoco por un tipo de instituciones estatales. Luchan por mantener la libertad religiosa, por el cultivo personal y social de su propia vivencia de misterio.

Pero, comenzando como alzamiento popular y religioso, aquella guerra de los macabeos terminó por presentarse como un juego de intereses donde triunfan los hábiles o fuertes (cf. 1-2 Mac). Los mismos sacerdotes y monarcas que acabaron controlando el país tras la victoria de los insurrectos (el 128 a. C.), es decir, los asmoneos, terminaron siendo un foco de discordia para el pueblo. De aquellos

años brota la escisión entre fariseos, saduceos, sacerdotes de Jerusalén y esenios del desierto, de que trataremos (cf. temas 16-17). Lo que empezó siendo batalla religiosa contra el enemigo común acabó como lucha fratricida.

3. Ruptura apocalíptica

En torno al alzamiento militar de los macabeos surge un tipo de literatura muy específica que se podría presentar como *novela histórica*. En esta línea han de encuadrarse las figuras de las heroínas de Israel, las sucesoras de las viejas madres (Sara, Rebeca, Raquel) o profetisas (María, Débora, Ana). Las nuevas heroínas son la encarnación del pueblo: la doncella de Israel concretizada en forma de mujer que arriesga la vida por los suyos.

La primera heroína es *Ester*, nombre que recuerda el signo de la estrella, la gran Ishtar de Babilonia. Pues bien, la estrella es ahora el pueblo, representado en alma y hermosura de mujer: un pueblo que no puede alzarse en guerra abierta, pero emplea cauces de oración e intriga política, seducción femenina y gran perseverancia para conservar su identidad religiosa y vengarse de sus enemigos. Los judíos del imperio persa formaban ya un tipo de «ghetto» frente a los restantes ciudadanos. Su propia situación les conducía a levantar recelos, de manera que vivían en actitud de vigilancia y sobresalto. Pues bien, desde esa perspectiva ha de entenderse el «rollo» de Ester: Dios mismo protege, con los hilos de su presencia misteriosa, a los judíos que están amenazados y dispersos dentro de un contexto adverso.

La segunda heroína es *Judit*, que significa claramente «la judía». Ella es también alma de Israel: viuda muy bella, pero religiosa y respetable, como resalta significativamente el texto (Jdt 8, 7-8). Pues bien, allí donde los fuertes, sacerdotes y guerreros de su pueblo, han fracasado, viene a triunfar ella, con su encanto femenino, el arte de la seducción, la valentía de su propia vida. Así cautiva al más potente general, le embriaga y asesina, facilitando el triunfo de su pueblo. Esta es *la judía*, novela de la guerra santa que Israel está dispuesta a declarar contra sus enemigos.

Los libros de Ester y de Judit son artificios literarios y no llegan a la hondura y dramatismo que despliegan los apocalípticos, especialmente *Daniel*. Este es el libro que ha mostrado con más fuerza el riesgo de la idolatría del poder dentro de la historia. Se vale para ello del signo de la estatua:

> El rey Nabucodonosor hizo una estatua de oro, treinta metros de alta por tres de ancha, y la colocó en la vega de Dura... y el heraldo proclamó con voz potente: A todos los pueblos, naciones y lenguas: cuando oigáis tocar la trompeta, la flauta... y todos los demás instrumentos, os postraréis para adorar la estatua que ha erigido el rey Nabucodonosor. Quien no se postre y no adore, será arrojado al horno ardiente (Dn 3, 1-6).

Esta es la liturgia antidivina de la historia: el hombre del poder se autoidolatra y manda que le adoren. Suenan las trompetas en su fiesta y todos caen en tierra ante la estatua. El oro y el poder se han vinculado sobre el valle de este mundo, como signo de totalidad, como la fuerza convertida en absoluta. Sobre ese fondo, el único camino para ser un hombre auténtico consiste en rechazar la idolatría de la estatua, descubriendo y venerando a un Dios de libertad que sobrepasa a los poderes que rigen y dominan nuestra historia. En una línea semejante, el texto aduce la divinización del rey:

> Entonces, los ministros y los sátrapas dijeron al rey: ¡Viva siempre el rey Darío! Los ministros y los prefectos... y gobernadores están de acuerdo en que el rey debe promulgar un edicto sancionando que en los próximos treinta días nadie haga oración a otro Dios que no seas tú, bajo pena de ser arrojado al foso de los leones (Dn 6, 8).

Este edicto aporta un dato nuevo: la idolatría estatal no es sólo una cuestión del rey; viene de aquellos que se valen de la situación establecida, convirtiendo así la adoración real en fuente de seguridad egoísta y garantía de sus propios privilegios. Desde ese fondo nos advierte el texto: sólo el verdadero Dios nos capacita para superar la idolatría de este mundo; sólo Dios consigue romper la tela de araña que la fuerza va tejiendo en torno al hombre; sólo Dios nos permite desobedecer a la razón de estado, a pesar del foso de los leones, capacitándonos para ser libres (cf. Dn 6, 2-29).

Pues bien, llegando hasta el final en esta línea de simbolización del poder como idolatría, el libro de Daniel ha presentado el «sueño del poder». En realidad, es sueño: un deseo irrealizable, porque nadie ha conseguido dominar la libertad y apoderarse de todos los poderes; pero es deseo que emerge de la hondura inconsciente del poder y encierra a los hombres en la estrechez de sus propias creaciones:

> Tú, rey, viste una visión: una estatua majestuosa, una estatua gigantesca y de un brillo extraordinario; su aspecto era impresionante. Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro. En tu visión, una piedra desprendida sin intervención humana chocó con los pies de hierro y barro de la estatua y la hizo pedazos... Y la piedra que deshizo la estatua creció hasta convertirse en una montaña enorme que llenaba toda la tierra (Dn 2, 31-35).

Conforme a un viejo tema del oriente, los imperios de la tierra (babilonios, medos, persas, griegos, seléucidas...) quedan representados por metales. Se suceden en perspectiva decreciente, desde la edad de oro del principio hasta el momento actual del hierro que se mezcla con el barro. Pues bien, sobre ese fondo nuestro texto ha introducido varias novedades:

- *La historia de los hombres es un ídolo, estatua antidivina:* los diversos imperios de este mundo son una expresión del pecado, son poder que se levanta de manera engañosa contra Dios.

- *Los pies de la estatua reflejan el tiempo del vidente:* el poder de los seléucidas, que es fuerte como el hierro, pero frágil como el barro. Estamos en la última de todas las edades de los hombres, la edad del hierro-barro donde la violencia total se mezcla con la más grande debilidad.

- *El imperio antidivino del mundo no perece por sí mismo.* El vidente no aguarda una solución puramente intramundana de la historia. Espera que llegue la «piedra desprendida», destruyendo la grandeza aparente de la estatua, para inaugurar el tiempo nuevo donde ya no existan opresiones.

Esa piedra que destruye al ídolo y construye el «monte» de la vida alude en la visión a una presen-

cia superior: es la palabra creadora de Dios que se revela por el pueblo israelita, es la verdad del hombre nuevo que ahora nace, sin idolatría. Esto se realiza en formas de humildad y de misterio, como signo de Dios y plenitud de aquello que esperaron desde siempre los profetas. Se realiza «sin intervención humana», esto es, sin guerra (en contra de los macabeos), sin proyectos intrahistóricos pensados por los hombres. De esta forma se ha expresado la esperanza radical de Dios sobre una tierra que parece estar ya pervertida y sin remedio. La misma perversión se ha reflejado en otra imagen más hiriente:

> Tuve una visión nocturna: los cuatro vientos agitaban el océano. Cuatro figuras gigantescas salieron del mar, las cuatro diferentes. La primera era como un *león* con alas de águila...; la segunda era como un *oso* medio erguido, con tres costillas en la boca... Después vi otra fiera, como un *leopardo*... Después tuve otra visión nocturna: una *cuarta fiera*, terrible, espantosa, fortísima. Tenía grandes dientes de hierro con los que comía y descuartizaba (Dn 7, 2-8).

Se repiten los motivos anteriores. Los metales de la estatua se convierten, por un tipo de simbolización totémica, en figuras de fieras poderosas. Esas fieras aparecen en su aspecto más bestial, como signo del terror de nuestra historia: la autodivinización del mundo se expresa en forma de violencia; los imperios de la tierra han desgarrado y destrozado el tejido de lo humano. Da la impresión de que no existe ya remedio, pues la cuarta de las fieras, que ahora reina (los seléucidas), presenta caracteres claramente infernales: aquello que podríamos llamar la demonización de nuestra historia. Estamos de nuevo ante los síntomas finales de la gran patología humana: es la locura final, la destrucción y muerte del hombre.

Pues bien, sobre ese fondo, donde no es posible ya ninguna especie de salida, presenta el vidente la imagen primigenia de su fe, la creación definitiva de los hombres, como un Génesis final: superando el gran conflicto de la historia, como signo de verdad y plenitud definitiva, Dios suscita un nuevo Adán, hijo de hombre u hombre nuevo, que proviene de los cielos para reflejar sobre la tierra el triunfo del pueblo israelita:

Después de esto, colocaron unos tronos y un anciano se sentó... Yo seguía mirando... hasta que mataron a la (cuarta) fiera, la descuartizaron y la echaron al fuego... Seguí mirando y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo un «como hijo de hombre» que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán. Su dominio es eterno y no pasa. Su reino no tendrá fin (Dn 7, 9.11-14).

Esta es la escena del juicio: llega a Dios «el hombre» (hijo de hombre), es decir, la humanidad auténtica expresada por los israelitas. Llega el pueblo verdadero y así acaba para siempre esa fatídica procesión de bestias destructoras que ha sido nuestra historia. Sólo con esta certeza se puede vivir sobre la tierra. Sólo esta esperanza hace posible que los pobres y humillados se mantengan y conserven su deseo de existencia.

Sobre este fondo de impotencia humana (las «potencias» del mundo son las bestias) viene a iluminarse la grandeza de los hombres como un don de Dios que se desvela entre nosotros y que al mismo tiempo nos desborda. Esa visión de Dios se expresa como *poder de resistencia*. Quizá no puede combatirse de manera expresa. Pero los creyentes deben mantenerse en su esperanza: pueden hacerlo «porque hay Dios» y porque Dios es vida allí donde todo parece estar hundido por la muerte. Por eso puede formularse la esperanza:

Entonces se salvará tu pueblo,
todos los inscritos en el libro.
Muchos de los que duermen en el polvo despertarán:
unos para la vida eterna, otros para la ignominia perpetua.
Los sabios brillarán como brilla el firmamento,
y los que convierten a los otros como las estrellas
(Dn 12, 1-3).

Esta fe en la *resurrección* es poder de resistencia. No es una evasión que conduce al más allá de los olvidos del presente. Tampoco es una ilusión espiritualizante que nos hace soñar sobre la tierra y olvidarnos así de los problemas reales de los hombres. La resurrección es garantía del sentido de la historia: por eso tiene un fondo de *insurrección*, de protesta contra todas las violencias e injusticias del presente: tiene un rasgo de *inversión* que fortalece a

los que luchan para mantenerse en el presente, puesto que ellos, perseguidos, se hallan en camino hacia el triunfo final. En este aspecto, la fe israelita sigue siendo totalizante, abarca al hombre entero: no habla del espíritu que triunfa, sino de todo el hombre que reasume su vida, en dimensión de plenitud, más allá de la muerte.

Anotemos, en fin, que esta experiencia del hombre nuevo, ligada a la figura del «como hijo de hombre» (Dn 7, 13-14), conserva elementos de juicio interpretado como separación: despertarán... «unos para la vida eterna, otros para la ignominia eterna». La bendición y maldición del pacto israelita se proyectan, de esta forma, hacia la meta de la historia, como una especie de talión final: los hombres mismos determinan y deciden su futuro; Dios confirmará lo que nosotros hayamos hecho sobre el mundo.

ILUSTRACION: TENDENCIAS INTRAJUDIAS

Las diversas actitudes religiosas que Israel ha explicitado en estos siglos (II y I a. C.) suponen una profunda reflexión sobre los caminos de la vida; así interpreta los antiguos datos religiosos y los resitúa dentro de la nueva experiencia:

- *Los escribas,* vinculados a la línea legalista, empiezan a estar representados por los sacerdotes (autores del P, Código sacerdotal), aunque luego triunfa en ellos la línea farisea. Estos fariseos conciben la existencia como tiempo para que se cumpla una ley que Dios ha ofrecido gratuitamente al pueblo: el cumplimiento de la ley garantiza la existencia y la verdad (o realidad) del hombre.

- *Los celotas,* partidarios de una guerra santa para defender la identidad socio-religiosa del pueblo, están siempre en el trasfondo de Israel desde el alzamiento de los macabeos. Sin embargo, sólo en los momentos de peligro extremo o guerra declarada se estructuran a manera de partido estricto.

- *Los videntes apocalípticos* apelan al futuro de Dios desde este mundo de opresión y de injusticia:

sólo Dios puede controlar y destruir con su presencia superior la gran violencia del mundo pervertido.

• *Otros caminos.* Debemos citar a los *esenios,* que se han separado de la estructura jurídico-sacerdotal del pueblo para mantenerse en gesto de protesta y soledad ascética, esperando el fin de este mundo viejo. Los diversos *movimientos sapienciales,* si es que se permite esta expresión, quieren traducir la herencia antigua en diálogo y creatividad, al interior del helenismo (cf. tema 16).

PROFUNDIZACION: LAS RAZONES DE JOB

En el fondo de los movimientos de Israel late la misma gran pregunta: ¿cómo interpretar el mundo?, ¿cómo cultivar los ideales religiosos dentro de una realidad violenta, dolorosa, injusta? Así lo ha resaltado, en forma hiriente, genialmente creadora, el gran drama-misterio del libro de Job.

En el principio de su vida no encontramos el *yo pienso* de Descartes, sino el gesto mucho más profundo del *yo sufro:* Job despierta a la conciencia individual en la medida en que descubre su propio sufrimiento como suyo, intransferible. Evidentemente, podemos ampliar la pregunta de Job. También sufre el *nosotros:* me duele el propio pueblo, la familia o grupo en que me inserto. Y sufre *el otro:* el hombre individual que está a mi lado, de manera que su necesidad y su dolor me hacen salir de la existencia asegurada en que vivía, para despertar a la conciencia de una solidaridad comprometida.

• *Job nos invita a descubrir a Dios* en el fondo de su propio sufrimiento. El mismo sinsentido de la vida es pregunta por Dios. Y la respuesta no se ofrece en plano de inversión: Dios no es simple señor-tapaagujeros (tapadolores) que nos lleva a la inconsciencia de la vida asegurada; él nos invita a realizar la vida en medio del sufrimiento, en gesto creador, en actitud de ayuda hacia los otros.

• *Job nos invita a asumir el sufrimiento:* no podemos echar la culpa a otro, no podemos buscar una salida diciendo que el dolor es «el coste de la realidad creada o de la finitud misma». El sufrimiento sigue

siendo un misterio que no podemos resolver con nuestras razones. Por eso tampoco lo ha resuelto Job en plano de teoría. Tampoco lo responde Jesucristo: ha sufrido con nosotros y por nosotros, ayudándonos a descubrir el rostro de Dios Padre en el camino mismo del calvario.

APLICACION: ORAR CON LOS SALMOS. ORAR CON ISRAEL

El AT ha traducido en forma de oración los diferentes sentimientos y actitudes del hombre ante la vida: pide lluvia para los campos, goza en la cosecha, grita por auxilio en el peligro, canta de júbilo por la victoria de su pueblo, se deleita con los hijos y los hijos de los hijos... Pues bien, si la experiencia gozosa y desbordante se convierte en oración, también ha de expresarse en forma de oración la angustia de la vida: el aguijón del sufrimiento, la desdicha más profunda... Esto es lo que aporta el libro de Job: todas sus palabras son palabra de oración; exige cuentas a Dios, protesta, grita, impreca. Pues bien, al fondo de todo su lenguaje se expresa la misma fe en el Dios de vida, la misma aceptación de la existencia como lugar de manifestación de Dios.

En la línea de Job hallamos a Jesús. El mismo evangelio afirma que Jesús rezaba con los salmos, actualizando así la historia israelita. Sólo de esa forma pudo ser mesías de su pueblo, reasumiendo el camino de éxodo y alianza, de pecado y conversión *que los salmos van narrando y proclamando.* Se dice en un lugar que Jesús «cargó con nuestras debilidades, hizo suyos nuestros sufrimientos» (cf. Mt 8, 17). Pues bien, de igual modo afirmamos que Jesús reasumió y volvió a rezar en forma plena con Job y con los salmos. Quizá pudiéramos decir que su interior o corazón vibraba como caracola marina en que venían a sonar y resonar todas las voces de la historia. Frecuentemente, el evangelio alude a su oración: en el bautismo, en el Tabor, cuando pedía a Dios ayuda en los milagros... Pues bien, su historia humana ha culminado en la plegaria del calva-

rio que Mc y Mt han transmitido con palabras del Salmo 22: «Dios, Dios mío ¿por qué me has abandonado?». Ha culminado así el camino de plegaria, de fidelidad y sufrimiento, de su pueblo. Así culmina la historia de los hombres. La respuesta de Dios pertenece al misterio de la pascua.

LECTURAS

- *En plano histórico*

E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a. C. a 135 d. C.)*, I-III. Cristiandad, Madrid 1986s.

M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I-II. SCM, London 1981.

S. W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, I-II. Paidós, Buenos Aires 1968.

J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del NT*. Cristiandad, Madrid 1985.

H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1985.

- *En perspectiva exegético-teológica*, además de comentarios a libros bíblicos:

J. Alonso D., *De la esperanza de Israel a la esperanza cristiana*. PPC, Madrid 1975.

P. E. Dion, *Universalismo religioso en Israel*. Verbo Divino, Estella 1976.

X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Sígueme, Salamanca 1984, 89-226.

D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. SCM, London 1964.

G. von Rad, *La sabiduría de Israel. Los sapienciales*. FAX, Madrid 1973.

Varios, *Mesianismo y escatología*. Univ. Pont., Salamanca 1976.

- *En plano literario*, sobre libros apócrifos:

G. W. E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishna*. Fortress, Philadelphia 1981.

A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT*, I-VIII. Cristiandad, Madrid 1985s.

III

CENTRO DE LA HISTORIA: JESUCRISTO

15

Jesús, evangelio de Dios

INTRODUCCION

Cuando se abre la flor de la esperanza, cuando llegan a su centro y se iluminan sus caminos, encontramos a Jesús, el Cristo. Hay una anécdota muy ilustrativa. Tras un tiempo de conflictos, destruyendo la frágil monarquía que impusieron los reyes asmoneos, el 63 a. C., el general Pompeyo conquistó Jerusalén. Como buen romano, altivo y respetuoso al mismo tiempo, entró hasta el «santo de los santos», sagrario del gran templo donde sólo podían penetrar una vez al año y revestidos de sus galas sangrantes y sagradas los sumos sacerdotes de Israel (cf. Heb 9). Entró, miró y sólo halló una habitación desnuda, oscura. Allí moraba el Dios israelita, como enigma de vida y esperanza.

Pocos años después, los primeros cristianos de Jerusalén, superando ese nivel de oscuridad, confesando que el velo del templo se había rasgado en la muerte del Cristo (cf. Mc 15, 38), llegaron hasta el verdadero santo de los santos. Donde estaba en otro tiempo el gran vacío, hallaron al mismo Jesús, Dios entre los hombres (cf. Mt 1, 23). Esta es la experiencia que han querido reasumir las páginas que siguen: subiendo hasta las fuentes de la vida, hallamos a Jesús; cuando llegamos al origen de los tiempos, en la cámara secreta y fundante de la historia, está Jesús, viniendo a nuestro encuentro.

Pues bien, ese Jesús nos arraiga en un tiempo y lugar bien determinado. El lugar lo conocemos: es la tierra palestina, con sus montes, su ciudad, su lago. El tiempo se halla preparado: son los años en que vienen a estallar por dentro, en una especie de implosión definitiva, los problemas que ya vimos al hablar de los profetas, los guerreros y los sabios (cf. tema 14). Sobre la historia ardiente (destruida, esperanzada) de Israel anuncia Jesús el nuevo reino de Dios entre los hombres.

Esa historia de Jesús, siendo mesiánica, desborda el nivel israelita: nos conduce hacia el misterio pleno: el tiempo y el lugar de Dios. Llega así el momento final de nuestra creación, allí donde la historia se vuelve escatología, el tiempo plenitud cumplida. Pero debemos añadir que Jesús no nos conduce a Dios para que allí nos olvidemos de lo humano. El nos reconduce nuevamente hacia los hombres, para comenzar así el camino salvador que fue anunciado con Adán. Por eso se le llama «hijo de hombre», el hombre verdadero.

EXPOSICION

1. Encontrar a Jesús

Ante esa historia de Jesús terminan los esquemas anteriores. No nos vale el pensamiento griego,

experto en señalar esencias generales, pues Jesús no es una esencia de ese tipo. Tampoco ayuda el método oriental, introspectivo, experto en superar los fenómenos sensibles, llegando hasta el «*sí*-mismo» en que consiste nuestra realidad humana; Jesús no ha sido experto en claves de meditación trascendental. Tampoco son definitivos los métodos modernos de la ciencia, acostumbrados a palpar y discernir con leyes muy exactas los fenómenos del mundo.

Pero entonces, ¿cómo encontramos a Jesús? De un modo muy sencillo: haciéndonos personas a su lado, viviendo con sinceridad y permitiendo que la vida de Jesús nos asombre, nos transforme. Jesús no cabe en leyes de filosofía. Tampoco está escondido en métodos o esquemas de la ciencia.

- *¿Dónde le encontramos?* La tradición evangélica le ha visto caminando sobre el mar embravecido de la vida (cf. Mc 6, 48). Sobre ese mismo mar tenemos que buscarle, en el riesgo de la vida, en el proceso de realización de la existencia.

- *¿Dónde le encontramos?* Encontramos a Jesús cuando asumimos su gesto de ayuda a los pequeños. Nos debemos situar en el camino donde van apareciendo los pobres de la tierra: cojos, mancos, ciegos; paralíticos y locos; pecadores angustiados, rabinos legalistas... Sobre el duro camino del mundo, Jesús sigue buscando a los hombres para convidarlos a la fiesta de las bodas. Precisamente en esos hombres podemos nosotros encontrarle.

- *¿Dónde le encontramos?* Caminando con él hacia la muerte. El evangelio nos invita a seguirle en el camino de la cruz, allí donde sus viejos amigos le dejaron. Sólo unas mujeres, testigos de lo humano más allá de todas las razones y temores de los hombres, van mirando con amor dónde lo ponen, para seguir llorando hasta el final de los tiempos. Unos soldados inútiles vigilan su sepulcro (cf. Mt 27, 62-66). Pues bien, hasta allí tenemos que llegar nosotros, descubriendo con las mujeres que el sepulcro se halla abierto y Jesús resucitado (cf. Mc 16).

Por eso, el evangelio no es historia que se cuenta con palabras, sino con la existencia. Los evangelistas no son relatores de algo que han oído o aprendido de memoria. Son testigos de un misterio de vida que les ha sobrevenido, transformado, transportado

hasta las fuentes de la nueva humanidad. Por eso han presentado la historia de Jesús como llamada al seguimiento. Lógicamente, allí donde esa historia se actualiza, surge ya la iglesia: el grupo de discípulos de Cristo, la nueva humanidad de los que viven abiertos hacia el reino.

Al llegar a ese nivel, palabra y realidad se implican, como afirma con toda sencillez el evangelio: «El reino de los cielos se parece a un sembrador...: el sembrador siembra la palabra» (Mc 4, 3.14). Somos precisamente aquello que Dios dice y siembra en nuestra vida, aquello que nosotros respondemos. Por eso, la existencia no se encuentra ya fijada: va surgiendo como diálogo, en la escucha de aquello que Dios habla en Jesucristo.

2. La ruptura evangélica

El evangelio no es por tanto una teoría, un cuento o narración ilustrativa. No es cosa que se aprende y queda fuera. Es la sustancia primigenia, el entramado fundante de la vida que los hombres acogen y despliegan desde el Cristo. Evangelio significa buena nueva: la noticia de Jesús que ofrece el reino con sus gestos, sus palabras, su presencia; la noticia de Jesús como principio salvador para los hombres.

El evangelio ofrece *la ruptura mesiánica del Cristo:* la certeza de que el hombre no realiza su verdad por el trabajo, ni a través de las ideas, ni tampoco en el vacío de la muerte. El evangelio sabe que la vida ya ha llegado por Jesús y que esa vida es gracia: regalo de amor que nos permite ser amor, que regalamos sin violencia, ni deseo de dominio, ni intención de compraventa.

El evangelio ofrece *la ruptura teológica del Cristo.* Teología es el lenguaje sobre Dios. Pues bien, todo lo dicho en ese plano queda superado: Dios no está en los ídolos de fertilidad, ni en la ley del judaísmo, ni en la ciencia de los griegos; tampoco es el proceso de la idea o la técnica del mundo... Dios se muestra en la raíz del evangelio como Padre original de gracia: da la vida y la sostiene, por Jesús, en un camino que conduce al reino.

Por eso, antes que libro de razones o código de

leyes, *el evangelio es un camino abierto hacia la vida.* Creer significa acoger y confiarse, recibir el don de Dios en Jesucristo, renaciendo como hijos de Dios y como hermanos. Por eso, el evangelio ofrece un contenido universal: es historia del pasado y realidad presente, acción de Dios y nacimiento radical del hombre, experiencia de individualidad y plenitud comunitaria... Presentamos desde ahora esos aspectos, brevemente.

• *El evangelio es gesto del pasado y realidad presente.* Narra un conjunto de sucesos que ya se realizaron, de tal forma que no pueden repetirse. Los judíos reiteraban su gesto: año tras año, se lavaban la conciencia con la sangre de animales muertos, para encontrarse de nuevo manchados el año siguiente. Contra esa rueda de la vida donde todo vuelve, el evangelio nos sitúa ante el hecho irrepetible de Jesús, el Cristo. Murió una vez por todas, en el tiempo de Pilato, procurador romano de Judea (cf. Heb 9-10). Emergiendo de la muerte, Jesús ha superado el ritmo de los tiempos que se van y se pierden de forma irreparable; ha superado el ritmo de los tiempos que retornan, porque nunca han sido verdaderos... Jesús resucitado es la verdad del tiempo nuevo, culmen de la historia. No es eternidad de Dios, siempre alejada. No es tiempo de este cosmos, siempre repetido. Jesús resucitado es plenitud, culminación del tiempo que se ha realizado y permanece para siempre.

• *El evangelio es acción de Dios y surgimiento radical de la persona.* En el principio era la acción, decía Goethe: era el trabajo creador de mente y manos que suscitan y transforman la materia informe. Vivimos en un mundo donde todo parece regulado por acciones: vale el hombre por aquello que consigue, por sus obras y no por sus razones. Pues bien, en contra de eso, el evangelio nos conduce al centro de un misterio donde quedan superadas obras y razones: a la cruz donde se muestra Jesucristo. Los judíos aguardaban desde siglos la gran obra de Dios, los griegos se esforzaban por hallar sabiduría (cf. 1 Cor 1, 22). Pues bien, el evangelio nos presenta a Jesús crucificado, como gesto de amor definitivo. Allí donde Dios actúa de forma total nos ofrece a su Hijo Jesucristo: su amor hecho persona, o mejor, como persona eterna, dentro de la historia.

• *Por eso, el evangelio nos presenta a Dios en Jesu-*

cristo. Al principio no es la acción, sino el amor generador de las personas: el amor del Padre Dios que engendra al Hijo Jesucristo y lo envía sobre el mundo. Por eso, para hablar de Dios tenemos que contar la historia de Jesús, desde el misterio pleno de su pascua. Alguien ha podido pensar que Dios se encuentra como repartido a trozos en la tierra: cada uno de nosotros llevaría en sí una partecita del Dios universal, desparramada por el mundo. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que cada uno de los hombres lleva en sí todo el misterio de Dios, pero sólo por medio de Jesús, el Cristo. Jesús no es «un poco de Dios», sino «todo Dios» que asume nuestra forma de existencia. Por eso, en Jesucristo descubrimos y asumimos el misterio total de lo divino.

• *El evangelio ha vinculado individualidad de Jesús y plenitud comunitaria de su iglesia.* Sólo como individuo Jesús puede ser el Hijo unigénito del Padre. Precisemos esto. El Padre Dios no busca su verdad entre las huellas de un Hijo aún no engendrado; tampoco multiplica su ansiedad en hijos siempre nuevos que no llegan a saciarle. Dios ha realizado su amor generador del todo y para siempre en Jesucristo, a quien llamamos «Dios y hombre verdadero». Jesús es Dios eterno, Hijo que surge en el principio, amor que expresa todo el ser del Padre. Sólo porque el amor se ha realizado ya en Jesús de un modo individual, el mismo amor puede expandirse, abierto ya a la comunión de hermanos, por medio del Espíritu.

3. División de temas

En las reflexiones que siguen presentamos un esquema de la historia de Jesús, desde una perspectiva histórica y cristiana. Queremos ser fieles a los datos de la historia, precisando sus palabras y sus gestos. Pero, al mismo tiempo, como fieles de su iglesia, intentaremos penetrar en el misterio de la cruz, como gesto de amor que se extiende hacia todos los hombres. Sólo en esta perspectiva, podremos precisar lo que supone *Dios* (misterio trinitario en que se incluye el Cristo) y lo que implica el *hombre* (nueva humanidad mesiánica fundada por el mismo Cristo). Desde este fondo han de entenderse los seis capítulos siguientes sobre Jesucristo como *centro del tiempo:*

• *Contexto social. Judíos y romanos.* Forman el escenario de la actividad de Jesús. Pertenecen de esa forma al evangelio.

• *Actividad de Jesús.* El evangelio está constituido por la praxis de Jesús en favor de los pobres, enfermos y pecadores; en ella empieza a realizarse misteriosamente el reino.

• *Mensaje de Jesús.* El evangelio es la palabra de gozo y sementera que conduce a los hombres hacia el reino; Dios mismo se vuelve así llamada y exigencia de transformación sobre la tierra.

• *Pascua de Jesús.* Praxis y palabras de Jesús culminan en el gesto de su entrega hasta la muerte. La historia se transforma y se convierte de ese modo en pascua: revelación personal del Hijo de Dios.

• *Hombre verdadero.* El evangelio nos conduce al centro de la humanidad de Jesús, que es imagen de Dios sobre la tierra. Por eso, los momentos de esa humanidad de Jesús constituyen el sentido y centro de la historia.

• *Verdadero Dios.* El mensaje de la pascua presenta a Jesús como divino, Hijo de Dios sobre la tierra. Por eso, los momentos de su vida humana expresan el misterio de su filiación divina.

ILUSTRACION: TITULOS CRISTOLOGICOS

Jesús ha recibido diferentes títulos o nombres que explicitan el sentido de su obra y el valor de su persona:

• *Jesús.* Significa «salvador», «Dios salva» (cf. Mt 1, 21). Era nombre usual en aquel tiempo (variante de Josué-Yoshua), pero la tradición cristiana ha resaltado pronto su sentido mesiánico.

• *Cristo.* Forma griega de mesías; significa «ungido». Al principio se empleaba como título. Por eso, Pedro ha confesado que Jesús es «Cristo»: ungido por Dios y enviado para realizar su reino (Mc 8, 29 par).

• *Jesucristo.* El título de Cristo se vincula pronto

al nombre propio de Jesús, de forma que ambos vienen a hacerse inseparables, como indica ya san Pablo. Cristo pierde su sentido mesiánico para presentarse como segunda parte del único nombre ampliado, Jesucristo.

• *Profeta.* Muchos tenían a Jesús como enviado profético de Dios, alguien que expande su palabra y cumple su voluntad sobre la tierra (cf. Mc 8, 28).

• *Maestro.* Rabinos o maestros eran muchos de los fariseos que Jesús iba encontrando en su camino. También Jesús fue maestro: enseñaba con sabiduría, enriqueciendo y transformando a sus oyentes (cf. Mc 2, 21-28).

• *Hijo de David:* heredero de las promesas mesiánicas del reino israelita. La tradición cristiana sitúa el título al nivel de la genealogía carnal (cf. Rom 1, 3-4) y lo profundiza en clave de misericordia (cf. Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30-31).

• *Hijo de hombre.* Jesús utiliza esta expresión para aludir a su persona: con ello se refiere a su camino humilde, de servicio a los necesitados, o también a su venida gloriosa como juez final, en la línea de Dn 7.

• *Hijo de Dios.* Antes que título, es una expresión de la experiencia filial de Jesús que invoca a Dios como Abba, padrecito. Pronto se convierte en el título central que le atribuyen los cristianos, tras la pascua.

• *Emmanuel.* Desde Is 7, 14, el evangelio ha presentado a Jesús como Emmanuel, Dios con nosotros, en la historia de los hombres (Mt 1, 23).

• *Señor, Kyrios.* Los cristianos han invocado muy pronto a Jesús como el Señor, concediéndole el título que los judíos reservaban para Yahvé; así resaltan su presencia y actuación gloriosa en la comunidad.

• *Redentor.* El NT ha presentado a Jesús como *soter*, salvador o redentor. En esta misma línea, la piedad actual puede llamarle el *libertador:* nos capacita para superar el mal y realizar la justicia.

• *Sacerdote.* La carta a los Hebreos ha recuperado el ámbito sacral del sacerdocio, aplicándolo a Jesús: es sacerdote porque se ha entregado por los hombres, rescatándoles con su propia sangre-muerte.

PROFUNDIZACION: JESUS, CENTRO DEL TIEMPO

Los profetas del exilio (cf. tema 13) aparecían incluidos en eso que llamamos tiempo-eje. Pues bien, Jesús viene a mostrarse como *centro del tiempo*. Así lo muestra el sistema cronológico mismo: no empieza desde el punto cero del surgimiento o creación del mundo, para avanzar progresivamente hacia el futuro, como hacen aún los judíos. Los cristianos partimos de un centro que es el nacimiento de Jesús y desde allí trazamos dos líneas progresivas y contrarias: una retrocede y va creciendo hacia el principio (años a. C.); otra avanza y continúa realizándose (años d. C.).

Esta numeración se ha impuesto, aunque algunos, por no asumir su connotación cristiana, prefieren hablar de años *antes y después de la era común* (a. de e. c y d. de e. c). Estos mismos conservan, sin embargo, el año central y las dos líneas divergentes de la numeración, que son indicativas del cristianismo: la historia no está constituida por un conjunto de ciclos, donde todo vuelve a ser lo mismo (eterno retorno); tampoco es una especie de avance en espiral, donde cada cultura tiene su propia autonomía, en el sentido de un proceso indefinido (esquema de Spengler); tampoco es mero camino en una sola dirección, a partir de la palabra creadora de Dios en el principio (judíos). El tiempo tiene un centro, un lugar donde se expresa y se condensa su sentido: la vida y pascua de Jesús, el Cristo. Por eso, todos los caminos de la historia (antes y después) remiten a ese centro y desde allí han de interpretarse.

APLICACION: ASUMIR EL EVANGELIO

• *El evangelio sólo puede comprenderse superando la ley del judaísmo.* Los fariseos no tienen evangelio, sino ley, interpretada como voluntad definitiva de Dios, que se transmite cuidadosamente, regulando la existencia de los hombres. Pues bien, el evangelio de Jesús nos cambia de nivel: no es norma a cumplir, sino acontecimiento salvador que se proclama en ac-

titud de gozo; no es imposición de una voluntad superior, sino apertura hacia la gracia; no empieza exigiendo conversión, sino que ofrece perdón previo.

• *El evangelio no se puede establecer ni defender con la violencia.* Una parte del judaísmo tendía a mantener su identidad por medio de una guerra santa, a través de la violencia justificada por Dios. Pues bien, el evangelio significa una ruptura; Dios no impone su reino con violencia: lo ha ofrecido con la vida y la palabra de Jesús crucificado; en esa línea de no violencia creativa nos sitúa actualmente la iglesia.

• *El evangelio no predica un juicio de revancha.* Algunos grupos de Israel corrían el riesgo de caer en el resentimiento: anunciaban el juicio como una inversión de los papeles de la historia. En contra de eso, Jesús anuncia el fin del mundo en perspectiva de gratuidad universal. Dios no es una especie de corregidor, encargado de invertir el orden malo de este mundo, de subsanar las deficiencias de la historia. El Dios de Jesucristo es sobreabundancia de amor. Por eso no busca la revancha, sino el triunfo gratuito de la gracia.

LECTURAS

• *Lecturas introductorias*

J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico.* Ed. Católica, Madrid 1971.

F. de la Calle, *Aproximación a los evangelios.* Marova, Madrid 1978.

M. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas.* San Jerónimo, Valencia 1984.

X. Léon-Dufour, *Estudios de evangelio.* Estela, Barcelona 1969.

• *Obras exegéticas* sobre vida-mensaje de Jesús

G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret.* Sígueme, Salamanca 1975.

R. Bultmann, *Jesús.* Buenos Aires 1968.

C. H. Dodd, *El fundador del cristianismo.* Herder, Barcelona 1974.

P. Fabris, *Jesús de Nazaret.* Sígueme, Salamanca 1986.

X. Pikaza, *El evangelio. Historia y pascua de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1988.

E. P. Sanders, *Jesus and Judaism.* SCM, London 1985.

- *Obras teológicas,* que reinterpretan vida-mensaje de Jesús:

R. Blázquez, *Jesús, el evangelio de Dios.* Marova, Madrid 1985.
L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre.* Cristiandad, Madrid 1981.
O. González de Cardedal, *Jesús de N. Aproximación a la cristología.* Ed. Católica, Madrid 1975.
J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología.* Sal Terrae, Santander 1986.
W. Kasper, *Jesús, el Cristo.* Sígueme, Salamanca 1976.
J. Moltmann, *El Dios crucificado.* Sígueme, Salamanca 1976.
W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología.* Sígueme, Salamanca 1974.

J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, I-III. Cristiandad, Madrid 1982.
J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*. CRT, México 1977.
E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid 1981.

- *Obras de autores judíos*

S. Ben Chorin, *Bruder Jesus*. München 1967.
D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Cristiandad, Madrid 1975.
J. Klausner, *Jesús de Nazaret*. Paidós, Buenos Aires 1971.
P. Lapide, *Der Rabbi Jesu*. Trier 1974.
G. Vermes, *Jesús, el judío*. Muchnik, Barcelona 1979.

16

Contexto social
Palestina en tiempo de Jesús

INTRODUCCION

Normalmente, hemos leído la vida de Jesús en *perspectiva religiosa*, dejando en segundo plano los motivos económico-sociales. A veces suponemos que Jesús está ocupado por los grandes misterios de Dios Padre y por la hondura infinita de las almas y no tiene ni tiempo para estar en los problemas ordinarios de los hombres. Esta línea lleva a los extremos de eso que pudiéramos llamar *lectura idealista* de Jesús y su mensaje: el evangelio sólo trataría de verdades superiores, de carácter intimista o racional, siempre separadas de los hechos materiales de la historia.

En una línea semejante viene a situarse la *postura romántica* de aquellos que han querido descubrir en Jesucristo al soñador de las vivencias religiosas. En este plano puede destacarse la influencia que la tierra y su paisaje han ejercido sobre Cristo, como Renán acentuaba:

> Los alrededores (de Nazaret) son deliciosos y en ningún país del mundo se hallaría un lugar más a propósito para alimentar y dar pábulo a los ensueños de absoluto... Si el mundo permaneciese cristiano... construiría su templo en aquella altura de Nazaret. Allí, en el sitio donde apareció el cristianismo, en el centro de acción de su fundador, debería elevarse la gran iglesia en que todos los cristianos pudiesen orar. Allí también... el filósofo se hallaría colocado mejor que en ningún sitio del mundo para contemplar el curso de las cosas humanas, consolarse de su contingencia y tranquilizarse respecto al fin divino que el mundo persigue a través de infinitos desfallecimientos y a pesar de la vanidad universal (*Vida de Jesús*. AHR, Barcelona 1967, 73-75).

Estos paisajes de Nazaret y todo el clima de la tierra galilea «que convertía la vida en delicioso y perpetuo canto» (*Ibíd.*, 167) explicarían la existencia de Jesús y sus parábolas del reino. De esta forma, el evangelio queda convertido en una especie de refugio de poesía y de consuelo en medio de una vida dislocada, embravecida, enloquecida.

Pues bien, esta visión resulta falsa. Ciertamente, Nazaret es bella y bellos son los campos y paisajes de su entorno. Pero la tierra es mucho más que su belleza de paisaje: tierra son los hombres, sus conflictos sociales, su manera de acercarse a la existencia. Mirada de esta forma, aquella tierra palestina era muy dura. Quizá no haya existido en nuestra historia un trozo de planeta más convulso y más atormentado. Así lo muestra la exégesis social del evangelio.

Esta es una exégesis que, en cierto modo, se pudiera llamar materialista, pues destaca el elemento

económico-social que está en el fondo del mensaje y vida de Jesús. Pero aquí materialismo no se entiende en sentido reductivo, como simple fijación en lo económico. Tampoco se interpreta con categorías de dogmática marxista, como expresión dialéctica de una lucha de clases. Materialismo significa en nuestro caso el retorno programado y crítico al principio de las grandes promesas de la biblia, centradas por Abrahán en pueblo y tierra (cf. tema 9). De esa tierra hablamos hablando de Jesús: de su dureza, divisiones e ideales; de ese pueblo hablamos, de sus grupos, luchas y esperanzas.

EXPOSICION

1. Fondo político

Hacia el 170 a. C., un grupo de sacerdotes, más abiertos al ambiente cultural helenista, pretendieron reformular el judaísmo: les ayudaba el rey de Siria, que llegó a imponer el culto a Zeus en el templo mismo de Jerusalén (167 a. C.). Reaccionaron los asideos o piadosos (cf. 1 Mac 2, 29; 7, 13), que se aferraban a las tradiciones de Israel, apoyando el levantamiento macabeo (166 a. C.). Pronto, conseguida la autonomía religiosa, entre el 164-163 a. C., el movimiento vino a disgregarse en varios grupos. Quedaron por un lado los *piadosos apocalípticos*, centrados en la renovación interior y la esperanza escatológica (grupo de Daniel); por otra parte estaban los *militaristas*, más comprometidos con el mundo, decididos a crear un estado israelita.

Dentro de este último grupo, que parece haber sido dominante, se produjo nuevamente una escisión cuando el 152 a. C., Jonatán el macabeo, con la ayuda de los sirios, vino a presentarse como sumo sacerdote, rechazando así el derecho que hasta entonces tenía la familia sadoquita. Parece que de allí surgieron varios grupos que serán determinantes en la historia posterior: los *esenios*, que rechazan el nuevo sacerdocio y se retiran al desierto; los *saduceos*, que apoyan ese sacerdocio y quieren convertirlo en centro de la vida social israelita; los *fariseos* que, sin combatir el sacerdocio, desarrollan un tipo de piedad laical más centrada en el cumplimiento

de la ley dentro del mundo (haciendo del mundo un templo).

Esa ruptura o separación interna de los grupos viene acompañada de una notable ampliación externa. Entre los años 175 y 128, los judíos formaban un pequeño círculo en torno a Jerusalén. Por eso, los primeros macabeos debieron rescatar las minorías judías amenazadas en Galilea y Transjordania, trayéndolas cerca de Jerusalén (cf. 1 Mac 5, 14-23). Pues bien, a partir del liderazgo de Simón macabeo (142-134) y de su hijo Juan Hircano (134-104), la situación cambia radicalmente. Hircano se proclama independiente (128 a. C.) y comienza a extender de manera sistemática su territorio. Su hijo Aristóbulo (104-103), ayudado por los fariseos, logra imponer el judaísmo sobre una franja transjordana (Perea) y sobre la lejana Galilea. Alejandro Janeo (103-76) estabiliza la situación.

Los galileos, igual que los idumeos del sur y los pereos del este, no estaban previamente judaizados. Su religión y cultura eran una mezcla donde, al lado de antiguos elementos israelitas, imperaban motivos del paganismo ambiental, semita y helenista. Pues bien, los macabeo-asmoneos, incapaces de imponer su religión sobre los samaritanos del entorno de Siquén, la impusieron a estos pueblos que habitaban dentro de la antigua tierra de Israel: galileos, pereos, idumeos se circuncidaron, adoptando las costumbres y religión de los judíos. Todo nos permite suponer que esta conversión, forzada en principio, fue asumida después de un modo auténtico.

El año del nacimiento de Jesús, los galileos llevaban sólo un siglo de judaísmo y de alguna forma estaban considerados como judíos de segunda clase por su ignorancia y lejanía respecto de Jerusalén. A pesar de eso, impulsados quizá por su misma condición de neófitos, ellos ofrecieron los mejores gérmenes de renovación judía, no sólo por Jesús y sus discípulos, sino también a través del judaísmo fariseo, tras la caída de Jerusalén el 70 d. C.

Pero no adelantemos acontecimientos. Tras un tiempo de incertidumbres, intrigas y guerras, los romanos conquistan Siria y Palestina (64 a. C.). Años más tarde, nombran rey a Herodes (37-4 a. C.), concediéndole cierta autonomía. En contra de la

clase sacerdotal, que quisiera administrar el territorio de un modo sagrado, desde el templo, Herodes crea una especie de estado neutral, suprarreligioso, donde tienen cabida judíos, samaritanos y diversos núcleos helenistas, paganos, de su reino. Los conflictos, latentes en su tiempo, estallan tras su muerte. Los romanos dividen la tierra del mejor modo posible, intentando consolidar su paz y su presencia. Esta es la situación que hallamos en tiempo de Jesús, como señala Lucas:

> El año quince del emperador Tiberio, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y Traconítide y Lisanio tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdocio de Anás y de Caifás, vino la palabra de Dios sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto (Lc 3, 1-2).

Es el 28/29 d. C. El procurador romano gobierna directamente en *Judea*, pero su territorio está formado por tres zonas bien diferenciadas: la tierra de Judá propiamente dicha, que se extiende en torno a Jerusalén, llega hasta el mar en Joppe y hacia el sur hasta Idumea; gobierna también en Samaría, centrada religiosamente en torno a Siquén y el monte Garizín; y también en las ciudades helenistas de la costa, con Cesarea como capital de todo su distrito.

Los romanos gobiernan indirectamente el resto de la tierra palestina, a través de sus tetrarcas o virreyes. Entre ellos destaca Herodes Antipas, que administra con cierta autonomía las tierras rejudaizadas de *Galilea* y de *Perea;* oficialmente es judío y judía la ley de su territorio, pero las costumbres y la misma religión-cultura del ambiente helenista penetran profundamente en las ciudades más importantes de su reino, como Séforis y Tiberíades, ambas cercanas a Nazaret, la patria de Jesús.

Al lado de esas zonas rejudaizadas, encontramos las ciudades oficialmente helenistas de la *Decápolis,* que rodean por el este el mar de Galilea y penetran por el sur muy cerca de Naín y Nazaret. Esas ciudades (Hippos, Gadara, Escitópolis, Gerasa...) tienen mucha importancia cultural: grandes teatros, templos ricos, escuelas de filosofía, etc. Allí florece el comercio, se cultiva el griego y parece ya surgir (está surgiendo) un mundo nuevo de cultura universal.

2. Nazaret de Galilea

Es la patria de Jesús. Tomemos un mapa y fijemos las distancias o escalemos la colina y observemos el paisaje. Allí mismo, hacia el norte, a menos de dos horas de andadura, se halla Séforis, ciudad y corte de Herodes, muy helenizada, donde habitan muchos paganos que hablan griego. Poco más allá, hacia el noroeste, casi a golpe de ojo, las ciudades de la costa de Fenicia, totalmente helenizadas. Hacia el sur, a media jornada de camino, habitan ya samaritanos, herejes que reciben la ley (Moisés), pero rechazan después las tradiciones de Judá, sus profetas, su unidad sacral y el culto de su templo. Hacia el este, tras el valle del Jordán y entre colinas y montañas de la alta Transjordania, se extiende la región de las ciudades paganas, totalmente helenizadas, de la Decápolis. Ciertamente, los fieles galileos viven allí mismo, como buenos judíos, lo mismo que en los pueblos del noroeste del lago, donde Jesús extiende su palabra (Magdala, Genesaret, Cafarnaún, Corozaín, Betsaida...). Pero ellos se encuentran rodeados por un mundo que es distinto: basta pasar el lago para hallarse en territorio pagano, basta alzar los ojos para ver desde cualquier lugar los edificios de Hippos, ciudad helenizada que se eleva sobre el monte (cf. Mt 5, 14).

En verdad, un labrador o un artesano que vive y muere en Nazaret, puede sentirse firme dentro de sus propias tradiciones, pero en el momento en que se asoma al paisaje de su propia historia familiar se encuentra con problemas: el 4 ó 5 a. C., a la muerte de Herodes, unos «bandoleros» luchan contra la nueva administración romanizada, lo mismo que el 6 ó 7 d. C., cuando el censo. Los problemas de la historia se visibilizan en la geografía misma: a un lado se encuentra Samaría, que no puede atravesarse por el odio de sus gentes; al otro, los paganos helenistas o semitas de cultura sirofenicia o cananea (cf. Mc 7, 24-30 par); finalmente, en el camino de Jerusalén, por las orillas del Jordán, hay que pasar por la Decápolis.

En la línea del romanticismo de Renán, podríamos cantar ahora la hermosura de la tierra: las colinas verdes en torno a Nazaret, los cultivos de la baja Galilea, el lago... Pero al fondo de esa hermosu-

ra se agitan las contradicciones más intensas de la humanidad y de la historia:

- *La contradicción económica.* Gran parte de la tierra ha caído en manos de terratenientes: crece la dependencia, aumentan los impuestos y una mayoría de la población vive en la inseguridad constante del mañana. Todas las bellezas del paisaje acaban donde empieza el hambre y el hambre ha comenzado a extender su sombra en Galilea.

- *La contradicción política* se expresa en la forma de un pequeño «reino dependiente»: el rey Herodes administra, para su provecho y para la grandeza de Roma, una parcela del imperio. Los judíos de Galilea, celosos ahora de su gloria israelita, aceptan a disgusto la paz de imposición de los romanos. Por eso, se sienten abocados a una rebeldía que luego (a veces) canalizan en forma de interioridad, paciencia, guerra o esperanza.

- *La contradicción cultural.* Cultura es el cultivo de la vida, de la propia identidad humana, la conciencia de la historia. Pues bien, la conciencia de los galileos se siente enraizada en las promesas y esperanza de Israel y esas promesas parecen peligrar ante el embate de los tiempos. Muchos judíos se sienten como en una «ciudad amenazada»: rodeados de costumbres griegas, aplastados por la misma fatalidad pagana que todo lo nivela.

3. Grupos o partidos principales

Sobre ese mar de contradicciones navega Jesús, como experto de Dios y amigo de los hombres. Desde su colina de Nazaret, ha contemplado como en un resumen esa trama que forman las culturas de las gentes. La historia de su pueblo fue su escuela y en el libro de la biblia ha descubierto las promesas de Dios para los hombres, las promesas de la tierra. La palabra de Dios lo ha transformado, y como portador de esa palabra empieza a presentarse ante los hombres. Su visión de Dios y su manera de actuar lo ponen entre los grupos de aquellos que también se han presentado como portadores de Dios: saduceos, fariseos, esenios, celotas y profetas escatológicos.

- *Saduceos.* Su nombre parece derivarse de Sa-

doc, el sumo sacerdote de los tiempos de David. Forman el grupo que pudiéramos llamar «sacerdotal», que está integrado por aquellos que interpretan la existencia de Israel en términos sacrales: como pueblo vinculado en torno al templo y sus celebraciones religiosas. Miembros principales de este grupo son los grandes sacerdotes, los burgueses de Jerusalén y los dueños de la tierra, hombres y mujeres bien interesados en el orden establecido.

Lógicamente, los saduceos serán conservadores en el plano religioso. Se aferran a la ley (Pentateuco) con sus normas sobre el templo. Por eso desconfían de los mesianismos y utopías que anunciaron los profetas. Igualmente desconfían del individualismo fariseo, ligado a su doctrina de la pervivencia del alma, que desliga a las personas de sus ataduras sociales. Para ellos cuenta el pueblo israelita, como unión sacral, ligada al templo y abierta hacia el futuro de Dios sobre la tierra (dentro de la historia misma).

Por eso, ellos se sienten transmisores de un orden que debe mantenerse por siempre. Así regulan y organizan sacralmente la existencia: forman una especie de refugio en la tormenta, un arca de Noé donde se pueden conservar los fieles en el tiempo del diluvio y destrucción que padecemos. Lógicamente, ellos tienen el deber de controlar y de guiar el arca en la tormenta. Eso les confiere un lugar privilegiado sobre el resto del pueblo: por eso pactan con Roma, siempre que Roma pacte (como gustosamente hace) con sus privilegios sacrales y sociales; por eso pactan con los terratenientes y burgueses, siempre que ésos acepten (como gustosamente aceptan) el dominio y dirección religiosa de los sacerdotes.

De esta forma, los saduceos han tejido la tela de un pequeño estado sacral con su propia economía (diezmos), sus jerarquías sociales (sacerdocio) y su justificación ideológica (templo) dentro del gran imperio romano. Han utilizado las viejas Escrituras; se han valido de la fe del pueblo. Pero, preguntamos: ¿puede reducirse Dios a eso?, ¿se respetan de esa forma la esperanza y libertad del hombre? Jesús ha respondido negativamente y lo ha hecho de una forma bien visible. Por eso lo han matado los mismos sacerdotes de su pueblo (cf. tema 19).

• *Fariseos.* Son los «separados», puros. Surgen de los asideos que antes vimos, en el tiempo de los macabeos (cf. tema 14). Aceptan la función sacral de los sacerdotes, pero no insisten en ella ni la toman como centro de la fe o vida del pueblo. Ellos son laicos y piensan (al menos implícitamente) que el auténtico templo de Dios es la vida misma de los israelitas que cumplen la ley en medio de sus quehaceres mundanos. De esa forma, la sacralidad, que los saduceos ligaban al ritual del templo, se ha extendido más y abarca toda la existencia de los hombres sobre el mundo. Las leyes de pureza estaban antes reservadas a los sacerdotes. Ahora se extienden para todos, de manera que las mismas casas de familia vienen a tomarse como templo.

Utilizando el símil anterior del arca, podemos afirmar que el ámbito sagrado de la salvación de Dios se extiende a todo el pueblo: los israelitas fieles, cumplidores de la ley en medio de este mundo, son refugio de Dios y garantía de vida mientras pasa la tormenta. Ciertamente, los fariseos mantienen viva la esperanza del futuro para el pueblo, pero se distancian de la expectación inmediatista de los apocalípticos, dejando que el futuro siga en las manos insondables de Dios. Esperan también la libertad del pueblo y están dispuestos a luchar por ella, cuando llegue su momento; pero no encienden la guerra, como harán más tarde los celotas. Por eso, fieles a su ley de pureza en medio de este mundo, pueden aceptar el predominio político de Roma dentro de la historia.

Según esto, también los fariseos van tejiendo su refugio de libertad interior y pureza social (popular) dentro del imperio de Roma. Jesús ha chocado con sus pretensiones de justicia legal, con su manera de entender (malentender) la gracia y el perdón de Dios para los hombres. Por eso, después de un primer acercamiento, fieles de Jesús y fariseos acabaron separándose con fuerza. Los fariseos asumieron la tarea de fijar y conservar las tradiciones de Israel tras el fracaso de los sacerdotes y guerreros (el 70 d. C.).

• *Esenios.* También ellos provienen de la gran ruptura de los asideos tras el 152 a. C. Los fariseos intentaron traducir la sacralidad del templo en formas de vida más estricta dentro del mundo. Los

esenios, en cambio, provenían de familias más sacerdotales e intentaron conservar y cultivar el viejo orden sagrado en estructuras de vida escatológica. Guiados por un misterioso «maestro de justicia», que se opuso al «sacerdote sacrílego» (probablemente a Jonatán, ungido el 152 a. C.), ellos mismos se exiliaron del conjunto de Israel, formando un resto salvador, centrado en el desierto de Qumrán, junto al mar Muerto. Allí les vio Plinio el Viejo:

> Es una casta de hombres solitaria y especial en el mundo entero. Viven sin mujeres, renunciando a todo tipo de sexualidad. Viven en pobreza, en compañía de palmeras. Día tras día, el grupo de los adictos se va aumentando por el número de nuevos socios que vienen a ellos: son los cansados de la vida, a quienes las olas del destino arrastran hacia el modo de vida que ellos tienen (*Nat. Hist.*, 5, 15).

Estas palabras resaltan el carácter residual del grupo: está formado por hombres cansados, fugitivos de la vida. Lógicamente, ellos cultivan la apocalíptica; viven convencidos de que llega el mundo nuevo y se preparan para recibirlo; se sienten como un arca de Noé que flota sobre el agua del último diluvio, en los bordes del desierto. Como signo de la vida nueva, en lugar de animales para recomenzar la historia en esta tierra, llevan los libros de las viejas Escrituras y los nuevos apocalípticos (como Enoc), con las profecías, leyes y poemas de la nueva secta.

Probablemente, Jesús conoció a ese grupo, pero no lo secundó: pensó que el reino de Dios viene desde el centro de este mundo. No es premio de Dios para los justos, para aquellos que viven la limpieza de la ley en forma de separación; es gracia que está abierta a todos los perdidos y pequeños de la tierra. Por eso no escribió una ley para los justos, ni un manual de guerra para los soldados de la lucha escatológica; anunció la salvación de Dios y la mostró con signos de amor entre los hombres y mujeres perdidos de su pueblo.

- *Celotas.* Se mantienen en la línea de los macabeos y pretenden preparar la intervención de Dios por medio de la resistencia armada o de la lucha por la independencia de su pueblo. En tiempo de Jesús, ellos no forman un partido organizado, un tipo de movimiento de personas liberadas que ac-

tuara de forma clandestina contra Roma. Más que movimiento o grupo estructurado, el celotismo era una especie de tendencia subyacente en todo el pueblo; la tendencia dirigida hacia el rechazo y la violencia.

En este aspecto, el celotismo viene a presentarse como una expresión de *violencia sagrada:* el viejo pueblo de Israel pudo organizarse y triunfar en Palestina por medio de la guerra; algún tipo de dureza era necesaria para que se instaurase el nuevo reino de Dios sobre la tierra. Sin embargo, esa violencia se podía desplegar de múltiples maneras y actuaba sobre todo en la venida escatológica de Dios (el juicio) con la destrucción de los malvados y el triunfo de los justos. Sólo algunos grupos, como los antiguos macabeos, pensaron que la ley de la violencia se debía traducir como alzamiento militar, como una guerra, preparada y realizada por los hombres de este mundo.

Pero vengamos al tiempo de Jesús. Josefo alude a «bandoleros» que surgieron al comienzo del reinado de Herodes, como expresión de protesta de los partidarios de los asmoneos (39/38 a. C.). También surgieron brotes de violencia a la muerte de Herodes (5/4 a. C.). Desde entonces, en cuarenta años, desaparece prácticamente la violencia armada en Palestina. Sólo tras la muerte de Agripa, el 44 d. C., cambia el panorama, llegándose poco a poco a una situación revolucionaria que estalla con la guerra el 66/67 d. C. Sólo entonces puede hablarse de un grupo organizado de celotas, de un partido violento de la guerra.

Estas observaciones, avaladas por la crítica científica de los últimos años, permiten establecer una conclusión importante: en tiempos de Jesús (del 6 al 30 d. C.) había tendencias celotistas, pero no encontramos un partido celota propiamente dicho. Por eso, el evangelio no ha tenido que enfrentarse directamente con los guerrilleros de la causa israelita. No se ha situado expresamente en ese espacio de espiral de violencia y contraviolencia que presentarán más tarde los insurrectos de Israel y las legiones de Roma (del 66 al 73 d. C.). Estrictamente hablando, dentro de la línea de activismo político habría que distinguir dos tendencias. Los *celotas puros* son de tipo nacionalista y defienden la sacra-

lidad de Israel como pueblo, sin aspirar a la revolución social. Estarían en la línea de lo que hoy suele llamarse el reformismo burgués, fundado en razones de tipo religioso. Por el contrario, los *sicarios* o «bandoleros» están en la línea de la revolución social estricta, por razones también religiosas; en ese sentido pueden abrirse a un tipo de universalismo de los pobres.

Estas dos tendencias se unieron en un primer momento contra Roma, pero después se dividieron, hasta luchar entre sí, sobre la Jerusalén sitiada. Los celotas dejan de luchar cuando cae el templo nacional. Lo sicarios resisten en Masada, soñando con la gran revolución mesiánica. Pienso que estas dos tendencias han dejado una huella poderosa en el mismo NT; pero aquí no podemos precisarla.

• *Profetismo escatológico.* Propiamente hablando, los años de Jesús no fueron tiempo de espadas. Hay opresión y violencia, hambre y miedo, pero no se puede hablar de la guerrilla organizada. Por eso, todos los intentos de medir o concretar la relación de Jesús con los celotas entran en el campo de la fantasía. Jesús no se sitúa frente a los celotas, sino en medio de los profetas de tipo escatológico.

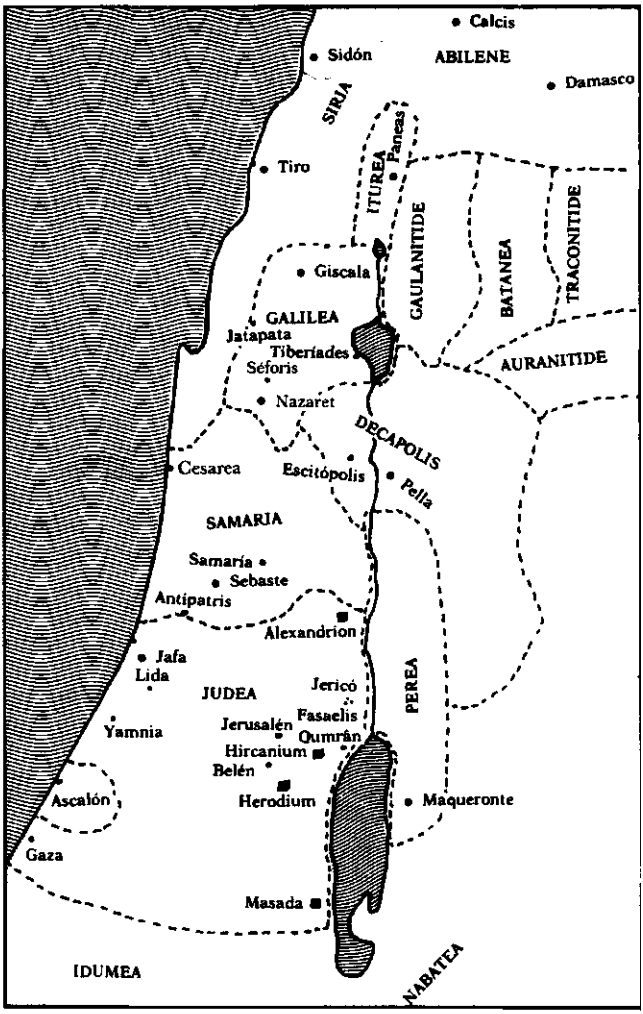
A ese tipo de profetas pertenece aquel *samaritano* que el 37 d. C. quiso descubrir sobre el monte Garizín los utensilios sagrados del antiguo templo. Años más tarde, vino *Teudas* junto al río Jordán, esperando que se abriese ante su paso. De manera semejante subió *el egipcio* al monte de los olivos, esperando que los muros de Jerusalén se derrumbasen. En todos estos casos encontramos el mismo motivo: entre el descontento general del pueblo, surge *un profeta* que reúne a un grupo de discípulos y anuncia el signo escatológico, el principio de la acción transformadora de Dios sobre la tierra. No es un caudillo militar, ni un jefe guerrillero. Su gesto es más profundo: es un hombre de Dios que, siguiendo a los antiguos profetas de Israel, anuncia ya (ahora mismo) la señal definitiva de la historia. Todo lo que venga después será distinto.

En este último plano situamos a Jesús, llamado el Cristo. No es sacerdote que defiende la estructura sacral del templo, ni fariseo que instaura la exigencia de la ley dentro del pueblo; tampoco es un esenio que se evade hacia el desierto, ni un celota...

Jesús es un profeta que, al igual que otros profetas de su tiempo y superando la postura del bautista ofrece las señales del reino de Dios sobre la tierra De esto tratará el próximo tema.

ILUSTRACION: MAPA POLITICO DE PALESTINA

• *Bajo administración romana directa* se encuentran varias regiones:



- *Judea* propiamente dicha, en torno a Jerusalén.
- *Samaría*, al norte, con su propia comunidad social y religiosa.
- *Idumea*, al sur, judaizada desde los asmoneos.
- *Las ciudades de la costa*, con población y administración en parte helenizada.

• *Bajo administración de Herodes*, como partes de su tetrarquía, están:

- *Galilea*, al norte.
- *Perea*, al este del Jordán. Ambas regiones fueron (re)judaizadas por los asmoneos.

• *Las ciudades de la Decápolis*, al norte y al este, forman una confederación de municipios libres, con administración helenista y cultura pagana.

PROFUNDIZACION: JUAN BAUTISTA, PROFETA ESCATOLOGICO

Juan bautista ha reflejado como nadie las contradicciones del judaísmo en Palestina. No se ha separado de los hombres, como los esenios de Qumrán. Ni sacraliza el templo con los sacerdotes. No predica la ley con los fariseos, ni proclama la guerra como harán más tarde los celotas. Viene al desierto, al lado del Jordán, y allí proclama abiertamente el fin del mundo viejo, ofreciendo el perdón a los que quieran convertirse:

> Ya desciende el hacha a la raíz del árbol,
> de manera que quien no produzca fruto bueno
> será cortado y arrojado al fuego.
> Yo os bautizo en agua (para conversión),
> pero el que viene después de mí es más fuerte que yo:
> él os bautizará en Espíritu y en fuego.
> Lleva el bieldo en la mano y limpiará la era,
> reuniendo el trigo en su granero
> y quemando la paja en fuego que no acaba
> (Mt 3, 7-11).

Son las palabras de quien sabe que no existe remedio sobre el mundo. El tiempo de la historia ha terminado. Han terminado las obras y esperanzas de los hombres. Ya no existe un arca de Noé donde salvarse, ni tampoco valen ley ni templo (contra

fariseos y saduceos), guerra ni desierto (contra celotas y esenios). Ha sonado el fin y los relojes de la historia se han parado sobre el mundo: desciende el hacha, sopla el viento (Espíritu) del juicio, el fuego ya se enciende en el montón de paja.

Juan bautista ha descubierto y anunciado el final de nuestra historia. Todo lo anterior ha sido sólo engaño, un gesto inútil de rechazo de Dios y de pecado. Por eso, todos los hombres son culpables frente a un Dios que llega como juez (fuego, bieldo, viento) sobre el orbe de la tierra. En esta situación, Juan, el profeta, enciende un gesto de esperanza: convoca a todos ante Dios en el Jordán y les ofrece el signo de la conversión, por el bautismo.

APLICACION: LA EXEGESIS, ENCUENTRO CON EL PASADO

Aquella tierra de poesía de Renán y otros románticos del siglo XIX ha venido a desvelarse como nudo en que se anudan y aprietan todos los problemas y contradicciones de la historia. Esto nos obliga a realizar un camino de exégesis que puede explicitarse en tres momentos:

- *Momento de redescubrimiento.* En un proceso de vuelta a los orígenes, debemos precisar los elementos sociales del pasado bíblico: el modo de producción económica, la trama política, las significaciones culturales, los motivos religiosos... Sólo así podemos situar y comprender la novedad del texto a partir de sus raíces.

- *Momento de recreación.* Los elementos anteriores deben trasponerse a nuestra propia situación, con las correcciones y ajustes que resulten necesarios. No se puede tomar una palabra por aislado y trasponerla después a nuestro tiempo, ni se puede absolutizar un gesto, para aplicarlo fuera de la situación originaria. En este plano es necesario que evitemos las simplificaciones ingenuas, lo mismo que las adaptaciones

acríticas de un pasado que resulta siempre muy complejo.

• *Recreación eclesial,* como forma de actualizar el texto. En este plano, la hermenéutica no es simple tarea del científico o dogmático que tratan de fijar los elementos del pasado o de expresarlos de un modo unitario, en forma de sistema teológico. La recreación del texto pueden y deben realizarla los creyentes que se empeñan en seguir a Jesús en este nuevo tiempo de la historia. Para acercarse a Jesús y hacerle que se acerque hasta nosotros, los creyentes deben asumir la misma actitud que estamos indicando: han de situarse entre los nuevos sacerdotes, fariseos y celotas; tienen que llegar hasta el bautista y comenzar desde allí el viejo camino de juicio escatológico y de reino. En ese aspecto, para recuperar y actualizar la historia de Jesús, los creyentes de la iglesia necesitan apoyarse en el trabajo de los exegetas.

LECTURAS

• *Información* sobre el estado político-social de Palestina en tiempo de Jesús:

H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en tiempos de Jesús.* Meitingen 1981. Edición reducida de esta obra: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1985.

J. Jeremias, *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1985.

L. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del NT,* I-III. Cristiandad, Madrid 1973.

• *Introducción social a la temática*

R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana.* DDB, Bilbao 1987.

F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos.* Verbo Divino, Estella 1975.

M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia.* Sígueme, Salamanca 1978.

G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.* Sígueme, Salamanca 1985.

17

El evangelio, I: praxis de Jesús

INTRODUCCION

Marcos reasume de manera ejemplar los elementos fundacionales, o mejor, constitutivos del proyecto de Jesús. Por eso, apoyado en el mensaje de la pascua, inicia así su libro:

- *El comienzo del evangelio* de Jesucristo, Hijo de Dios,
- *como estaba escrito* en Isaías, el profeta:
  mira que yo envío por delante de ti
  a mi mensajero,
  para que prepare tu camino;
  una voz gritando en el desierto:
  preparad el camino del Señor...
- *fue Juan,* bautizando en el desierto,
  y proclamando un bautismo de penitencia,
  para perdón de los pecados (Mc 1, 1-4).

En plano histórico, primero está *la profecía* que se pone en boca de Isaías, pero incluye elementos del 2.° Is (40, 3) y de Mal (3, 1). Es la profecía apocalíptica que anuncia ya el final de todos los proyectos de los hombres, porque el mismo Dios se hace presente. De manera muy significativa, ese anuncio del fin de Mal 3, 1 viene a interpretarse a la luz de la promesa de evangelio y gozo del 2.° Is, con la voz que grita en el desierto (cf. tema 13). De esta forma, el mismo juicio de Dios, que acaba todos los caminos, viene a convertirse en principio del camino salvador para los hombres.

A partir de aquí, se entiende el segundo elemento que es la *acción de Juan.* Tomado en sí mismo, el bautista fue un profeta de la historia que se acaba, como ya hemos indicado citando a Mt 3, 7-11: ha conducido a los hombres al desierto, para presentarles allí el fin de todos los caminos; la existencia sobre el mundo se ha vuelto imposible y es inútil que los hombres quieran encontrar un arca salvadora de Noé para el diluvio. El agua se ha hecho fuego, el fuego viento destructor y llega el hacha que desgaja de raíz la trama de la vida. Pues bien, la certeza de ese fin abre un espacio de exigencia: los pecadores pueden volverse hacia sí mismos, descubriendo en Dios una posible salvación que se refleja en el agua del bautista.

Con esto hemos llegado al tercer plano que es *el evangelio:* «Sucedió en aquellos días que llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, para ser bautizado por Juan en el Jordán» (Mc 1, 9). Vino como tantos otros de su pueblo, no para declararse justo, como saduceos y fariseos (cf. Mt 3, 7), sino para acoger y asumir el gran misterio del perdón de Dios en el momento final de nuestra historia. Se encontró así en unión con los pecadores y las prostitutas (cf. Mt 21, 32), con la inmensa carga de pecado de este mundo, temblorosamente abierta hacia el misterio del jui-

cio y del perdón de Dios. Resulta imposible describir la experiencia interior de Jesús en su bautismo, pero el evangelio mismo nos transmite sus aspectos objetivos y sus resultados:

- *Jesús se ha bautizado con los pecadores* (Mc 1, 5): no se justifica ante su Dios, no se desliga de los otros, declarándose salvado. En gesto de abismal solidaridad, cargando a sus espaldas el fracaso de su pueblo (cf. Mt 8, 17), Jesús se ha presentado ante el Señor del juicio, pidiéndole perdón en esta hora final que ya se acerca.

- *Jesús ha descubierto al Dios del juicio como Padre* que, en las mismas ruinas de la vieja creación, decide construir un mundo nuevo. El mismo Dios y Padre le confía la tarea mesiánica y filial de anunciar y construir el reino allí donde la historia ha terminado (cf. Mc 1, 10-11): así escucha las palabras «eres mi Hijo» y recibe el Espíritu que es fuerza de nueva creación.

- *El escenario de la muerte se convierte en cuna de la vida.* Lo que Juan anunciaba como fin (salvarse de la ira) se convierte por Jesús en principio de la nueva creación. Por eso, superando al diablo, que es la fuerza del mundo que se autodestruye, Jesús viene a Galilea pregonando el reino de los cielos (Mc 1, 12-15).

Ese gesto de Jesús transmite la más honda experiencia de muerte y renacimiento. *Jesús acepta la palabra y signo del bautista,* asumiendo todas sus consecuencias: los afanes de este mundo viejo han terminado, templo y ley, guerra y evasión en el desierto. Sobre la historia de los hombres se ha extendido, de manera irreparable, la muerte del fracaso. El mismo Jesús se sabe muerto ya, con este mundo viejo. Por eso no tiene nada que defender, nada que justificar. De esta manera se ha cumplido el juicio del bautista: ¡en realidad, la historia ha terminado! Pues bien, en ese mismo final, *allí donde el bautista acaba su camino, Jesús descubre el nuevo amanecer de Dios:* hacha, fuego y viento destructor se han convertido en lugar de nacimiento. No tenemos que esforzarnos en conquistar la propia vida. Somos hijos de la gracia de Dios, que ahora se extiende hacia nosotros por Jesús, el Cristo.

EXPOSICION

Para sorpresa de antiguos y nuevos israelitas (cf. Mc 3, 21; D. Flusser, *Jesús*. Cristiandad, Madrid 1975, 36-39), Jesús no se ha casado. Ha renunciado al modo de propagación vital que está ligado a las promesas de tierra y descendencia, desde Abrahán (cf. tema 9). De alguna forma ha roto la ley de la familia y pueblo que domina en el AT.

La familia israelita era una forma de expresar la *bendición de Dios* en clave de abundancia, plenitud y triunfo sobre el mundo. Pues bien, Jesús rompe ese esquema de familia, y no lo hace de manera vergonzosa, tanteante. Actúa de una forma clara, programada, hasta polémica. Así, cuando le piden tiempo para «enterrar», cuidar a los antiguos padres, dice: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos» (cf. Lc 9, 59-62). Aquellos que le siguen tienen que dejar mujer y hermanos, padres y familia (cf. Lc 14, 26; 18, 29-30 par), porque la familia de Jesús son los que aceptan su camino y cumplen así la voluntad del Padre (cf. Mc 3, 33-34).

Jesús quiere una *familia nueva, signo de libertad y gracia*. Allá en el río Jordán, con el bautista, han terminado los intentos de dominio de los hombres, los afanes por crear un pueblo grande, sostenido en ley o templo. Ha terminado la ley de la familia vieja, unida a la visión del pueblo poderoso. En esta vieja familia triunfaban los que tienen suerte, se aprovechan de la fuerza de la tierra o logran dominar sobre los otros... Frente a eso, en el Jordán, Jesús ha descubierto la familia de Dios que sólo puede expresarse y realizarse como gracia, en gesto de perdón y solidaridad abierta a los pequeños y perdidos de la tierra.

Así, la ruptura familiar de Jesús (ruptura con los ideales de creatividad israelita, centrados en ley-templo, en guerra o evasión hacia el desierto) viene a explicitarse como *opción en favor de los marginados*. Evidentemente, vale el amor matrimonial, la unión definitiva del varón y la mujer, que Dios ha establecido en el principio (cf. Mt 19, 8). Eso significa que Jesús no ha pretendido destruir los fundamentos de la historia, la raíz de la existencia como búsqueda de amor, unión intersexual y fecundidad humana. Pero, a partir de eso, los hombres de la

tierra han construido una estructura de familia que se funda en el poder y división, en el dominio de los fuertes, la marginación de los pobres y la violencia de todos. Precisamente en contra de eso, ha introducido Jesús su opción de reino, como amor gratuito y familiar hacia los marginados. Esta opción se puede articular en tres momentos:

- *Acción de Jesús* en favor de los necesitados, como don de familia y reino.

- *Reacción* de los representantes del poder, que se defienden, defendiendo la familia vieja y rechazando el reino de Jesús.

- *Ampliación de Jesús*, que explicita su oferta de reino a través de lo que será luego su iglesia.

1. Acción de Jesús

Jesús, el iniciado del Jordán, viene a Galilea y allí, en medio del pueblo, empieza a proclamar y realizar las señales del reino, en actitud de amor y de servicio hacia los pobres de la tierra. De una forma programada, casi sistemática, va anunciando el gran banquete de Dios y de la vida a los que están dispersos y perdidos sobre el mundo, como ovejas sin pastor (cf. Mt 9, 36). Por eso sale por las plazas y las calles, por campos y caminos, invitando a pobres y oprimidos, cojos, mancos, ciegos (Lc 14, 21), ofreciéndoles el gozo de Dios y de su reino (cf. Lc 6, 20-21).

En palabra de gran carga profética, Jn 11, 52 ha señalado que Jesús «vino a este mundo a reunir a los hijos de Dios que se hallaban dispersos» y perdidos. Pues bien, los «hijos» donde el Cristo viene a realizar la tarea de su vida no son los descendientes de su propia carne y sangre, su familia de la tierra. Tampoco son los justos, aquellos que han logrado explicitar la filiación por medio de la ley o de su fuerza. Hijos de Dios son todos los perdidos de este mundo, los que habitan en el borde del camino o en el centro de su propia angustia, los que sufren su propia soledad o tienen hambre de comida.

Jesús radicaliza así los temas de la profecía del exilio (cf. tema 13), descubriendo la señal de Dios y

el futuro de su reino en cada uno de los hombres que se encuentran perdidos sobre el mundo. De esta forma expresa la paternidad de Dios: como enviado del Padre, mensajero de su nueva creación, ha ido trazando las bases de su reino en la frontera donde sufren los perdidos de la tierra. *Jesús no es como Abrahán*, padre del pueblo, que ha buscado la señal de Dios en la riqueza de su propia descendencia nacional; por eso no ha querido suscitar un pueblo en clave de generación biológica y solidaridad de raza. *Jesús es como el Padre Dios* que da la vida, y vida en abundancia (cf. Jn 10, 10), allí donde los hombres han perdido ya esa vida entre el pecado y la violencia de la tierra.

Jesús ha realizado esta señal de reino de manera programada. Por eso, cuando sube del Jordán, ha comenzado a presentar la salvación de Dios en los lugares más significativos de la marginación humana: pecadores, enfermos y pobres. No ha teorizado sobre el mal ni ha discutido acerca de sus causas o motivos. Simplemente ha descendido a las «cavernas de lo malo» y desde allí, en el borde y fin de nuestra historia, ha comenzado a pregonar y realizar el reino.

Provocadoramente actúa Jesús con los pecadores, que en aquella sociedad, marcada de purismo, están representados por los publicanos y las prostitutas (cf. Mt 21, 32; Mc 2, 13-18; Lc 15). Pecadores no son aquí los pobres, en sentido general. Tampoco son los que descuidan los aspectos más externos de la ley. Son los que viven excluidos de la alianza: los que han roto el orden radical de Dios, los que rechazan su propia salvación por el dinero de este mundo, vendiendo así su cuerpo (prostitutas) o su mismo pueblo (publicanos).

Ciertamente, publicanos y prostitutas, como los restantes pecadores de la tierra, se hallan atrapados en la misma conflictividad del sistema social. Por una parte, resultan necesarios para que funcione el orden del conjunto. Por otra parte, han sido rechazados por el mismo orden sagrado que los califica de enemigos de Dios y de los hombres. Sobre esa hipocresía social y la miseria humana actúa Jesús «invitando a publicanos y prostitutas», comiendo con ellos. No empieza por juzgarlos, ni los quiere convertir por fuerza. Simplemente, les invita al rei-

no, situándolos de nuevo ante el Dios Padre que extiende su palabra salvadora sobre el fondo de la tierra.

Poderosamente actúa Jesús con los enfermos, como Mc 1, 21-28 ha señalado de manera expresiva. Su palabra de reino penetra, como gozo y presencia de Dios, en medio de una tierra que se encuentra encadenada por diversos males de carácter somático, social y psicológico. Es evidente que la enfermedad tiene un aspecto somático, ligado a la historia misma de la vida que avanza por tanteos y se encuentra siempre amenazada, hasta que al fin viene la muerte. En ese aspecto, son bienaventurados los que lloran, es decir, asumen el sufrimiento de la historia como señal del reino que se acerca (cf. Lc 6, 21). Pero en los enfermos que Jesús ha descubierto en su camino inciden también otros factores, de carácter psíquico, social y psicológico.

La enfermedad tiene un aspecto social que es evidente. Contradicciones de tipo cultural, económico y político crearon un ambiente irrespirable en Palestina. Sólo podían resistir los fuertes, los aprovechados y algunos otros muy capaces de aguantar con dignidad el sufrimiento. Los demás se hallaban sin defensa. En esas condiciones se habían multiplicado las enfermedades que algunos llamarían hoy psicosomáticas: dolencias de la piel (lepras), de la motricidad (cojos, mancos, paralíticos), de la sensibilidad externa (ciegos, sordos, mudos) y sobre todo de la mente (psicosis, presentadas como posesión diabólica).

Quizá pudiéramos decir que, por presión social y ambiente, aquél era un mundo de locura generalizada: un mundo en que gran parte de la gente se negaba a vivir o vivía en la frontera de la propia fragilidad, del miedo y de la represión manifestada en forma de enfermedades diversas. Precisamente aquí, Jesús ha introducido su «anuncio de reino» como una invitación a la vida: el perdón de Dios, asumido en forma personal, capacita al hombre para realizarse (cf. Mc 2, 1-12).

Ahora no podemos estudiar uno por uno los milagros de Jesús. No nos atrevemos ni siquiera a dividirlos en tipos y modelos. Simplemente indicaremos que al fondo de ellos viene a desvelarse un gran

misterio: Jesús ha transmitido fe de reino, fe de Dios y de la vida a muchos que se hallaban bloqueados, divididos, rotos, en su misma corporalidad o en sus funciones mentales. Esa fe de Jesús les ha curado, no por magia exterior, sino por vida interna; no por interés, sino por gracia. Por eso, allí donde Jesús ha ido ofreciendo fe, poniendo a los hombres ante el Dios de la existencia, brotan otra vez las fuentes de la creación, muchos hombres se han curado. Aquí, en las márgenes del mundo, ofreciendo salvación gratuita a los pequeños, entre el rechazo de los legalistas, Jesús ha transmitido el Espíritu de Dios que es curación para los hombres y es señal de reino (cf. Mt 12, 28).

De forma consoladora y exigente, Jesús se ha comportado con los pobres. Es consolador su primer gesto y palabra: ha penetrado en los abismos donde habita la pobreza, en las plazas donde esperan los parados, en las calles y caminos donde van y vienen o se sientan los mendigos, en aquellos lugares donde tantos sufren inseguridad del mañana o hambre de hoy día. En ese abismo ha proclamado su palabra primera y más profunda: «¡Bienaventurados vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios!» (Lc 6, 20).

Jesús habla personalmente a los pobres. Por eso no teoriza sobre sus necesidades. Hace algo más hondo: se ha empeñado en ofrecerles el reino de Dios como gracia que les pertenece, «porque es vuestro» (cf. Lc 6, 20). Se puede resumir el evangelio de Jesús diciendo que ha intentado *devolver el evangelio a los pobres,* en gesto de gratuidad, en esperanza creadora.

Los pobres que Jesús ha introducido en su programa de bienaventuranza se hallan en la línea de los pecadores y enfermos: son necesitados de este mundo que Dios ama en gesto intenso. Pero hay una diferencia. Jesús perdona a los pecadores y cura a los enfermos, pero nunca pide que nosotros nos volvamos enfermos o pecadores por el reino, puesto que ello implicaría una contradicción interna: el reino es santidad, salud cumplida. Jesús, en cambio, pide que los suyos asuman la pobreza por el reino. *Jesús evangeliza* a los que viven como pobres por necesidad social o sin buscarlo (cf. Mt 11, 5; Lc 4, 18-19); así les anima y les consuela en su miseria.

Pero, dando un paso más, *a los que siguen su camino Jesús les ha pedido que asuman voluntariamente la pobreza:* que lo dejen todo y le acompañen (cf. Mc 9, 21), haciéndose «pobres de espíritu», es decir, «por elección» (cf. Mt 5, 3). Esto significa que el problema de los bienes de este mundo tiene un rasgo doble: no se puede llamar bienaventurados a los pobres, si es que no invitamos a los ricos a que asuman la pobreza, de forma voluntaria, de manera que así todos compartan «los panes y los peces» de este mundo que el amor y fe de Jesús multiplican (cf. Mc 6, 30-44; 8, 1-10 y par).

Ciertamente, Jesús no ha venido a resolver temas de herencia en plano de este mundo (cf. Lc 12, 13), pero eso no supone que se despreocupe de lo material por importarle sólo un reino concebido de forma intimista, como supondría una mala lectura de Mt 6, 33. Todo lo contrario. El afán por la riqueza de este mundo, convertida en ley de la existencia, se presenta en Jesús como antirreino. Por eso, «no se puede servir al mismo tiempo a Dios y a la Mamona» (Mt 6, 24), a la gracia creadora y al dinero posesivo. Sólo en radical desprendimiento se puede acoger y cultivar el reino (cf. Mt 6, 25-34; 19, 16-30).

2. Reacción de los hombres

Juan bautista convocaba a todos al desierto, para que estuvieran preparados para el juicio. Parecía que su gesto resultaba inofensivo ante los grandes poderes de este mundo y sin embargo esos poderes le tuvieron miedo y apagaron su camino, condenándole a muerte (cf. Mc 1, 14; 6, 14-29 par), como F. Josefo ha señalado (*Ant.*, 18, 118-119). Jesús dejó el desierto y fue buscando a los perdidos en las plazas y caminos de la tierra, ofreciéndoles los signos de su reino. Algunos recibieron gozosos su mensaje, otros rechazaron de manera violenta su camino. Esa oposición, iniciada en Galilea (cf. Mc 3, 6), culmina cuando sube a Jerusalén y es condenado a muerte (cf. Lc 13, 31-33 y todo el tema 15).

Esta reacción de los hombres forma parte de eso que podríamos llamar trama o esencia del evangelio. Jesús no extiende su gesto de manera impositiva, ni instaura el reino de Dios por la violencia (en

contra de una lectura defectuosa de Mt 11, 12). Jesús es como un sembrador que va ofreciendo la semilla (Mc 4, 1-2). La arroja en el seno de la madre tierra y deja que la propia tierra le responda. Es más, Jesús mismo es semilla de Dios y como tal viene a quedarse en manos de los hombres que lo acogen o rechazan su camino.

Esta debilidad de Jesús, que se ha entregado sin violencia en el espacio de violencia de la historia, es el principio del drama redentor, como señalan los sinópticos, centrados en la confesión de Pedro y el anuncio de la entrega (Mc 8, 31s y par). Si Jesús utilizara la violencia, respondiendo al mal con nuevos males, habría mutilado su evangelio, renegando de su reino. Por eso debe mantenerse y se mantiene donde están los oprimidos: defendiendo los derechos de los pobres y sufriendo la suerte que ellos sufren. Así lo indicaremos, distinguiendo tres motivos: reacción de fariseos, de sacerdotes y romanos.

Los *fariseos* o, en sentido más amplio, los doctores de la ley han reaccionado con dureza ante el gesto de perdón de Jesús (cf. Mc 2, 16; Lc 15, 2). También ellos perdonan, pero exigen que los pecadores se conviertan y cumplan toda la ley antes de hacerlo. Jesús, en cambio, ofrece perdón sin condiciones previas, como signo de presencia de un Dios que ama de forma gratuita, creadora (cf. Lc 15). A partir de aquí, ha surgido una polémica constante. Jesús apela al Dios de gracia que libera a los hombres y les hace capaces de un amor universal. Por el contrario, los doctores de Israel se escudan en la urgencia de la ley y de esa forma justifican su tarea sobre el mundo. Esta polémica acompaña a Jesús hasta el calvario, influyendo en su condena.

Más breve, pero mucho más dura es la polémica con *los sacerdotes*. Parece que, a lo largo de su vida en Galilea, Jesús no se ha ocupado en realidad del templo. No lo ataca ni discute, pero tampoco le interesa: es un «seglar» y en su visión del reino no ha dejado sitio para sacerdotes. El tema cambia cuando sube a Jerusalén y se enfrenta abiertamente con el templo, declarando que su tiempo ha terminado (cf. Mc 11, 15-19 y par). Cuando Jesús traduce así su práctica de reino, los sacerdotes, representantes de la sacralidad oficial, le condenan a muerte, entregándolo al poder de los romanos.

En relación con los *romanos*, Jesús no ha realizado un gesto que equivalga a la expulsión del templo. No ha desautorizado abiertamente al ejército, ni ha discutido la legalidad del poder establecido (cf. Mc 12, 13-17). Sin embargo, los representantes de Roma han visto claro cuando han acabado condenándole a muerte: criticando los principios y leyes del poder, Jesús ha rechazado el fundamento mismo en que se asienta la política de Roma (cf. Mc 10, 35-45); cuando rechaza la ambición de mando de los zebedeos, Jesús no ha condenado sólo la posible contestación de los celotas, sino la imposición real de los romanos que dominan el mundo por la fuerza. Lógicamente, le condenan y matan por rebelde.

3. Ampliación de Jesús

Jesús no ha proclamado el reino en solitario, no se aisla de los hombres, no separa su camino del camino de la historia de su pueblo. En gesto de creatividad cargado de valor profético, Jesús ha inaugurado el nuevo Israel escatológico. Por eso ha establecido a doce que son representantes de las doce tribus (cf. Mt 19, 28; Mc 3, 14), del gran pueblo universal de los salvados.

Jesús no es de los doce. No es un miembro más del pueblo. Como delegado de Dios y fundamento de la nueva humanidad, ha comenzado a reunir a los hombres, haciendo que algunos actúen ya como testigos del reino sobre el mundo. Por eso escoge a doce, a fin de que le sigan y reflejen de manera abierta su mensaje salvador. A partir de aquí, se entiende el texto de la confesión (Mc 8, 27-38). Ese texto de confesión mesiánica, reelaborado por la tradición, conserva datos que juzgamos primitivos:

- *Los hombres* de aquel tiempo se preocupan por Jesús. Es evidente que su paso por la tierra ha suscitado una serie de preguntas: unos le asocian al bautista, otros le toman por profeta, algunos por iluso (cf. Mc 8, 27-28).

- *Pedro y los discípulos* confiesan que Jesús es «Cristo», el ungido de Dios sobre la tierra. Esta confesión mesiánica conserva un elemento antiguo: Pedro y sus compañeros han ligado sus vidas a la vida de

Jesús; es claro que le han visto, de algún modo, como el Cristo (Mc 8, 29).

- *Jesús* no se ha ocupado en discutir la validez de esa visión o de ese título. No lo rechaza. Simplemente se sitúa en otro plano: «El hijo de hombre tiene que sufrir...». Esta es su verdad: el gesto de su entrega por el reino. Según eso, Jesús puede presentarse como el «hombre nuevo», iniciador de humanidad sobre la tierra (cf. Mc 8, 31-32).

- *Los nuevos discípulos* tendrán que asumir el camino de Jesús, siguiéndole en su entrega por el reino. Este es el misterio: el mesías de la entrega por los hombres quiere contar con asociados, personas que le sigan y así expandan, continúen, su gesto sobre el mundo (cf. Mc 8, 34-38).

Esta es la expansión del mesianismo: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y camine conmigo» (cf. Mc 8, 34). Jesús ha suscitado en torno a sí un espacio de seguimiento mesiánico, un lugar de humanidad donde la vida recibe su sentido, más allá de la experiencia de muerte que ofrecía Juan bautista. La tradición cristiana lo formula diciendo: «La ley y los profetas han llegado hasta Juan; desde entonces, se anuncia y vive el evangelio como realidad de Dios entre los hombres» (cf. Lc 16, 16).

ILUSTRACION: ESTRATEGIA DE JESUS

Es evidente que Jesús ha tenido un plan, una estrategia de reino: ha confiado en la irrupción de Dios, ha organizado bien su empresa; por ello se ha enfrentado con los fariseos, saduceos y romanos. De todas formas, dado el material con que contamos, nos resulta algo difícil rehacer sus caminos y procesos interiores, que pudieron ser complejos, dentro de la intensa sencillez de su experiencia religiosa. A modo de ejemplo, destacamos dos interpretaciones:

- *A. Schweitzer* descubrió, a finales del siglo pasado, el carácter escatológico del mensaje y práctica de Jesús, interpretando desde ahí toda su vida. En un primer momento (en Galilea), Jesús pensó que el rei-

no irrumpiría externamente en un momento dado de su vida. Pasado ese momento, descubrió que era preciso el gesto de su entrega: su propia muerte en cruz marcaría el fin del mundo, el cambio de los siglos. Pero Jesús murió y no vino lo esperado. Nosotros, que ya no mantenemos su esperanza escatológica, podemos asumir su anuncio de amor que permanece, aunque la historia del mundo no hubiera terminado.

• *F. Belo* ha destacado la estrategia político-social del evangelio. Jesús no predicaba un reino extramundano, que viene de los cielos. Anunciaba el reino de la nueva humanidad que se concreta en forma de revolución económica, social e ideológica, abierta hacia los pueblos (superando las barreras del nacionalismo israelita). Esa revolución, que los primeros cristianos mantuvieron como ideal de vida tras la muerte de Jesús, se truncó después a causa del espiritualismo de la iglesia. Hoy, tras veinte siglos de camino, los cristianos pueden retomar el evangelio, reasumiendo su carácter primigenio de transformación de la existencia del hombre sobre el mundo.

Tanto Schweitzer como Belo han destacado elementos importantes, pero juzgo que no han sido fieles al conjunto del evangelio. El proyecto de Jesús tiene otros gestos, otros rasgos que deben destacarse, como ya hemos indicado y mostraremos todavía en lo que sigue (cf. tema 19).

PROFUNDIZACION: DOS DIALOGANTES. SOCRATES Y CRISTO

En el momento cumbre de su vida, en plena guerra civil, A. Machado destacaba la importancia del diálogo y decía que existen en el mundos dos modelos: uno el de *Sócrates*, que está fundado en las ideas, la lógica y discurso del entendimiento; otro, el de *Jesús*, centrado en el amor, el corazón, donde se unen los amigos-hermanos (cf. *Escritos 1936-1939*. Escolar, Madrid 1983, 180). Avanzando en esa línea, quiero precisar los dos tipos de diálogo:

• *Sócrates* dialoga a partir de la razón. Cada individuo tiene su verdad como una fuente de agua viva, dentro de sí mismo. Por eso dialogamos: el maestro es un mayeuta que nos lleva a penetrar, con su experien-

cia, hacia lo interno para descubrir allí la verdad común y compartirla en forma de conversación. Cada uno de nosotros poseemos dentro la verdad, que podemos desvelar y compartir con otros que también la han encontrado.

• *Jesús,* en cambio, dialoga dando el corazón. No se limita a señalarnos la verdad común; la siembra en nuestra vida, sembrándose a sí mismo entre los hombres. Por eso está implicado en nuestra historia: no nos habla desde fuera, ni tampoco desde arriba. Vive con nosotros, en nosotros se realiza, por nosotros muere. Por eso dialoga con una fuerza de pasión que no encontramos en los diálogos socráticos: anuncia y llama, amenaza y consuela, exige, denuncia, perdona... En el fondo de su diálogo de amor hallamos rasgos que parecen duros y violentos, sobre todo en su polémica con los fariseos. ¿Por qué? ¿Porque no ama a los hombres? ¡Todo lo contrario! Porque los ama con pasión, señala sus defectos y quiere transformarlos.

APLICACION: EL ESCANDALO DE LOS MILAGROS

Uno de los signos más escandalosos del evangelio es la abundancia de milagros. Abundancia en tiempos de Jesús, falta en el momento actual. Parece como si la historia antigua fuera una especie de fábula de niños donde se amontonan los prodigios para convencer a los creyentes ingenuos de otro tiempo. Parece como si la realidad actual se hallara condenada a la sequía de una vida endurecida, sin misterios ni milagros. Pues bien, pienso que ambas actitudes resultan en el fondo equivocadas:

• *Los evangelios del pasado* no son tan ingenuos como a veces puede suponerse. Los milagros que ellos cuentan deben entenderse, antes que nada, en un sentido religioso; como signos de la presencia de Dios, como expresión del mesianismo de Jesús, como una consecuencia de la fe que actúa y transforma a la persona.

• *La realidad actual* no se halla condenada a la sequía de una vida sin milagros. Es claro que debemos evitar toda impresión de magia: no se trata de

obligar a Dios, ni de manejar para provecho propio los poderes superiores. También debemos evitar los riesgos de un supranaturalismo ingenuo, que quiere ver milagros en todos los momentos de la vida, como si Dios se complaciera en cambiar para nosotros las leyes que él mismo ha establecido en la naturaleza, también para provecho de los hombres. Ese supranaturalismo es lo contrario a los milagros a que alude el evangelio.

La verdadera raíz de los milagros es la fe en el Dios que actúa por medio de Jesús y transfigura, da profundidad a la existencia de los hombres, haciéndoles capaces de vivir allí donde la vida parece condenada. No se trata de cambiar de un modo caprichoso la suerte de este mundo, ni tampoco de evitar el sufrimiento. Es algo más profundo, más sencillo: vivir desde muy dentro y dejar que allí la vida de Dios nos transfigure, nos anime, nos conforte.

LECTURAS

Además de la bibliografía citada en tema 15.

- *Sobre Jesús y los pecadores*

R. Blázquez, *Jesús, evangelio de Dios.* Marova, Madrid 1985, 87-122.
J. Dupont, *Beatitudini.* Paoline, Roma 1977, I, 847-945.
J. I. González Faus, *Humanidad nueva,* I. Eapsa, Madrid 1974, 57-115.
E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente.* Cristiandad, Madrid 1984, 173-246.

- *Sobre Jesús y los milagros*

  J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo.* Sec. Trinitario, Salamanca 1981, 123-160.

  J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1982.

  X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1979.

  J. Peláez del C., *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos* (ENT 3). Valencia 1984.

- *Sobre Jesús y los pobres,* además de trabajos sobre sociología NT, citados en tema 16:

  J. I. González Faus, *La humanidad nueva,* I. Eapsa, Madrid 1974, 87-114.

  M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church.* Fortress, Philadelphia 1974.

  M. Legido, *Misericordia entrañable.* Sígueme, Salamanca 1987.

  D. L. M. Mealand, *Property and expectation in the Gospels.* London 1980.

  J. Sobrino, *Jesús en América Latina.* Sal Terrae, Santander 1985.

  C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres.* Sígueme, Salamanca 1978.

- *Sobre la estrategia de Jesús*

  F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos.* Verbo Divino, Estella 1975.

  E. P. Sanders, *Jesus and the Judaism.* SCM, London 1985.

  H. Schürmann, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte.* Sígueme, Salamanca 1982.

  A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* I-II. Siebenstern, München 1966.

18

El evangelio, II: palabras de Jesús

INTRODUCCION

La palabra es expresión de la presencia poderosa de Dios que ha creado el mundo de la nada. Lógicamente, Jesús, mensajero de Dios en el tiempo escatológico, realiza su misión a través de la palabra. En el principio, *Dios* dijo: «sea la luz», y surgió la luz como creada... (cf. Gn 1, 3). Pero *Jesús* no puede hablar ya de esa manera: habla sobre un mundo en que los hombres viven, sufren, se debaten en temores de condena; por eso, su palabra se introduce en el centro de la misma contradicción humana, en espacio de muerte y de pecado, para sembrar allí su gracia escatológica. Ciertamente, la palabra de Dios por Jesucristo es eficaz, como dijo ya el profeta:

> Como bajan la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allí sino después de haber empapado la tierra, para hacerla germinar... así será mi palabra: no retornará hasta mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo (Is 55, 10-11).

Hay otro aspecto que debemos resaltar: la palabra de Jesús es más que el agua que prepara la tierra, es la semilla misma de la vida. Por eso dice el evangelio, en frase programática: «El sembrador (Jesús) siembra la palabra» (Mc 4, 14). Ha ido sembrando su camino de reino y su existencia sobre el surco tantas veces despiadado, pedregoso, endurecido, ahogado de pasiones y violencias de la tierra, como dice la parábola famosa (Mc 4, 1-9). No se ha limitado a iluminar con su consejo y asistencia el camino de los hombres. Sabe que los hombres viven apagados y no tienen fuerza para realizarse plenamente como humanos; carecen de palabra o la han perdido en las revueltas de la historia; por eso viene a regalar palabra con su propia vida. Hemos llegado así a la raíz del evangelio:

- *El racionalismo socrático,* que refleja el pensamiento griego, no se puede llamar un evangelio; su palabra surge de las mismas potencias racionales, creadoras, de los hombres, que ya tendrían dentro la verdad originaria.

- *La palabra de Jesús,* por el contrario, es evangelio: no ilumina lo que somos ya, sino que siembra aquello que debemos ser, introduce en nosotros la verdad del reino como gracia. Por eso, su mensaje no es confirmación de lo que existe, sino oferta de vida superior, regalo de un amor que nos recrea y que nosotros debemos aceptar y cultivar agradecidos.

Sobre el fondo de pecado de la tierra, la palabra de Jesús suscita una ruptura: anuncia la emergencia de la gracia, como don que nos ofrece el mismo Dios, como misterio de vida que se siembra, arraiga y crece allí donde los hombres se encontraban so-

metidos a la muerte. En el lugar donde el bautista había proclamado su sentencia, declarando que se acaba nuestra historia, siembra Jesús vida de Dios, la nueva humanidad mesiánica (cf. Ez 37).

EXPOSICION

El milagro de Jesús no está en que diga cosas más o menos hermosas y adecuadas. El milagro está en que todo su ser se ha convertido en palabra, transparencia de Dios sobre la tierra.

Esa palabra que es Jesús se ha explicitado en múltiples sentencias de anuncio, de exigencia, de promesa o de llamada, que la tradición cristiana ha recogido tras la pascua, en una colección de dichos que los técnicos modernos llaman «documento de los *logia*» (= las palabras). Lamentablemente, ese documento, cuya extensión y contenido puede precisarse con métodos de ciencia literaria, no se ha conservado; pero sus sentencias se han inscrito en Lucas y Mateo. Estos evangelios son la fuente de información básica para conocer el mensaje de Jesús, aunque debemos entenderlos a la luz del esquema histórico de Marcos y la teología posterior de Juan.

La investigación crítica moderna ha realizado en este campo un trabajo de finura incomparable: no existe libro alguno que haya sido analizado, seccionado y discutido con más fuerza que los evangelios. Pues bien, ellos resisten todos los análisis: transmiten el mensaje de Jesús tal como ha sido asumido y revivido por la iglesia en los primeros años de su historia (del 30 al 80 d. C.).

Desde ese fondo presentamos los motivos principales del mensaje de Jesús, como expresión de su persona y signo de su reino. Nos valemos para ello del estudio que a principios de este siglo realizaron los autores de una escuela que se llama de la *historia de las formas* (Formgeschichte), sobre todo Bultmann y Dibelius. Ellos descubrieron que en el fondo de los evangelios se conservan pequeñas unidades, grupos de palabras o sentencias que al principio circulaban de manera oral y que se pueden agrupar y dividir conforme a unos esquemas literarios que llamamos «formas». Por eso, hay que estudiar el

surgimiento y desarrollo de esas formas desde el tiempo del mensaje de Jesús hasta el momento de la redacción de los evangelios (hacia el 80 d. C.). Nosotros no podemos repetir aquí ese estudio. Suponemos el valor fundamental de la investigación crítica moderna y, partiendo de ella, distinguimos seis aspectos:

1. Anuncio de salvación

Este es el principio: «Vino Jesús a Galilea proclamando el evangelio de Dios y diciendo: se ha cumplido el tiempo, se ha acercado (llega) el reino de Dios» (Mc 1, 14-15; cf. Mt 4, 23). El evangelio o buena nueva es ese mismo anuncio: el juicio se ha cumplido, ya ha pasado la muerte que angustiaba a Juan bautista, ya ha llegado la vida de Dios para los hombres.

Este es el anuncio que Jesús proclama como voz de gozo y buena nueva: «Bienaventurados vosotros los pobres, los que ahora tenéis hambre, los que ahora lloráis... porque es vuestro el reino y plenitud de Dios» (cf. Lc 6, 20-21). Esta es la certeza nueva de la vida que se expresa a través de los milagros. Por eso, ante la angustia del bautista que sigue preguntando por el juicio de Dios desde la cárcel, Jesús ha respondido: «Id y anunciad a Juan lo que escucháis y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios..., los pobres son evangelizados; y dichoso aquel que no se escandaliza en mí» (Mt 11, 4-6). Dichoso el que descubra a Dios en los caminos de Jesús. Dichoso quien encuentre y acoja su evangelio.

Esta es la certeza de reino que transmiten las palabras de Jesús: «El Espíritu de Dios está sobre mí; por eso me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos... y anunciar el año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19). Año de gracia es ya la vida, como vida en libertad y en gozo. Por eso, hablando a sus discípulos, Jesús ha proclamado: «Dichosos vosotros porque veis, dichosos vosotros porque oís; en verdad os digo, muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no vieron, escuchar lo que escucháis y no escucharon» (Mt 13, 17).

Sobre la angustia de este mundo, como Cristo de Dios, Jesús ha proclamado poderosamente el reino. Por eso, su palabra llama a la alegría: abre los ojos para ver, purifica los oídos de manera que puedan escuchar... En esta misma línea de sorpresa creadora, gozo intenso y salvación cercana se sitúan las diversas parábolas: los invitados al banquete (Lc 14, 15-24), el gran tesoro, la hermosa margarita (Mt 13, 44-46), etc. Pero ellas introducen un nuevo elemento de exigencia que ahora destacamos.

●

2. Llamada a la exigencia

El don de Dios conduce al cambio de los hombres. No salva Dios por fuerza, no impone su reino si lo rechazamos. La grandeza del mensaje está en que viene a suscitar un campo de respuesta: por eso, el invitado ha de aceptar la invitación (Lc 14, 15-24), el que descubre el gran tesoro ha de vender sus posesiones para conseguirlo (cf. Mt 13, 44). Los milagros de Jesús sólo acaecen allí donde el enfermo o sus representantes dicen de algún modo «creo», aunque añadan «pero ayuda tú mi incredulidad» (Mc 9, 24).

Esta palabra de exigencia se podría llamar *ley*, si es que por ley se entiende aquella forma de conducta y compromiso que deriva de la gracia como don del reino. No es normativa externa, ni conducta regulada desde fuera. Es vida enriquecida, que supera los miedos de este mundo y se despliega de manera creadora, a imagen del Dios Padre creador y misericordioso (cf. Mt 5, 45.48).

Esta palabra de exigencia, condensada como amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28-34), nos hace imitadores del buen samaritano, ayudando a quien se encuentra más necesitado (cf. Lc 10, 25-37). En este mundo viejo, que el bautista ha condenado ya, reinan principios del talión, la seguridad que se consigue por la fuerza, el deseo de poder, el juicio impositivo... Pues bien, sobre ese mundo, con su don de gracia creadora, Jesús nos capacita para realizar una existencia abierta en gracia hacia la vida: «No os opongáis al mal con gesto malo...; amad a vuestros enemigos, orad por aquellos que os persiguen, de manera que seáis hijos de vuestro Padre

celestial que envía la lluvia sobre buenos y malos» (Mt 5, 38.44-45). En esta misma línea nos sitúan las palabras «no juzguéis y no seréis juzgados...» (Mt 7, 1); «el que quiera hacerse grande entre vosotros sea vuestro siervo; y el que quiera ser primero hágase criado de los otros» (cf. Mt 20, 26-27). Allí donde se anuncia y vive esta palabra, como gesto de gracia, ha comenzado ya la nueva creación de Dios sobre la tierra.

3. Conversión

La exigencia de reino es para todos, como indican las palabras anteriores, pero algunos deben transformarse de manera especial, si es que desean aceptar el reino. Estos son los adversarios: han reaccionado de manera contraria ante la gracia de Jesús y se han opuesto ante su don de amor-perdón abierto a los pequeños, pecadores de la tierra. Por eso, para mantener su propia opción y defender su gracia, Jesús se ha opuesto a ellos. En este contexto se sitúan sus palabras de disputa.

Pueden ser *palabras de advertencia:* el hermano mayor, que se supone justo, tiene que acoger en casa al más pequeño, el pródigo que ha vuelto (Lc 15, 11-32). Son palabras que resaltan los *riesgos del egoísmo* y de manera especial de las riquezas de la tierra, concebidas como un ídolo, antidiós que mata a sus devotos (cf. Mt 6, 24-25; 11, 21-24). Son, en fin, *palabras de disputa* que la tradición posterior ha reasumido: al oponerse al legalismo de los fariseos, con amor apasionado, Jesús tiene que mostrarles el riesgo de la propia destrucción en que se han puesto (cf. Mc 7, 1-23; Mt 23).

La palabra es verdaderamente creadora: como espada de dos filos que penetra hasta las mismas junturas del alma y de la vida, descubriendo su riesgo de muerte (cf. Heb 4, 12-13), así va penetrando la palabra de Jesús en el tejido del judaísmo mismo, para abrirlo con amor y con dolor hacia la gracia.

4. Llamada y enseñanza

Como enviado de Dios e iniciador del reino, Jesús llama a sus discípulos: pide que abandonen to-

do y le acompañen en la gran tarea de anunciar y preparar la nueva humanidad que ya se acerca. Muestra así su autoridad mesiánica: no apela a la verdad en general, ni a los valores del reino que se acerca. Se presenta como signo de Dios (sabiduría) y llama:

Venid en pos de mí,
y yo os haré pescadores de hombres (Mc 1, 17).
Vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres,
y así tendrás un tesoro en los cielos,
y ven y sígueme (Mc 10, 21).
Sígueme,
y deja que los muertos entierren a sus muertos
(Mt 8, 22).

Estas palabras, reelaboradas por la tradición, conservan la conciencia de la radicalidad de Jesús. El reino viene y es preciso prepararlo. «Grande es la siega y los operarios pocos; por eso hay que pedir al dueño de la mies que envíe operarios a su mies» (cf. Mt 9, 37). Como delegado del dueño, Jesús llama a los obreros a la viña universal (cf. Mc 12, 1-11), para que asuman su tarea. Han de iniciar nueva travesía, será grande su empeño:

Si uno deja casa, hermanos y hermanas,
padre y madre, hijos y campos,
por mí y por el evangelio,
recibirá el ciento por uno en este tiempo...
y después la vida eterna (cf. Mc 10, 29-30).

La llamada de Jesús inicia una existencia nueva. Por eso, quien le sigue debe abandonar lo antiguo: bienes y familia, seguridad y ventajas personales (cf. Lc 14, 25-33; Mc 8, 31-38). Es aquí donde reciben su fuerza los discípulos: hombres y mujeres que, dejando el mundo viejo, buscan y cultivan con Jesús los fundamentos de la vida verdadera.

5. Revelación

La llamada al seguimiento suponía ya una autoconciencia soberana de Jesús, que enseña con autoridad (cf. Mc 1, 22) e invita con poder a sus discípulos. Esa misma autoridad reflejan las palabras que ha empleado para defender su acción mesiánica. Ha curado a unos posesos y le acusan de estar en connivencia con el diablo. Poderosamente ha respondido:

Yo expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios.
Por eso, el reino de Dios ya ha llegado hasta vosotros (cf. Mt 12, 28).

El *yo* de Jesús es un yo de autoridad. Tiene poder y ha de emplearlo para bien de aquellos que se encuentran oprimidos. En esta perspectiva se sitúa su manera de emplear los títulos mesiánicos. Parece que jamás se ha presentado como *Cristo* (mesías), de una forma clara, quizá para evitar los matices de dureza y de nacionalismo que evoca esa palabra. De manera general, se manifiesta como *hijo de hombre*, el enviado de Dios en la pequeñez humana. Avanzando en esa línea, Jesús vive la experiencia de Dios de una manera filial y ora al Padre como *Hijo* (cf. *Abba* de Mc 14, 36). Desde esta perspectiva se entiende su palabra:

Gracias te doy, Padre, señor del cielo y de la tierra,
porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes,
y las has revelado a los pequeños.
Todas las cosas me han sido dadas por mi Padre
y nadie conoce al Hijo sino el Padre
y nadie conoce al Padre sino el Hijo...
(Mt 11, 25.27).

Donde ha fracasado el camino de los viejos siervos (los profetas), Dios envía ahora a su Hijo (cf. Mc 12, 6), para que despliegue sobre el mundo la verdad definitiva. Esa verdad, que sólo acogen los pequeños de la tierra, está escondida en las entrañas de Jesús, es el secreto de su encuentro con el Padre. Así, a manera de parábola velada en torno a su unidad con Dios, nos ha mostrado Jesús su intimidad filial.

6. Profecía apocalíptica

Ya hemos presentado a Jesús desde ese fondo (temas 16 y 17). El bautista era profeta del juicio: de hacha, viento y fuego destructores (cf. Mt 3, 7-12). Jesús ha transformado esa visión: en vez del juicio destructor, viene la gracia, el reino de Dios sobre la tierra.

Ciertamente, el tiempo antiguo ha terminado, se han cumplido ya los plazos, como dice la palabra

primordial del evangelio (cf. Mc 1, 15). Pero, ¿qué es lo que ahora surge? ¿Cuándo llega? La respuesta de Jesús parece enigmática, como han señalado los diversos investigadores de este tiempo. *A Schweitzer* suponía que también Jesús habla del fin como catástrofe del cosmos. *R. Bultmann* advirtió que, utilizando ese ropaje casi mítico, Jesús hablaba de la cercanía existencial de Dios, de su presencia inmediata entre los hombres. *C. H. Dodd* interpretaba sus palabras en términos de meta de la historia: han acabado los caminos del antiguo tiempo, empieza el reino universal, supraterreno, de Dios sobre la tierra.

Pienso que Jesús no ha respondido a esas preguntas. Se sitúa en un nivel de inmediatez de Dios, de cercanía de la salvación, y desde allí comienza a preparar y realizar el reino en su existencia entera. Así han de comprenderse sus palabras sobre el hijo de hombre: al final de todos los caminos, viene el «hombre» nuevo y verdadero que Daniel había ya entrevisto (cf. Mc 13, 24-25). Por eso, cuando los jueces de Israel le condenan, con una autoridad que ellos suponen que es definitiva, Jesús no se defiende. Simplemente apela a la verdad del hijo de hombre que ha de revelarse (cf. Mc 14, 62). Lógicamente, cuando el juicio de la historia llegue a su final y se desvele el gran misterio, vendrá a manifestarse en plenitud y gloria el mismo hijo de hombre, ese Jesús que ha padecido y sigue padeciendo en pobres, exiliados, hambrientos y cautivos de la historia misma (cf. Mt 25, 31-46).

ILUSTRACION: PALABRAS E HISTORIA. APOTEGMAS

Las palabras de Jesús no son verdades que se puedan separar de su contexto y presentarse como teoría intemporal sobre la vida. Jesús habla a partir de su experiencia: anuncia una llegada, abre un espacio de respuesta y conversión, invita al seguimiento. Por eso, sus palabras van entretejidas en la trama misma de su historia. Así lo muestran aquellas narraciones que la tradición crítica presenta como paradigmas (Dibelius) o apotegmas (Bultmann):

- *Apotegmas con milagros.* Suele haber una escena de curación y dentro de ella una palabra de Jesús que defiende su gesto y proclama el sentido de su reino. Cf. Mc 2, 1-11 (el paralítico); 3, 1-6 (sobre el sábado); 3, 22-30 (exorcismo).

- *Apotegmas biográficos.* Contienen y explican un momento significativo de la vida de Jesús. Cf. Mc 1, 16-20 (llamada al seguimiento); Mc 6, 1-6 (encuentro con su patria); Mc 7, 24-30 (la sirofenicia); Mc 14, 3-9 (unción).

- *Apotegmas morales.* Reflejan el carácter provocador de la conducta de Jesús o sus discípulos, que exige una palabra explicativa. Cf. Mc 2, 23-28 (las espigas en sábado); Mc 7, 1-23 (purificaciones); Mc 9, 33-37 y 10, 13-16 (actitud ante los niños).

La tradición bultmanniana, largo tiempo dominante, suponía que estos y otros apotegmas se centraban en la palabra explicativa. Los relatos eran muchas veces secundarios, creación de los cristianos. Ultimamente está cambiando esta postura. V. K. Robbins ha mostrado que la tradición respeta más gestos y acciones que palabras. Por eso, no se inventan hechos para explicar palabras, sino en contra: las palabras se transmiten dentro del contexto nuevo y sugerente de unos gestos que son significativos en sí mismos.

PROFUNDIZACION: SEMILLA Y PALABRA

La más antigua reflexión cristiana ha dicho: *el sembrador siembra la palabra.* Jesús mismo es sembrador y, en calidad de tal, ha dado a los hombres la palabra, esto es, capacidad de realizarse plenamente, desde el don de Dios, con el cultivo de la propia tierra humana. En esta perspectiva puede recordarse aquel proverbio: no des al hambriento un pez, dale una caña. Pues bien, más que el pez y que la caña de pescar es la palabra, es decir, el pensamiento. Jesús no ha venido a regalarnos cosas (peces), aunque nos invite a compartirlas (multiplicación). Tampoco nos ha dado instrumentos de producción (cañas), aunque ha liberado las manos y los pies, los ojos y oídos de muchos que así pueden vivir y des-

plegarse. Jesús nos ha ofrecido algo más valioso: la palabra para comprendernos y realizarnos como humanos.

Sobre ese primer paso de Jesús como sembrador (cf. Mc 4, 14) nos sitúa el evangelio de Jn cuando proclama que *al principio estaba la palabra* (Jn 1,1).

No es sencillamente la palabra que Dios dice, suscitando el mundo, sino aquella palabra que Dios «es», como misterio de generosidad total, de mutua transparencia: es la persona del Dios-Hijo que se encarna en Jesucristo (Jn 1, 14). Al situarnos en esta perspectiva, descubrimos que, sembrando la palabra, Jesús ha terminado por sembrarse a sí mismo sobre el campo de los hombres: penetra en nuestra tierra, en ella extiende el gran misterio de su vida, dentro de ella muere, como grano de trigo fecundo que un día se hará espiga (cf. Jn 12, 24).

Evidentemente, no podemos absolutizar esta imagen, porque así corremos el riesgo de biologizar el cristianismo (a pesar de 1 Cor 15, 34-41). Más que grano sembrado en un campo de tierra, Jesús es la palabra pronunciada por Dios, como principio y sentido de la historia. Es la persona eterna de Dios Hijo que, por ser reflejo de la gloria y expresión de la sustancia de Dios Padre, condensa en sí y dirige la marcha de los siglos (cf. Heb 1, 1-4).

APLICACION: ENTENDER Y COMPROMETERSE

- *Hay un nivel de información.* Muchos hombres buscan hoy una palabra que libere, en plano individual y social. Es conveniente informarles del sentido de Jesús como palabra, en plano de verdad y transparencia humana.

- *Hay un nivel de compromiso.* No basta escuchar la palabra y entenderla como una teoría. Hay que asumirla en nivel de realización existencial: como principio personal de vida, que me capacita para superar la muerte y realizarme en gratuidad, en esperanza, en gozo de la vida.

- *Hay un nivel de actuación social.* Esto lo han sabido siempre los creyentes católicos (es decir, universales). En estos últimos años, lo han vuelto a resaltar los pioneros de la praxis de liberación, con su teología abierta al compromiso de transformación social. Sin perder su carácter de llamada personal e iluminación interna, la palabra de Jesús viene a mostrarse así como exigencia y fundamento de vida compartida. La misma palabra de Dios se hace principio

de comunicación y transparencia social: nos capacita para dialogar y liberarnos mutuamente, sin imposiciones ni dominios de los unos por encima de los otros.

LECTURAS

- *Iniciación crítica* en la tradición de los evangelios:

  R. Bultmann, *Geschichte der syn. Tradition.* Vandenhoeck, Göttingen 1970.

  J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico.* Ed. Católica, Madrid 1971.

  M. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas.* San Jerónimo, Valencia 1984.

  X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús.* Estela, Barcelona 1967.

  H. Zimmermann, *Métodos histórico-críticos del NT.* Ed. Católica, Madrid 1969.

- *Sobre las parábolas*

  C. H. Dodd, *Las parábolas del reino.* Cristiandad, Madrid 1974.

  Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas.* Cristiandad, Madrid 1979.

  J. Jeremias, *Parábolas de Jesús.* Verbo Divino, Estella 1970.

  E. Kahlefeld, *Parábolas y ejemplos del evangelio.* Verbo Divino, Estella 1967.

- *Visión unitaria del mensaje de Jesús,* además de obras indicadas en tema 15:

  R. Bultmann, *Teología del NT.* Sígueme, Salamanca 1981, 37-72.

  J. Jeremias, *Teología del NT,* I. Sígueme, Salamanca 1974.

  E. Lohse, *Teología del NT.* Cristiandad, Madrid 1978, 29-80.

- *Otras perspectivas*

  J. L. Espinel, *La poesía de Jesús.* San Esteban, Salamanca 1986.

  V. K. Robbins, *Pronouncement stories and Jesus Blessing of the Children.* JBL Sem. Papers 1982, 407-435.

  P. Grech y G. Segalla, *Metodologia para uno studio della Teologia del NT.* Marietti, Torino 1978, 67-80.

19

Juicio de Dios: la muerte de Jesús

INTRODUCCION

De la mano del bautista, Jesús ha comprendido que el camino viejo de la tierra ha terminado: el mundo acaba, es digno de condena. Pues bien, sobre esa ruina donde todos merecen ya la muerte ha proclamado la gracia creadora de Dios Padre, ha comenzado a realizar el reino: perdona los pecados, cura a los enfermos, a todos les anima en la esperanza de la vida nueva que ahora empieza. Sabe que su Dios viene y por eso aguarda, anunciando su venida, preparando entre los pobres su llegada.

Parece que en un momento determinado le han pedido que adelante ya la hora y que realice una señal definitiva, que destelle contra el cielo y que se imponga irrefutable sobre el mundo (cf. Mt 12, 38 par; 16, 1 par). Esta señal se podría comparar a la que luego, pocos años después, vaticinaron y esperaron los profetas escatológicos: ruptura de las aguas del Jordán (Teudas), caída de los muros de Jerusalén (el egipcio).

Esos signos de Teudas y el egipcio no se realizaron. Por eso, sus promesas mesiánicas vinieron a apagarse en su fracaso y en la espada del ejército romano (cf. Hch 5, 35-38; 21, 38; F. Josefo, *Ant.*, 20, 97-98 y 167-172). Pues bien, en contra de eso, Jesús nunca ha anunciado los signos que le piden (cf. Mt 12, 39; Mc 8, 11-12). No ha querido tentar a Dios por medio de una prueba. Su signo es simplemente el de Jonás; un Jonás sin miedo, que presenta la verdad y compasión de Dios ante los hombres de su pueblo.

Decimos que Jesús no ha realizado signos probativos, externos, de su reino. Pero añadiremos que todo su camino es una especie de signo del amor de Dios sobre la tierra. Por eso, no quiere partir las aguas del Jordán, ni derribar los viejos muros de Sión. Su signo es diferente: reasumiendo las señales de su amor misericordioso y sus palabras de bienaventuranza-conversión, decide subir a Jerusalén, a presentar y culminar allí su obra, a cuerpo limpio, sin engaños, miedos ni mentiras. Así lo ha recordado el evangelio:

> Cuando se cumplieron los días de su *ascensión*,
> Jesús decidió subir irrevocablemente a Jerusalén
> (Lc 9, 51)

La palabra «ascensión» (analepsis) puede recibir varios sentidos: es plenitud, es subida, entrega; puede ser muerte... Esta es la señal de Jesús: presenta su misión en Jerusalén y allí se pone en manos de Dios, dejando que Dios mismo decida su destino, a través de la respuesta que le ofrezcan las autoridades de su pueblo (sacerdotes, ejército romano).

Como buen israelita, Jesús sabe que Dios mismo le espera en Jerusalén, para ratificar su camino y hacer presente el reino ¿Cómo será? Jesús no puede responder, aunque es el Hijo (quizá porque es el Hijo), y deja que Dios Padre decida el tiempo y la manera (cf. Mc 13, 32). De todas formas, como buen profeta, apoyado en las tradiciones de su pueblo, sabe que Jerusalén puede ofrecerle una respuesta de condena. Por eso, cuando Herodes quiere expulsarle de Galilea, ha respondido:

> Decidle a esa zorra: expulso demonios y hago curaciones hoy y mañana, y culminará mi acción cuando llegue el tercer día. De todas formas, es preciso que camine hoy, mañana y el siguiente, porque no conviene que un profeta muera fuera de Jerusalén (Lc 13, 32-33).

Hoy y mañana son los días de su actuación mesiánica. El tercer día significa, en lenguaje tradicional, el tiempo de la plenitud. Pues bien, Jesús está seguro de alcanzarla allá en Jerusalén: su camino ha empezado en Galilea, pero debe culminar en la ciudad del templo, donde Dios mismo definirá el sentido de su vida profética. ¿Cómo? Tampoco aquí resulta evidente la respuesta, aunque todo nos invite a pensar que, amenazado de muerte por Herodes, Jesús haya sostenido que su muerte será en Jerusalén, ratificando allí su destino (vocación y entrega libre) de profeta.

En esta perspectiva nos sitúan las llamadas predicciones de la muerte que Mc escalona tras la confesión mesiánica de Pedro. Jesús ha culminado su camino en Galilea, ofreciendo allí los signos y palabras de su reino. Los discípulos le siguen, proclamándole mesías (Mc 8, 28). ¿Qué ha de hacer? «Entonces, comenzó a enseñarles diciendo que el hijo de hombre debe padecer mucho...» (Mc 8, 31). Así lo ha decidido: al final de su camino en Galilea, subirá a Jerusalén, para ofrecer allí su don y culminar su acción en una entrega que viene a realizarse como muerte (cf. Mc 9, 30-32; 10, 32-34).

EXPOSICION

Mc, que agrupa de manera convencional vida y mensaje de Jesús en Galilea, nos ofrece un relato

coherente de su ascenso a Jerusalén, con su conflicto final. Seguiremos básicamente ese relato, destacando varios elementos. Para mayor claridad, ordenamos el material en unidades dobles: subida, cena, condena, pasión.

1. Doble subida. Ciudad y templo

Desde la lejana Galilea, región de provincianos, Jesús viene a enseñar lección de Dios y de su reino en la ciudad altiva, que se sienta sobre el trono de su tradición y sus seguridades. Viene porque el mismo Dios le envía como mensajero de su reino y signo de su santidad sobre la tierra. Por eso, escogiendo estratégicamente sus gestos, Jesús dirá en Jerusalén una palabra decisiva de advertencia, juicio y esperanza.

Sube a la ciudad real, que conquistó David en otro tiempo, para convertirla en trono de su reino. Por eso *sube como rey*, nuevo David misericordioso que cura a los enfermos (cf. Mc 10, 46-52) y establece su paz sobre la tierra. El gesto ha sido cuidadosamente programado: Jesús entra cabalgando sobre un asno de paz y no en caballo o carro de combate. Viene rodeado por un grupo de amigos que le aclaman mientras cantan el reino de David que ahora se instaura. Vienen todos con gozo: peregrinos de una fiesta de pascua que hogaño será definitiva. Tales son los rasgos de la escena, preparada y realizada con toda precisión por Jesús y sus discípulos, en medio de la gente que sube alborozada (cf. Mc 11, 1-10).

Jesús entra en la ciudad santa, la sede del gran templo donde Dios parece hallarse controlado por el culto de los sacerdotes que regulan allí los sacrificios y administran el dinero que proviene de dádivas e impuestos. Por eso, *sube como el nuevo sacerdote*, o mejor, el antisacerdote: es un profeta que declara el fin del viejo culto sobre el templo. También aquí su gesto ha sido cuidadosamente preparado: nuncio de Dios, Jesús decide edificar su nuevo templo, y según eso debe destruir el viejo; así derriba las mesas de los cambistas, declarando que el tiempo del dinero de Dios ha terminado. También expulsa a los que venden animales, porque Dios no

quiere tales ofrendas sobre el mundo (cf. Mc 11, 15-19). Misteriosamente, Jesús muestra el sentido de su acción, asegurando que, al llegar el reino, ha terminado el viejo templo con sus sacrificios y controles económicos. Así lo han recordado sus acusadores en el juicio (cf. Mc 14, 58; 15, 29 par). La estrategia de Jesús resulta clara y cuidadosa en estas dos escenas: como buen profeta, ha de indicar con toda precisión lo que desea, pero sin que brote de inmediato la respuesta vengadora de las autoridades oficiales:

- *Sube a Jerusalén como rey*, pero no suscita aquel desorden y alboroto popular que hubiera exigido la intervención automática y violenta del procurador romano, como sucedió en el caso del egipcio (Josefo, *Ant.*, 20, 167-172).

- *Actúa sobre el templo y anuncia su fin*, pero sin crear revuelo externo, cosa que hubiera conducido a su apresamiento inmediato y a su muerte, como estaba previsto en la ley judía, aceptada por los romanos (cf. Hch 21, 27-36).

Jesús ha querido provocar, pero no ha exasperado a las autoridades. Ha provocado en profundidad, planteando en Jerusalén unas cuestiones que deben responderse: la cuestión del reino, el sentido de la ley sagrada de Israel y de su templo. No ha planteado esas preguntas para luego retirarse: continúa en la ciudad, manteniendo públicamente su actitud, presentando su mensaje y esperando la respuesta de Dios mientras llega el día de la fiesta (cf. Mc 14, 2). Evidentemente, las autoridades más amenazadas por el gesto de Jesús responderán con eficacia: los sacerdotes juzgarán que ha de morir (cf. Mc 14, 1), quizá apoyados también por los romanos, como parece implicar el hecho de que vayan soldados imperiales a prenderle (cf. Jn 18, 3).

3. Doble cena. Unción y eucaristía

Los sacerdotes, con la complicidad de los romanos y la traición de Judas, deciden prender a Jesús y quieren hacerlo sin alborotos. Todo está preparado para detenerle por sorpresa, para juzgarle y condenarle (cf. Mc 14, 1-2.10-11). Pero Jesús no se ha deja-

do sorprender. Cuenta con ello y se prepara, no para esconderse y escapar (en la línea de Jn 11, 54), sino para realizar hasta el final su gran tarea y culminar su obra (cf. Jn 13, 1). Desde ese fondo han de entenderse las dos cenas de Mc 14.

La primera es la cena de la unción. Jesús está en Betania, en casa de un amigo. Viene a descansar, tras la jornada de fatigas. Allí, en las afueras de Jerusalén, brotan de nuevo los planes mesiánicos, los miedos y preocupaciones. Entonces llega una mujer-profeta y, como el viejo Samuel de los principios de la monarquía (cf. 1 Sm 10, 1; 16, 3), abre (rompe) el frasco de aceite perfumado y lo derrama sobre la cabeza de Jesús, ungiéndole rey y pidiéndole que llegue hasta el final en su tarea. Los discípulos no entienden; están en el nivel de Judas, sólo piensan en reinos que se adquieren, se administran o se venden por dinero. Jesús, en cambio, acoge y agradece el gesto: esta mujer le ha ungido para que sea fuerte y se entregue hasta la muerte por el reino; así recordarán siempre su gesto «en memoria de ella» (Mc 14, 3-9).

La segunda es la cena de la eucaristía. Marcos parece situarla el día siguiente. Fortalecido por la unción de la mujer, comenzando ya las fiestas de su pueblo, Jesús quiere celebrar su propia pascua, el paso de su vida por el mundo. Por eso invita a sus discípulos. La proximidad de su muerte no le aterra, ni siquiera la certeza de que uno de los suyos le ha vendido, como objeto de mercado (cf. Mc 14, 12-21). Por encima de su muerte se halla el reino: la confianza en Dios que realiza ya su obra. Por eso, en actitud de despedida, levantando la copa de la pascua, ha declarado:

> En verdad, en verdad os digo,
> no beberé más del fruto de la vid
> hasta aquel día que beba el vino nuevo,
> (con vosotros) en el reino de Dios (Mc 14, 25 par).

Estas palabras reflejan eso que podríamos llamar *el momento de no retorno:* aquel instante en que se quiebran ya las coordenadas viejas y se abre un nuevo espacio y tiempo de Dios para los hombres. Es la última copa de Jesús sobre la tierra, en amistad, dolor, promesa. Ha cumplido su tarea, está seguro de su Dios e invita a sus amigos, diciéndoles: ¡la próxima en el reino!

Entre el reino de la próxima copa y el presente de los hombres que caminan sobre el mundo se abre el tiempo de expansión o cumplimiento. Muere Jesús, pero siguen sus discípulos, mientras se alarga este día final que puede resultar ancho y difícil. ¿Cómo guardarán fidelidad? ¿Cómo asumirán el gesto de Jesús y su actitud de entrega por los otros? La respuesta se da en la misma cena. Jesús toma el pan y dice: «Comed, esto es mi cuerpo». Toma el cáliz con el vino y dice: «Bebed, ésta es mi sangre, de la nueva alianza...». De esta forma, los discípulos, unidos como tales, deben repetir el mismo gesto de Jesús, *perpetuando su memoria* sobre el mundo (cf. Mc 14, 22-24 y par). El tiempo de la cena se ha extendido, como tiempo de presencia de Jesús, hasta que llegue el reino y sus discípulos beban ya por siempre su vino nuevo, escatológico.

Estas dos cenas expresan el sentido de la entrega de Jesús. Ha subido a Jerusalén, ha presentado ante los hombres el reino y ahora Dios le pide que se afiance hasta el final, para servicio de ese reino, como grano de trigo que debe morir sobre la tierra (cf. Jn 12, 24). Así lo dice, en nombre de Dios, aquella misteriosa mujer-profeta de Betania, la única que entiende de verdad lo que supone su camino sobre el mundo (cf. Mc 14, 8-10). Así lo ratifica el mismo Jesús que, inclinado sobre el borde de su muerte, alza la copa invitando a sus amigos para el reino (cf. Mc 14, 25).

3. Doble condena. Judíos y romanos

Dejemos a Jesús y a sus discípulos. Volvamos a los hombres que manejan las redes del poder sobre la tierra. Fariseos y doctores de la ley han discutido con Jesús, pero al final no pueden condenarle, pues no tienen autoridad sobre la espada. La espada la manejan sacerdotes y romanos, enfrentados quizá en ideología, pero unidos para administrar orden y dinero. Ambos poderes se han sentido amenazados por Jesús, los dos se han vinculado para apresarle (cf. Jn 18, 3) y condenarle.

El primero en reaccionar es el poder sagrado. Quizá se siente menos seguro, está más débil, más amenazado por Jesús. Lo cierto es que responde de ma-

nera inmediata ante la escena de la «purificación» y la amenaza del final del templo (cf. Mc 11, 18). Los sacerdotes, con escribas (cf. Mc 11, 18; 14, 1) que se encuentran al servicio de su misma ideología, responden con violencia: no toman a Jesús por loco, como harán años después los mismos sacerdotes con Josué ben Ananías, que anunciaba sin cesar el fin del templo, a modo de agorero (cf. Josefo, *Bell.*, 6, 301). Jesús, en cambio, les parece cuerdo y peligroso: capaz de levantar al pueblo y de poner en riesgo la seguridad religiosa misma que ellos administran (cf. Jn 11, 48). Por eso deciden condenarle con rapidez y alevosía, para que el pueblo no pueda reaccionar (cf. Mc 14, 1-2).

Las razones formales de la condena se pueden discutir, como se puede discutir la composición exacta del tribunal judío y la validez jurídica de su sentencia. Lo indudable es que hubo un tipo de condena. Quizá se reunió el sanedrín, representando a los diversos estamentos del pueblo, bajo la presidencia y guía de los sacerdotes. Quizá asistió tan sólo el consejo supremo de los sacerdotes, que tenía competencia en asuntos religiosos. La misma tradición evangélica de Mc 14, 53-65 y par parece conocer algunas variaciones sobre el tema. El hecho es que al menos se reunieron los sacerdotes y que ellos son los responsables directos de la sentencia. Han juzgado a Jesús por su manera de entender y pregonar el reino. Quizá le han acusado de blasfemia, pues se atreve a decir y hacer en nombre de Dios, sin estar autorizado para ello. Le han condenado efectivamente porque anuncia el fin del templo y de esa forma pone en riesgo la estructura donde todos ellos medran (cf. Mc 14, 54-63 par).

No sabemos con exactitud el tenor de la sentencia. Algunos piensan que el tribunal judío dictó condena de muerte, aunque tuvo que pedir el aval a los romanos para ejecutar la sentencia, pues ellos no tenían derecho de matar (cf. Jn 18, 31). Esta postura parece poco exacta. Los judíos no podían juzgar y ejecutar en causas políticas, que estaban reservadas al poder de los romanos. Pero podían condenar y condenaban de hecho a los rebeldes religiosos. A Jesús no le han querido juzgar y ajusticiar de esa manera, lapidándole conforme a su derecho, como harán años más tarde con Esteban (cf. Hch 7). ¿Por qué? La razón parece clara: una condena de

Jesús por motivos religiosos (como falso profeta) podría suscitar la repulsa de judíos que no estaban de acuerdo con los sacerdotes (cf. tema 16). Por eso, estos sacerdotes, empleando una táctica de inmunización bien conocida en la historia religiosa, han preferido entregar a Jesús al «brazo secular», presentándole a Pilato como un rebelde político (cf. Mc 15, 2).

Así empieza la segunda condena, que dicta y ejecuta *el poder civil y militar de Roma,* a través de Poncio Pilato. Resulta evidente que Roma no era un poder secular puro, en el sentido moderno de ese término. El imperio en sí y su representante el emperador aparecían nimbados de una especie de aureola sagrada, como signos de presencia divina sobre el mundo. Por eso, pudiéramos decir que el dios del mundo (Roma) ha rechazado a Jesús, representante de la nueva humanidad mesiánica que ofrece gracia y libertad a todos los hombres de la tierra.

Pero quizá no debamos mezclar mucho los planos, por ahora. Lo cierto es que los sacerdotes de Israel han entregado a Jesús en manos de Pilato, pidiendo su condena como sedicioso. Es posible que Pilato haya presentado ciertas reticencias. Pero es indudable que al final le ha condenado, con toda su autoridad. Pilato no era un hombre que se dejara intimidar, no era un tipo débil como a veces se ha creído, en contra de los datos que tenemos. Si ha condenado a Jesús, no lo ha hecho por debilidad o equivocación, sino porque ha creído que era peligroso para el orden social de su gobierno: peligroso por su forma de encender al pueblo, por su modo de anunciar el reino, por su misma entrada en la ciudad del templo. Por eso le ha condenado a morir en cruz, como falso pretendiente del poder, un hombre que tenía otras ideas sobre el modo de mandar sobre la tierra (cf. Mc 10, 35-45; 15, 6-15.25 par).

Las dos autoridades de este mundo han respondido al reto de Jesús. Responden los sacerdotes, manteniendo la sacralidad de su templo por encima de la búsqueda de Dios, de la libertad y transparencia que Jesús ha proclamado y ha buscado. Responden los gobernadores de la tierra, defendiendo aquella paz que se impone por la fuerza, en contra de la nueva paz mesiánica del Cristo que actúa sin ejércitos ni espadas, en amor universal, abierto.

4. Doble pasión. Jesús y Dios

Pensamos a veces que sólo la acción es creadora y salvadora. Valen los que pueden actuar y actúan. Los que no pueden, se aguantan y padecen, esperando que alguien venga a rescatarles. Pues bien, llevando al culmen una forma de experiencia que iniciaba el AT (cf. tema 13), Jesús nos ha mostrado que hay un tipo de pasión que es muy activa, poderosa y creadora: quien pretenda asegurar su propia vida con su esfuerzo, la destruye; quien destruye (o pierde) su vida en razón del evangelio, ése la gana (cf. Mc 8, 35).

Jesús se ha comportado así. *Ha perdido la vida por el evangelio.* En principio, su gesto puede parecer hermoso: con la copa de vino en la mano, promete morir por los suyos y darles después otra copa de gozo en el reino (cf. Mc 14, 22-25). Luego, cuando las sombras invaden el huerto, cuando el huerto se vuelve soledad y la soledad es miedo ante el vacío, como un Dios entre los hombres fracasados, Jesús dice:

> Abba, Padre, tú lo puedes todo:
> aparta de mí este cáliz,
> pero no se cumpla mi voluntad, sino la tuya
> (cf. Mc 14, 36).

Así se ha abierto una fisura en la conciencia de Jesús. Antes podía parecer hombre de bronce, una columna de metal que permanece inalterada ante los golpes de los hombres (cf. Jr 1, 18). Pues bien, ahora aparece más humano, ser de barro que implora nuestra ayuda y grita ante su Dios como angustiado (cf. Mt 26, 40). En esta fisura de Jesús está precisamente su grandeza: pide auxilio al Padre (aparta de mí este cáliz), pero al mismo tiempo acepta su camino (no se cumpla mi voluntad, sino...). Entre Jesús y el Padre viene a extenderse ahora la herida de la historia, el sufrimiento de los hombres. Su soledad ha condensado la soledad de todos los que buscan y no tienen compañía. En su dolor está llorando el dolor de todos los que lloran. Con ellos siente y dice: aparta de mí este cáliz. Así se muestra plenamente humano. Sin embargo, avanza un paso, añade: no se haga mi voluntad, sino la tuya, mostrando que es divino, Hijo del Padre.

Esta es la herida que sangra sin cesar, como ha sabido una tradición quizá tardía que se incluye en Lucas: «Su sudor caía como gotas de sangre, hasta la tierra» (Lc 22, 44). El dolor mismo del Hijo de Dios, cordero salvador que carga en sus espaldas los pecados de los hombres (cf. Jn 1, 29), viene a desplegarse ahora en Jesús, destrozado hasta en sus venas. De esta forma muere con la muerte que anunciaba en el principio Juan bautista: asume el camino de los hombres, muere con ellos y por ellos, esperando el reino.

Ciertamente, a Jesús le han condenado los poderes de la tierra y muere ejecutado, como malhechor, desnudo, avergonzado y afrentado, en una cruz, ante los ojos de todos los curiosos. Muere sin haber resuelto externamente los problemas, sin haber respondido a las preguntas que los sacerdotes y curiosos repiten a su lado: ¿Qué pasa con tu reino? ¿Cuándo abatirás por fin el templo? ¿No decías que Dios era tu Padre? (cf. Mc 15, 29-32; Mt 27, 40). Todos siguen llenos de «verdades»: con su Dios, con su poder y templo. Sólo Jesús está inseguro, padeciendo en una cruz. Pero su flaqueza, de hombre que padece abierto al reino, tiene más verdad que todas las seguridades de los hombres (cf. 1 Cor 1, 25). Por eso llama y dice: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). En esta ribera de la historia, el dolor de Jesús ha terminado: «Dio un gran grito y expiró» (Mc 15, 37). Pero no se hallaba solo. El mismo Dios le ha acompañado y sostenido, como sabe un texto misterioso:

> Jesús, en los días de su vida mortal, elevó súplicas y peticiones a aquel que le podía salvar de la muerte, con gran clamor y lágrimas. Y Dios le escuchó por su piedad. De esa forma, siendo Hijo, aprendió a obedecer a través de los sufrimientos. Y habiendo culminado su camino, es causa de salvación eterna para todos los que obedecen a Dios (Heb 5, 7-9).

Obedecer significa escuchar, estar abierto a la presencia creadora de aquel que nos asienta en su palabra y nos madura con su gracia. Por eso hay que decir: *Dios Padre sufría con Jesús*. Dios no se hallaba separado, inalterable, mientras muere el Hijo entre los hombres. En la cruz de Jesucristo comprendemos que el mismo Dios padece el sufrimiento de la historia: Dios ha acompañado a Jesús

en el camino, Dios le alienta, le recibe en su regazo de amor y de dolor mientras se muere. Eso significa que Dios no es soledad celosa de sí misma. No es tampoco una existencia inalterable, siempre fría. Dios es comunión de amor, pasión y engendramiento radical: es vida compartida. Por eso, el dolor de Jesús crucificado es el dolor (amor abierto) del Hijo que se entrega en manos de su Padre, mientras el Padre, sufriendo, lo recibe en dolor que es fundamento de vida y trauma de verdadero nacimiento.

ILUSTRACION: EL GRITO DE JESUS: ELIAS O DIOS

Conforme a Mc 15, 37, Jesús muere dando un *grito grande*. El dato es significativo, porque los crucificados mueren por asfixia y no pueden gritar. Jesús, en cambio, ha gritado. La tradición, extrañada por el dato, lo recoge con cuidado, intentando comprenderlo. ¿Qué ha dicho Jesús con ese grito? Marcos mismo ofrece dos interpretaciones: *algunos* suponen que Jesús invoca a Elías, pidiendo que le ayude; *los cristianos* dicen que gritaba iniciando las palabras más dolientes del salterio: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 1; cf. Mc 15, 34-37).

Esas dos interpretaciones nos sitúan ante el misterio de Jesús, su verdad definitiva. Ambas pueden apoyarse en el trasfondo arameo del pasaje. Llamando a Elías, habría dicho *Eliya tha* (Elías, ven); llamando a Dios, diría *Eli atta* (tú eres mi Dios) o *Eloi Eloi* (Dios mío, Dios mío), como supone la transcripción evangélica de Marcos. Pero veamos el misterio de las dos llamadas:

- *Jesús llama a Elías.* La opinión de los presentes, diciendo «invoca a Elías», nos sitúa en un campo de imágenes normales del judaísmo de aquel tiempo. Muchos creían que Elías volvería (cf. Mc 6, 15; 8, 28), como vengador de Dios, para preparar su juicio. Pues bien, si Jesús le llama, está buscando el juicio y quizá, de alguna forma, la venganza: Elías tiene que venir para librarle, haciendo así que pueda vengarse de sus enemigos. Esto es lo que temen algunos presentes (cf. Mc 15, 36).

- *Jesús llama a Dios.* Así escucha la iglesia. En el

límite de su propia angustia, allí donde todas las palabras de consuelo han fracasado, desde su propia pequeñez de agonizante, Jesús llama a Dios, con los fieles de Israel. Descubre la presencia de Dios en su dolor y le pregunta por qué se hace presente como «gran ausente» (el que abandona en el momento de la muerte). Con esa pregunta muere Jesús. Dios le ha respondido acogiéndole en su pascua de resurrección, como indica ya Lc 23, 46 cuando traduce las palabras de la cruz: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

PROFUNDIZACION: MUERTE Y VIDA

Todas las construcciones y utopías de los hombres chocan frente al muro inexorable de la muerte: sólo allí se pueden decantar, allí descubren su verdad o se desvelan sin sentido. En esta perspectiva, algunos han podido definir al hombre como *ser para la muerte:* el que sabe que ha de morir y se prepara para ello.

Pues bien, la biblia sabe que en su fondo el hombre ha sido creado como *ser para la vida.* Dios le ha hecho para vivir, como lo muestra el árbol misterioso que se hallaba en el centro del paraíso (cf. Gn 2, 9); pero a través de su pecado, el hombre ha venido a convertirse en prisionero de la muerte. Nosotros mismos somos los culpables de esta forma de existencia que se expresa en forma de condena.

Este es el enigma: tendemos a la vida y nos hallamos, sin embargo, dominados por la muerte; buscamos el futuro y se nos cierra el tiempo en un presente sin salida. Pues bien, ahora sabemos que Jesús, Hijo de Dios, ha descendido hasta la entraña de ese enigma de condena, para introducir en ella el fundamento de la vida de Dios, su propia vida.

A partir de aquí, la forma de entender la muerte se transforma: ya no es fatalidad a la que estamos sometidos, en olvido, angustia e impotencia. La muerte misma puede convertirse en signo de amor: damos la vida, la ponemos en manos de Dios (ofreciéndola al servicio de los hombres) y Dios Padre la recibe, haciendo que nazcamos con su Hijo Jesucristo. Ahora comprendemos el sentido del *árbol de la vida* que se hallaba al centro del paraíso: es el mismo árbol de Cristo, la cruz de su amor crucifica-

do por los hombres, entregado en esperanza, en manos de Dios Padre. Por eso, si morimos con Jesús, tenemos la confianza de que en él resucitaremos.

APLICACION: NUESTRO VIA-CRUCIS

Hay un ejercicio tradicional de piedad cristiana que consiste en recorrer la *vía de la cruz*, evocando así las principales estaciones o momentos del camino de Jesús hacia el calvario. Recordamos y actualizamos así el misterio de su entrega por nosotros. En sentido estricto, los cristianos no podemos contentarnos con rezar el vía-crucis: somos vía-crucis. Caminamos con Jesús, en actitud de amor a Dios y en solidaridad con los que sufren sobre el mundo.

Tomado en sí, como devoción particular que se celebra recorriendo las catorce (o quince) estaciones del dolor de Cristo, el vía-crucis no se puede llamar estrictamente un sacramento, como aquellos sacramentos oficiales de la iglesia (bautismo, eucaristía...). Tiene, sin embargo, un matiz sacramental: es celebración simbólica, emotiva, de la entrega de Jesús, actualizada en nuestra propia vida.

Por su mismo matiz sacramental, el vía-crucis es más que una plegaria intimista: es oración de todo el hombre, expresión de un grupo que reasume el movimiento de Jesús hacia el calvario, destacando catorce o quince momentos especiales del dolor de Cristo (sus caídas), de su encuentro con los hombres (su madre, la verónica, el cireneo...), etc.

El vía-crucis se ha rezado muchas veces de una forma individualista, como expresión de encuentro particular con el Dios de Jesucristo. Ahora estamos descubriendo su sentido más liberador, comunitario: con Jesús están juzgados los proscritos de la historia, con él llevan la cruz todos los hombres humillados, despojados, aplastados, de la tierra... Por eso, desde el centro mismo de esta tierra, sumida en el dolor y la violencia, tenemos que volvernos cireneos y verónicas, hermanos que sostienen, animan y liberan a todos los que están hoy crucificados. Por eso, el vía-crucis de Jesús se ha convertido (se convierte) en el camino de cruz y de resurrección de nuestra historia.

LECTURAS

Además de las vidas de Jesús y las cristologías, indicadas en temas anteriores

- *Actitud de Jesús ante la muerte.* Ha sido objeto de amplia discusión, motivada en parte por aquellos que han querido interpretar a Jesús como profeta escatológico. Para una aproximación al tema:

  X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte.* Cristiandad, Madrid 1985.

  H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Sígueme, Salamanca 1982.

  K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (SUNT 13). Göttingen 1976.

  W. Popkes, *Christus traditus* (ATAT 49). Zürich 1967.

- *Sobre la última cena y eucaristía,* en relación con la muerte de Jesús:

  J. L. Espinel, *La eucaristía del NT.* San Esteban, Salamanca 1980.

  M. Gesteira, *La Eucaristía, misterio de comunión.* Cristiandad, Madrid 1983.

  J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús.* Cristiandad, Madrid 1980.

- *Sobre el proceso de Jesús* ha surgido una discusión exegética donde, al lado de motivos teológicos, intervienen otros de tipo eclesial y hasta social:

  R. Aguirre, *Los poderes del sanedrín y nota de crítica histórica sobre la muerte de Jesús:* Est. Deusto 30 (1982) 241-270.

  J. Blinzer, *El proceso de Jesús.* Ed. Litúrgica, Barcelona 1968.

  P. Winter, *El proceso a Jesús.* Muchnik, Barcelona 1983.

- *Interpretación teológica de la muerte de Jesús.* Reseñamos sólo tres que se han hecho ya clásicas en los últimos años:

  E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo.* Sígueme, Salamanca 1984.

  J. Moltmann, *El Dios crucificado.* Sígueme, Salamanca 1975.

  H. U. von Balthasar, *El misterio pascual,* en MS III, II. Cristiandad, Madrid 1971, 143-330.

20

Pascua de Jesús, I: el hombre verdadero

INTRODUCCION

Tras la muerte de Jesús, parece haberse extendido un gran silencio. La tradición evangélica, leyendo desde su fe pascual lo que ha pasado, destaca algunos signos que ayudan a entender lo sucedido. El primero es de carácter cósmico: a partir de la hora sexta, se cernió la *oscuridad* sobre la tierra (Mc 15, 33), haciendo así visible que hasta el cosmos moría con Jesús; se realiza así la palabra del bautista cuando hablaba del fin de nuestro mundo. Los otros signos tienen un carácter más social:

- *El velo del templo se rasgó* de arriba abajo (cf. Mc 15, 38), dejando ya de separar lo sagrado y lo profano. Ha terminado el viejo templo, el tiempo de los ritos sacrales de Israel, la vieja separación de judíos y gentiles. Los sacerdotes, que han juzgado a Jesús, pierden su sentido (ya no tienen templo). Sobre el ancho mundo de los hombres puede extenderse desde ahora el evangelio.

- *La fe del centurión romano* que, viendo lo que ha sido el camino de Jesús, exclama: «Este hombre era en verdad Hijo de Dios» (Mc 15, 39). Los mismos que han matado a Jesús pueden convertirse, introduciéndose de esa manera en el espacio de reconciliación universal abierto por el Cristo.

Estos son los signos más preciosos. Sobre la oscuridad de un mundo que muere, ha terminado su función sagrada el judaísmo, mientras los gentiles comienzan a entender y confesar al Cristo. Sin embargo, en un nivel externo, todo parece como estaba. Murió Jesús y en torno a su cadáver se extiende el gran silencio. Unos amigos silenciosos lo enterraron cuidadosamente. Sólo queda la amistad humanitaria allí donde quebraron, fracasadas, todas las restantes esperanzas. Vieron las mujeres, amigas de Jesús, el lugar donde pusieron el cadáver, con la losa encima del sepulcro (Mc 15, 42-47). Los amigos habían escapado a Galilea, fracasados y miedosos (cf. Mc 14, 27-28.50).

EXPOSICION

1. Experiencia pascual

Era un viernes al atardecer, víspera del sábado grande de la pascua. Enterraron a Jesús y descansaron, como si ya todo hubiera terminado. Pasó el sábado, surgieron las luces de otro día (que será nuestro domingo) y las mujeres corrieron al sepulcro. Son varias. Siguen creyendo en Jesús. Quieren sacarlo del sepulcro y verlo nuevamente con sus ojos, llorarlo con sus lágrimas, palparlo, acariciarlo con sus manos. Evidentemente, están locas, co-

mo loca estaba aquella reina de Castilla que vagaba con su infante muerto por los campos de su tierra. Loco estaba también aquel poeta que decía: «Quiero minar la tierra hasta encontrarte... y besar tu noble calavera» (R. Hernández, *A Ramón Sijé*). Locas estaban de amor aquellas mujeres, amigas de Jesús, que corrieron al sepulcro para embalsamar y honrar su cuerpo. Pero el cuerpo de Jesús no estaba ya en la fosa (Mc 16, 1-8).

En el comienzo de la fe cristiana perdura aquel recuerdo. Las mujeres vuelven al sepulcro para tocar y honrar a Jesús al modo antiguo, con el llanto por su muerte y el recuerdo de su vida asesinada. Pero Jesús no está en la muerte. Su recuerdo no se encierra en el sepulcro. Por eso, la voz del ángel de Dios clama encima de la tumba: «Ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar donde le habían colocado. Pero, marchad, decid a sus discípulos y a Pedro que ha resucitado y os precede a Galilea donde le veréis como él os dijo» (Mc 16, 6-7).

Estas palabras condensan toda la fe cristiana. Son palabras de un ángel, no se pueden inventar por mente humana. Son recuerdo de la iglesia de Jerusalén, la más antigua de todas las iglesias. Tomado externamente, el hecho de una tumba abierta no decía demasiado: podían haber robado el cadáver (cf. Mt 27, 62-66), quizá lo trasladaron a otro sitio (cf. Jn 20, 15). En nivel de teoría, es posible que el mismo cadáver se desmaterializara (o transmaterializara) rápidamente, volviéndose invisible... Por eso mismo, la iglesia que ha cantado la gloria de Jesús sobre su tumba abierta no ha querido fundar su fe en el hecho mismo de la tumba, como indica el mismo texto cuando continúa: «Id a Galilea... donde le veréis».

A Galilea fueron Pedro y los discípulos huyendo de la muerte de Jesús. Iban fracasados, descentrados, rotos (cf. Lc 24, 13-21), sin capacidad para empezar nuevos caminos, con el solo deseo de escapar y refugiarse en las faenas primitivas, en aquellas realidades que vivieron antes de encontrar a Jesús en el camino. La ilusión se había roto. Por eso, mientras las mujeres, *doloridas en su humanidad*, buscaban el cuerpo de Jesús en el sepulcro, los varones, *heridos en sus sueños*, buscaban el refugio de sus viejas tareas en la tierra. Pues bien, el mismo

Jesús resucitado les salió al encuentro, trastornando sus planes, invirtiendo sus caminos.

Ese encuentro de Jesús con los discípulos que huían pone fin al mundo viejo. Acaban ya los planes antiguos de la historia, los abismos del temor y de la muerte. De pronto, los discípulos huyentes del Cristo asesinado han descubierto al verdadero Cristo: el hombre vivo y verdadero, el mesías de la historia, Hijo de Dios Padre. Significativamente, la iglesia que nace de ese encuentro pascual ha velado en el misterio los relatos primeros de esa pascua. No ha querido comentarlos por extenso, ni tampoco presentarlos en relatos minuciosos. En realidad, toda la vida de la iglesia ha de entenderse como una expresión de aquel misterio pascual, de aquel encuentro de Jesús con sus discípulos. Así lo ha visto Pablo, resumiendo la fe por todos compartida:

- que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras,
- que fue enterrado,
- que resucitó al tercer día, según las Escrituras,
- y que se apareció a Pedro, después a los doce, después se apareció de una vez a más de quinientos hermanos..., después se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles, finalmente... se me apareció a mí (1 Cor 15, 3-8).

Esta es la fe de la iglesia, ésta es su vida y testimonio. Por eso, la pascua es para ella más que un simple recuerdo del pasado, una experiencia terminada en el principio. Ciertamente, la pascua es un recuerdo de la gran ruptura de Jesús. Por eso, los cristianos dicen que «el Señor ha resucitado y se apareció a Simón», llamado Pedro (Lc 24, 34). También se apareció a los doce, en Galilea (cf. Mt 28, 16-20) y les llevó a Jerusalén, como testigos de su propia vida y de la vida que debían extender hacia las gentes (cf. Lc 24; Hch 1, 1-11). Pero el recuerdo se convierte ahora en presencia, como muestran los últimos testigos fundantes de la iglesia:

Lo que existía desde el principio,
lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos,
lo que contemplamos y palparon nuestras manos...
eso mismo os lo anunciamos ahora,
para que seáis también solidarios con nosotros
(1 Jn 1, 1.3).

Así se ha condensado la experiencia de la pascua: los discípulos han visto, han escuchado y han palpado al mismo Cristo que ha vencido con su vida a los poderes de la muerte (como indican los relatos pascuales más tardíos: cf. Lc 24, 36-49; Jn 20, 24-29). El Señor que se mostró no era un fantasma, una apariencia que retorna de la muerte y que después desaparece. El Señor era la vida y es la vida poderosa y bien palpable. Por eso ha transformado a sus creyentes, haciéndoles testigos de su muerte y de su gloria para siempre.

2. Jesús, el hombre. Esquema dogmático

La vivencia de Jesús resucitado se podía convertir en una especie de entusiasmo extramundano: los dolores y leyes de la historia han terminado; han terminado así la cruz, el sufrimiento, y sólo queda la vida desbordada que se expresa como pura humanidad celeste, como gracia sin controles exteriores, libertad sin trabas. Pues bien, en contra de ese posible entusiasmo ilusionado, que parece haber prendido en ciertos sectores de creyentes, la iglesia ha respondido siempre con gran fuerza: el Señor resucitado, el Cristo de la pascua, es el mismo Jesús de la historia que ha entregado su vida por los hombres; por eso, la fe pascual nos vuelve precisamente al tiempo de Jesús de Galilea (cf. Mc 16, 7).

En este aspecto, el testimonio de la iglesia es firme. Pablo nos conduce de la pascua hacia Jesús crucificado (1 Cor 1, 18-31). Lucas nos lleva hasta Emaús donde el Señor alumbra el corazón y la Escritura, de manera que sepamos comprender y revivir lo que ha pasado en la pasión del Cristo (Lc 24, 36). Sobre la montaña del final, Mateo nos conduce hasta Jesús, hijo de hombre (o Emmanuel), para enseñarnos a cumplir aquellas cosas que nos dijo cuando estaba sobre el mundo, dentro de la historia (Mt 28, 16-20). En fin, el mismo Juan, evangelista de la gloria, nos compara con Tomás y, conduciéndonos al culmen de la pascua, nos invita a colocar las manos en la herida de Jesús crucificado (Jn 20, 27).

Según esto, Jesús resucitado sigue siendo el que ha vivido en nuestra tierra. Por eso, la historia de su vida no se acaba y diluye con la pascua, sino todo lo

contrario: se plenifica en ella para siempre. Así lo afirma la iglesia al definir que Jesús resucitado, siendo Hijo de Dios (Dios verdadero), sigue siendo verdaderamente humano. Estos momentos no se pueden entender de una manera sucesiva, como si dijéramos: Jesús fue en otro tiempo un ser humano, pero ahora que está resucitado ya no es hombre, sino el Cristo, Hijo de Dios. Se trataría de una especie de escalera: nos valemos de Jesús, el hombre, para llegar a lo divino; una vez que hemos subido y nos hallamos asentados sobre el piso superior, dejamos caer ya la escalera y nos quedamos a vivir en lo divino, con Jesús el Hijo eterno.

Pues bien, esta imagen resulta frontalmente anticristiana, como muestra el dogma de la iglesia y la tradición de los evangelios. *Jesús resucitado* sigue siendo un hombre, mejor dicho, *es el hombre verdadero.* Por eso, la pascua no es el abandono, sino la plenitud de su humanidad, en contra de un posible espiritualismo panteísta:

- *Jesús es hombre verdadero,* en contra de las tendencias monofisitas de Eutiques y de parte de la iglesia alejandrina. Monofisitas son los defensores de una sola fisis o naturaleza. Ciertamente, ellos afirman que Jesús vino a mostrarse en la historia como humano, pero luego, en su verdad pascual, le toman sólo como el Hijo de Dios: su ser divino es de tal forma dominante y poderoso que diluye, absorbe su verdad humana. Pues bien, en contra de eso, la iglesia ha respondido con pasión en Calcedonia: Jesús resucitado sigue siendo un hombre verdadero, el hombre de la historia que ha llegado a su verdad pascual y puede ayudar de esa manera a todos los humanos.

- *Jesús es hombre entero, cuerpo y alma.* Apolinar pensaba que lo propio de Jesús como hombre era su cuerpo, la historia material de su existencia. En vez del alma inmaterial, llevaba dentro el mismo ser divino del Hijo. Esto significa que, en sentido estricto, Jesús no era individuo humano, responsable de sí mismo en el camino de su historia. Era, más bien, una apariencia material, como un fantasma de cuerpo (carne y sangre) a través del cual se desvelaba y actuaba el mismo ser divino. Por eso, en realidad, no padecía, no gozaba ni lloraba: era sencillamente actor, como una máscara que el Hijo de Dios utilizaba para presentarse entre nosotros. Pues bien, en contra

de esa perspectiva, la iglesia ha respondido con vigor en Efeso y Calcedonia (431 y 451): Jesús es hombre entero, cuerpo y alma, interioridad y exterioridad, materia y espíritu.

• *Jesús es hombre auténtico, responsable de sí mismo,* en contra de posturas que surgieron en la iglesia después de Calcedonia. Los *monoteletas* afirmaban que Jesús tiene alma humana, pero un alma sin voluntad (o thelesis): por eso no puede realizarse de verdad en forma humana, porque sólo el Hijo de Dios es quien decide y se realiza. Los *monoenergetas* concedían voluntad humana a Jesucristo, pero luego precisaban que ella actúa siempre desde Dios, de tal manera que no tiene acción (energía) humana verdadera. Pues bien, en contra de estas perspectivas, la iglesia universal, en el Concilio III de Constantinopla (680-681), definió que Jesús no se limita a tener un alma humana: quiere y actúa como humano. Es hombre asumiendo su propia realidad (querer) y realizándose como humano (en su obrar).

3. Humanidad de Jesús. Esquema bíblico

Los concilios utilizan los esquemas y fórmulas usuales de su tiempo. Con ellos, afirmamos que Jesús ha sido y sigue siendo, tras la pascua, un *hombre verdadero* (Calcedonia), con su cuerpo y alma o «vida interna» (Efeso, Calcedonia), con su propia voluntad y sus acciones propias (III de Constantinopla). Pues bien, eso supuesto, debemos avanzar y plantearnos de manera concreta los momentos y el sentido de la plena humanidad de Cristo. Para ello, utilizamos un esquema de carácter genético y pascual que, a nuestro juicio, responde a las palabras de la biblia. Jesús se ha realizado como humanidad histórica y pascual:

• *Humanidad histórica*

–*Es hombre porque nace,* recibe la existencia dentro de la historia israelita, por medio de María.

–*Es hombre porque se hace:* asume su existencia, la realiza libremente, en proceso de creatividad, dominio de sí, opción personal.

–*Es hombre porque muere:* entrega su existencia, como deben entregarla todos los restantes hijos de Adán en nuestra historia.

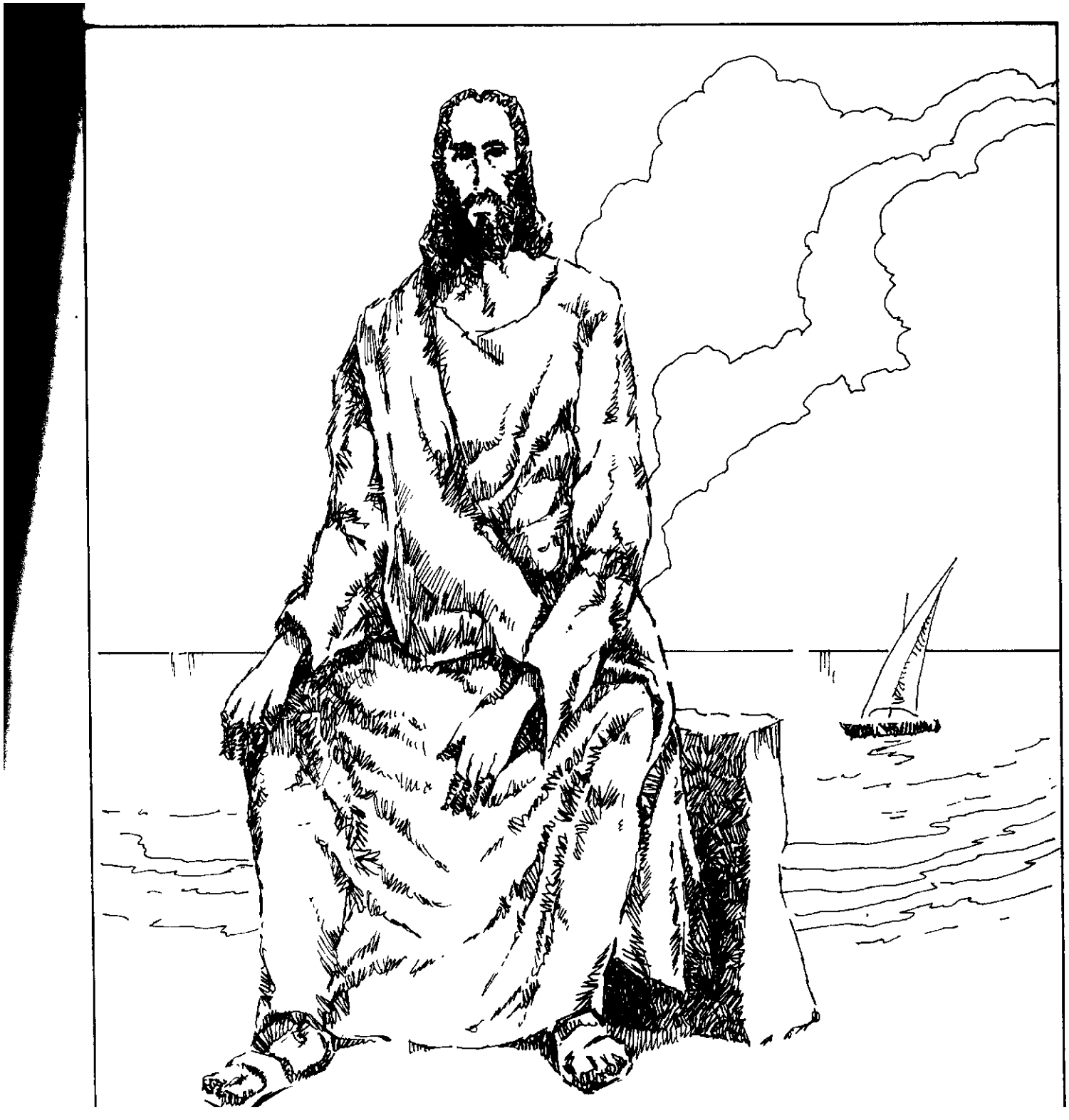
• *Humanidad pascual.* La historia de Jesús acaba con su muerte; pero tras ella Jesús sigue siendo humanidad plena y verdadera, en dimensión de plenitud. Es la humanidad resucitada: aquel que ha renacido para siempre, ofreciendo a todos los restantes hombres (sus hermanos) la posibilidad de realizarse como vida que triunfa de la muerte.

• *Jesús es hombre porque nace.* La vida no la hacemos por nosotros mismos, nos la ofrecen, dentro de una historia en la que estamos injertados. Por eso, en un primer momento, tenemos aquello que nos dan, somos aquello que hemos recibido. También Jesús ha recibido su existencia y posibilidades humanas: Israel le ha transmitido su camino de búsqueda y promesas; María le ha ofrecido su cuerpo, con su amor personal y su palabra.

La tradición evangélica ha descubierto pronto la importancia de este primer rasgo de la humanidad de Jesús, en sintonía con todo el pensamiento israelita. Conforme a una postura filosófica que dicen que proviene de los griegos, suele definirse como humano aquel viviente peculiar que consta de alma y cuerpo (animal-racional). La biblia ofrece otra postura. Ella define al hombre como ser de historia: ser que nace de los hombres, en un pueblo, dentro de una línea de genealogía abierta a lo divino. Pues bien, en esta perspectiva, sostenemos que Jesús es hombre porque nace de los hombres, en la misma tradición israelita de la historia, como han visto Mt 1, 1-17 y Lc 3, 23-38.

Dentro de esa línea cobra importancia peculiar la madre (o padres) del que nace. Si uno es solamente humano en línea griega (como animal que razona), la madre queda fuera de su propio ser, no cabe en su definición. Por el contrario, si el hombre es una historia y se define en línea genealógica, la madre incide en su propio ser, le da su nombre y vida. Así lo ha sabido el evangelio cuando, en el principio del camino de Jesús, presenta a María, su madre: ella le da nombre (cf. Mc 6, 3), ella le inicia en la esperanza de Israel, abierta a las promesas de Israel (cf. Lc 1-2; Mt 1-2); ella le invita a comenzar su acción mesiánica (cf. Jn 2, 1-12).

• *Jesús es hombre porque asume su vida y se realiza como humano.* No se limita a recibir, no nace en



actitud pasiva. Recibe para ser y para hacerse libremente, como ha señalado con toda precisión el evangelio. Nace de María, mujer israelita, pero pronto descubre que ha de estarse ocupando de las cosas de su Padre (cf. Lc 2, 49). Nace de Israel, aprende del bautista, pero pronto viene a situarse ante su Dios y escucha la llamada originaria que le dice: «Eres mi Hijo, en ti me he complacido» (Mc 1, 11).

En este camino de realización y libertad podemos destacar diversos elementos. Hay una *vocación:* Jesús escucha la llamada de su Dios y le responde de manera personal, asumiendo su tarea con fidelidad, buscando y programando su camino. Por eso ha de vencer la *tentación,* pues la llamada de Dios no se le impone de manera obligatoria: Jesús mismo debe tantear, mientras le tienta lo diabólico que habla y quiere seducirle desde el fondo de la historia (Mt 4; Lc 4). En un tercer aspecto, *Jesús ha de dialogar:* es hombre porque escucha a los demás, porque descubre en ellos la llamada de lo humano y les responde de una forma positiva, creadora, como muestra todo el evangelio.

Situando su existencia humana en esta perspectiva, descubrimos que Jesús no es hombre en general, como viviente que razona. Es hombre en la medida en que asume su razón y la despliega en forma personal y dialogada, en un camino de encuentro con los otros. Los hombres de su entorno y especialmente los pobres que ha encontrado en su camino no están fuera de Jesús, como una especie de accidente que le roza por lo externo; ellos son parte de Jesús, un elemento de su propio ser humano. Esto que quizá no valoraba el pensamiento griego forma un dato primordial del evangelio.

• *Jesús es hombre entregando su existencia.* Tampoco esto era claro para el pensamiento griego, que ha corrido el riesgo de entender nuestra razón de una manera intemporal, como entidad que no nace ni muere. Pues bien, el hombre nace: ha recibido su vida en el camino de la historia, empezando así a pensar y a realizarse. De una forma semejante, el hombre muere: ha de entregar la vida que le han dado, poniéndola en las manos del amor (del Padre) originario.

El drama de la biblia está centrado en el sentido

de esta muerte: el hombre que podía abrirse a Dios, en actitud de entrega confiada, ha decidido clausurarse al interior de sus pequeños límites humanos, convirtiendo así la muerte en gesto de tragedia. Pues bien, apoyado en la esperanza de profetas y videntes, Jesús está dispuesto a morir por la verdad y realidad del reino. Así ha entregado y culminado su existencia, en actitud de intenso amor y sufrimiento (cf. tema 19).

De esta manera, la muerte de Jesús viene a mostrarse como centro de toda su existencia. Ella define lo que ha sido el nacimiento, el proceso de su vida, su apertura a Dios y hacia los hombres. ¿Existe un Dios que acoge su persona? ¿Tiene sentido lo que ha hecho en favor de los demás, como verdad del reino? ¿Permanece Jesús mismo, resucita, más allá de nuestra historia bloqueada por la muerte? Estas son las preguntas que Jesús mismo plantea con su muerte, desbordando así el nivel de nuestra historia.

• *Por eso, en un nivel distinto, acogemos con fe la respuesta pascual.* La pascua no es historia que se hace (nacer-vivir-morir), sino historia realizada: es plenificación de aquello que se ha sido, pero en forma nueva, unitaria, culminada. Antes de Jesús, había lo indicado: el hombre como historia en tres momentos; pero no existía aún resurrección. Había ciertamente proyectos, frustraciones y esperanzas, cerradas siempre por la barrera inexorable de la muerte. Sólo Jesús ha conseguido romper esa barrera, y le podemos definir como «resurrección de entre los muertos» (Jn 11, 25; cf. 1 Cor 15; Rom 5-6, etc.). En un determinado aspecto, la resurrección es un después, como inversión y cumplimiento del camino que llevaba hacia la muerte. Por eso, sólo puede reasumir la vida quien la ha dado: sólo aquel que la ha perdido puede hallarla. Tres son, a mi entender, los rasgos principales:

• *La pascua es inversión de la muerte:* es victoria de la vida, don de Dios, allí donde la vida dentro de la historia ha terminado.

• *La pascua es nuevo nacimiento.* En ella, los hombres ya no nacen de unos padres anteriores (en la historia); nacen de su propio pasado personal, renacen, recuperan en plenitud lo que fueron en fragilidad y muerte.

• *La pascua es recuperación y cumplimiento de la propia libertad.* En el camino de la historia había libertad, pero parcial, amenazada, vacilante. Sólo tras la muerte, como signo y expresión definitiva de gracia, viene a realizarse aquello que podríamos llamar la libertad liberada, es decir, la plenitud de la existencia.

Por todo lo anterior, la resurrección (siendo un después) viene a expresarse en forma de presente que perdura. Distingamos bien: *Jesús resucitado sigue siendo un hombre,* no se ha diluido en Dios; por eso su presente pascual no se puede confundir con la eternidad supratemporal de lo divino. Quizá pudiéramos decir que *Jesús resucitado es tiempo, pero tiempo redimido* que ha alcanzado su quietud y nunca se termina. En este aspecto, su resurrección no es un retorno a la existencia eterna que tenía (tiene) el Hijo de Dios en el misterio trinitario. Jesús no debe recuperar una divinidad que nunca ha perdido. Pero su resurrección le ofrece algo que antes no tenía: la humanidad pascual.

Esa humanidad resucitada de Jesús sigue siendo *individual,* en el sentido más profundo de ese término. Más aún, sólo Jesús se ha realizado hasta el final como individuo, culminando su existencia y su verdad humana. Pero, al mismo tiempo, ese Jesús es fundador de *nueva humanidad:* es hombre abierto a todos los humanos, de manera que ofrece salvación y plenitud universales.

Esta es la experiencia fundante de la pascua: la vida de Jesús puede extenderse, como gracia salvadora, hacia los hombres y los pueblos de la tierra. Así lo han entendido de manera todavía parcial y progresiva los primeros creyentes de Jerusalén. Así lo han descubierto los fieles helenistas de Hch 6-7. Así lo han proclamado Pablo, Mateo (cf. 28, 16-20) y los restantes evangelios. Jesús resucitado puede presentarse como Cristo, hijo de hombre, señor, hijo o salvador... En todos estos casos aparece como «hombre universal» que funda la nueva humanidad reconciliada.

ILUSTRACION:
MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

María, la madre de Jesús, ocupa un lugar importante en la visión de su humanidad y de su vida, como ha señalado el NT, en un despliegue progresivo cuyos momentos principales señalamos:

- *Gál 4, 4:* «Nacido de mujer». Es palabra fundante en el mensaje de Pablo. Más que a María como persona, alude a su función materna, en la culminación del camino israelita. De ella partirá todo el desarrollo posterior de la mariología.

- *Mc 6, 3:* «El hijo de María». Esta designación puede aludir a un nacimiento extraordinario de Jesús, o referirse al estado de su madre, viuda, que da nombre a la casa. Sea como fuere, Jesús queda vinculado radicalmente a su madre, que aparece también en otros contextos de polémica donde Jesús abre camino hacia la nueva «familia mesiánica» (Mc 3, 31-35; Lc 11, 27-28).

- *Mt 1-2:* «Jesús con su madre». Presenta a María como signo misterioso de la gran novedad mesiánica del nacimiento de Jesús. José, el varón israelita, tiene que aceptar la obra del Espíritu en María; debe recibir y acompañar a María, el Israel plenificado; tiene que reconocer a Jesús como el mesías que nace del Espíritu.

- *Lc 1-2:* «El Espíritu Santo vendrá sobre ti». Presenta el nacimiento de Jesús desde la perspectiva de María. Ella es la mujer creyente, el auténtico Israel, que, acogiendo la palabra de Dios, puede alumbrar al salvador definitivo. En este aspecto, María, la mujer, asume y realiza el misterio de la nueva humanidad que dialoga con Dios y coopera en su acción salvadora.

- *ApJn 12, 1-6:* «Una mujer vestida de sol». Presenta a la mujer celeste, como signo salvador, frente al «dragón» que es la expresión del diablo, el tentador del paraíso (ApJn 12, 9). Aplicando estas palabras a María, la iglesia posterior la ha presentado como nueva Eva que vence a la serpiente y funda, con Jesús (nuevo Adán), la humanidad definitiva, mesiánica.

- *Jn 2, 1-12; 19, 25-27:* «Mujer, ahí tienes...». Presenta a la madre de Jesús como la nueva mujer (el

verdadero Israel) que ha introducido al mismo Jesús en el camino mesiánico (Caná) y que permanece dentro de la iglesia como signo materno-salvador para los hermanos de Jesús (cruz).

PROFUNDIZACION: AMOR DE DIOS, AMOR DE HOMBRE

Desarrollando un elemento implícito en el tema, podemos afirmar que *Jesús ha descubierto a Dios por medio de los hombres*. Ciertamente, ha visto a los hombres desde Dios; pero, de forma complementaria, hay que decir que ha descubierto y encontrado al Padre en su contacto con los hombres. Una visión de teología intimista ha presentado a veces el encuentro de Jesús y el Padre en forma de círculo cerrado: nosotros descubrimos a Dios a través de los hermanos; Jesús, en cambio, lo miraba y descubría de manera inmediata, independiente de los hombres. Pues bien, esa postura me parece insuficiente, como indican estas tres observaciones:

- *Una mujer, María,* ha preparado el camino de Jesús para su encuentro con el Padre. Ella le ha enseñado la palabra, ella le ha dado el amor que ha sido necesario para abrirse hacia el misterio.

- *Los hombres (varones y mujeres)* han mostrado a Jesús la voluntad del Padre. Ellos le han abierto en su miseria el camino del amor que ha de ofrecerse de manera gratuita, creadora, para todos. Actualmente, se repite dentro de la iglesia: los pobres nos evangelizan. Esta palabra sólo es verdadera si ellos han evangelizado primero a Jesús.

- *Jesús* ha muerto por los hombres, entregándose en manos de Dios Padre. No ha tenido que hacer dos intenciones, como si vinieran a sumarse Dios y los que están necesitados. Precisamente al ofrecerse por los hombres, como don de reino, Jesús ha ido a ponerse en manos de Dios Padre.

APLICACION: ENCARNACION Y GRATUIDAD

Jesús nos ha enseñado a descubrir el reino de Dios en los que están más oprimidos y humillados

sobre el mundo. Dando un paso más, nosotros podemos añadir, partiendo de la pascua, que *el reino está en Jesús* y que a Jesús (el reino) le hallamos en los pobres, conforme a Mt 25, 31-46.

El *judaísmo* ya sabía que Dios deja sus huellas en los hombres, pero añade que ese Dios siempre se esconde y sigue siendo trascendente. *Nosotros,* los cristianos, tenemos que avanzar hasta el final en esa línea: Dios se ha introducido de tal forma en los pequeños de la tierra que venimos a encontrarle plenamente en ellos. Esto implica, a mi entender, tres consecuencias decisivas:

- *Dios es plenamente gracia:* sólo por ser gracia puede introducirse hasta el final en los pequeños, encarnándose en su mismo camino de existencia. Esto nos lleva a vivir en actitud de admiración, de gozo desbordado. Nosotros ya no estamos obligados a sufrir toda la carga del mundo en las espaldas. Hay un redentor que es Cristo: él ha asumido la miseria de este mundo y la transforma en su camino de amor y de esperanza.

- *Siendo gracia, Dios implica conversión.* No tenemos que cargar el mundo a las espaldas, como atlantes castigados, pero estamos llamados a expresar la redención de Cristo sobre el mundo. Por eso, la palabra de Mt 25, 31-46 y todo el evangelio nos invita a convertir nuestra existencia en gracia: debemos alimentar y vestir, acoger, ayudar y curar a los que están necesitados.

- *Esa actitud de conversión se expresa como crítica* ante todos los que oprimen, manipulan, destruyen a los hombres. Nosotros no podemos cambiar a los demás por fuerza, ni imponer el evangelio a golpe de batallas. Pero debemos subrayar con las palabras de la vida y con la vida misma hecha palabra que toda destrucción del hombre es un pecado. Actualizamos así el anuncio salvador de Cristo, convertido en profecía de pecado y ruina para todos los que intentan apagar con fuerza la gracia de la vida.

LECTURAS

- *Sobre la pascua de Jesús,* en plano exegético y teológico:

  X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual.* Sígueme, Salamanca 1973.

F. Mussner, *La resurrección de Jesús.* Sal Terrae, Santander 1981.

S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo.* Sígueme, Salamanca 1982.

U. Wilckens, *La resurrección de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1981.

- *Sobre la humanidad de Jesús,* en nivel histórico y teológico:

E. Bellini, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo.* Jaca B., Milano 1978.

A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa,* I-II. Paideia, Brescia 1982.

B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise.* DDB, Paris 1982.

H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa.* Paideia, Brescia 1978.

- *Sobre la función de María* en el origen de Jesús:

R. E. Brown, *El nacimiento del mesías*. Cristiandad, Madrid 1982.
A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*. Gabalda, Paris 1974.
S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*. Monfortane, Roma 1987.
R. Laurentin, *Les évangiles de l'enfance du Christ*. DDB, Paris 1982.
L. Legrand, *L'Annonce à Marie*. Cerf, Paris 1981.
M. Navarro, *María, la mujer*. Claretiana, Madrid 1987.
Varios, *María en el NT*. Sígueme, Salamanca 1986.
Varios, *Nuevo diccionario de Mariología*. Paulinas, Madrid 1988.

21

Pascua de Jesús, II: el Hijo eterno

INTRODUCCION

A veces tendemos a pensar que Jesús, antes de su muerte, sólo fue hombre; después, por la resurrección, dejó lo humano, comenzando a ser sólo divino. Pues bien, esta postura resulta insostenible: Jesús resucitado es ciertamente Hijo de Dios, pero no deja por eso de ser hombre; por su parte, el mismo Jesús hombre en el tiempo de su historia era Hijo de Dios sobre la tierra.

Según eso, la divinidad de Jesús no se funda en su resurrección, aunque se expresa de manera peculiar por ella. Jesús era ya Hijo de Dios durante el tiempo de su historia: como Hijo de Dios, nace de María, asume libremente su existencia y libremente la culmina, entregándola en la muerte. Así lo ha confesado la iglesia en su Credo:

> Creemos en un solo Dios... y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito, nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre: Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre (Denz., 150).

Esta es la fe de Nicea (325), reasumida y precisada después en Constantinopla (381). Es la palabra fundante de la iglesia: el mismo Jesucristo que ha nacido y muerto por nosotros dentro de la historia es el Hijo eterno de Dios Padre. Por eso, la encarnación de la que trata Jn 1, 14 no se puede entender en términos de posterioridad temporal, como si Jesús fuera primero Dios eterno y luego, en un momento posterior, se hiciera humano y temporal entre los hombres. En Dios no existe un antes y después, no hay un despliegue de tipo cronológico: su misterio no se puede comprender de esa manera.

Sin embargo, miradas las cosas desde el mundo, debemos añadir que «ya» existía Jesús-Hijo antes que hubiera Jesús-hombre, entendiendo el término en sentido supratemporal y no como si el Hijo tuviera un tiempo previo de carácter cronológico respecto de Jesús. Si hacemos estas precisiones, no es para aclarar en modo alguno aquello que es misterio, sino para acotarlo y respetarlo. Así lo hizo Calcedonia al afirmar las dos naturalezas de Cristo:

> Hay que confesar a un solo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre... consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad (Denz., 301).

El tema precedente resaltaba algunos rasgos de la humanidad resucitada de Jesús. Allí hemos visto que es consustancial a nosotros, pero no como uno

más, sino como principio de existencia para todos los que estábamos caídos sobre el mundo. Ahora queremos precisar el sentido de su realidad como consustancial al Padre. Para eso nos podríamos basar en los principios de una teología trinitaria, a partir de las procesiones eternas, inmanentes en Dios. Pero ese método estaría fuera de lugar en una historia sagrada como es ésta. Por eso preferimos mantenernos en nivel de anuncio salvador, mostrando desde el mismo centro de la biblia que Jesús, mesías de los hombres, es Hijo eterno de Dios.

Aunque pueda ser reiterativo, quiero recordar que eternidad y tiempo no se oponen como dos cosas contrarias. La oposición se da entre el *antes* y el *después*, como momentos sucesivos del despliegue de la historia, que se encuentran sobre un mismo nivel de movimiento. Por el contrario, *eternidad* y *tiempo* se mantienen en planos diferentes que, por otra parte, no se pueden entender como paralelos. No es que Dios navegue arriba y los hombres por abajo, en líneas cercanas, pero siempre separadas.

Estamos ante el borde del misterio, allí donde no puede entenderse la grandeza de Dios con las palabras de los hombres. Y, sin embargo, las palabras, siendo insuficientes, resultan necesarias. Quede esto afirmado como introducción: cuando decimos que Jesús es Hijo de Dios, no estamos afirmando que, además de hombre, es «otra cosa», como algo que pudiera sumarse a su misma realidad humana. Dios no se puede sumar a cosa alguna, pues no existe nada que se encuentre al exterior de su misterio. Como Hijo de Dios, Jesús no es una cosa más; por eso debemos presentarlo y concebirlo como fundamento y creador de todo lo que existe.

EXPOSICION

Las anotaciones precedentes han venido a situarnos en el centro de un misterio que nos sobrepasa. Quizá podamos compendiarlo diciendo: Jesús no es Dios por añadidura, como si pudiéramos sumar su ser eterno a la existencia humana. Jesús es Dios en el principio sin principio, en el misterio de la filiación eterna, como amor que se recibe, se acoge, se devuelve amorosamente al Padre. Jesús-

hombre ha venido a realizar y desplegar entre nosotros este mismo gran misterio de su amor y filiación eterna. Pero tampoco podemos afirmar que Jesús-hombre es una especie de apéndice pequeño, temporal, que se le añade al Hijo eterno: Jesús realiza en forma humana, en términos de tiempo, su misma filiación y realidad divina.

1. Fundamentos bíblicos

Recordemos lo ya dicho al tratar de la palabra de Jesús (tema 18) que culmina así: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre... y nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27). Era una palabra que venía a quedar como ignorada antes de pascua, de tal forma que la misma pregunta de Jesús sobre la cruz (cf. Mt 27, 40 par) parecía desmentirla. Luego ella se expande de manera triunfal desde la *pascua.* Cuando resume la primera tradición cristiana, Pablo confiesa:

> Jesucristo, Hijo de Dios,
> nacido de la estirpe de David, según la carne,
> constituido Hijo de Dios en poder,
> según el Espíritu de santidad,
> desde la resurrección de entre los muertos
> (Rom 1, 3-4).

Dejando a un lado una posible fórmula anterior, Pablo ha pensado que Jesús era ya Hijo de Dios en su raíz divina originaria. Sin embargo, en el tiempo de la carne se desvela antes que nada como hijo de David o transmisor de las promesas mesiánicas en plano de este mundo. Sólo por la pascua se desvela como el Hijo de Dios en poder: así realiza su misión transformadora.

Esta manera de entender la filiación, en ámbito de pascua, tiene sus ventajas, pero puede interpretarse como peligrosa: podría devaluar la historia de Jesús, que así aparece como realidad del mundo viejo. Pues bien, superando ese riesgo, ha reaccionado la tradición sinóptica, que liga de manera especial la filiación con el *bautismo* y con la entrega redentora. Cuando Jesús salía del agua:

> vio los cielos abiertos,
> y el Espíritu que descendía sobre él,
> como una paloma,

y se escuchó una voz del cielo:
tú eres mi Hijo amado,
en ti me he complacido (Mc 1, 10-11).

Esos signos nos sitúan de lleno en el espacio escatológico, allí donde se cumplen y culminan los caminos de la historia, como proclamaba ya el bautista (cf. temas 16, 17): el cielo se abre, se escucha la voz que llama al juicio, el gran Espíritu de Dios actúa purificadoramente sobre el mundo. Pues bien, sobre esos signos se realiza el gran milagro: donde parece que todo ha terminado, allí donde no existe más historia, surge el Hijo de Dios, llega el nuevo nacimiento, estalla el evangelio.

Los *relatos de la infancia* han dado un paso más: Jesús empieza su camino filial en el principio de su mismo surgimiento humano. Así lo ha dicho el ángel, transmitiendo la palabra de Dios para María. El camino de la historia ha culminado y en su centro Dios engendra a su Hijo Jesucristo:

> No temas, María, porque has hallado gracia ante Dios. He aquí que concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús: será grande y le llamarán Hijo del Altísimo... El Espíritu de Dios vendrá sobre ti; y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra: por eso, lo que nazca será llamado santo, será Hijo de Dios (Lc 1, 31-32.35).

Superando la promesa antigua, abierta al mesianismo de Jesús, viene a desvelarse el gran misterio de Dios entre los hombres. Jesús no es simplemente un hombre al que el Espíritu de Dios ha transformado en el camino de la vida (bautismo) o en la pascua (tras la muerte). Jesús nace ya desde el principio como el Hijo de Dios, por medio de María que recibe la palabra y la concibe para alumbrarla humanamente sobre el mundo. Este es el misterio: el mismo Dios eterno se hace humano, en nuestra historia, por medio de María.

Conforme a estos pasajes, los cristianos saben que Jesús es Hijo de Dios y ser divino en el transcurso de su misma *vida humana*, en un camino que comienza por el nacimiento (Lc 1, 26-38) y culmina por la pascua (Rom 1, 3-4). Es Hijo de Dios cuando realiza y despliega su acción mesiánica (cf. Mc 1, 10-11), revelando así el misterio de Dios Padre (cf. Mc 9, 7), y de modo especial cuando se entrega has-

ta la muerte por los hombres. En esta perspectiva han de entenderse las palabras que nos hablan de *entrega o muerte del Hijo de Dios:*

El centurión, viendo que murió gritando de esta forma, dijo:
en verdad, este hombre era Hijo de Dios (Mc 15, 39).
Cristo se ofreció a sí mismo ante Dios,
como ofrenda pura, por medio del Espíritu eterno (Heb 9, 14).
Siendo nosotros pecadores, Dios nos ha reconciliado por medio de la sangre de su Hijo (Rom 5, 10).
Vivo en la fe, por el Hijo de Dios,
que me amó y se entregó por mí (Gál 2, 20).

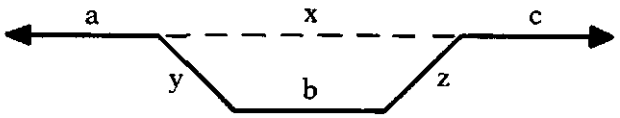
De formas diferentes, en distintas claves literarias y teológicas, la tradición cristiana se ha esforzado por decirnos que Jesús crucificado no es solamente un hombre: es el mismo Hijo de Dios que ha muerto por los hombres. De esa manera ha transformado los principios de la historia. La muerte que se presentaba como realidad antidivina (sólo humana) se nos muestra como realidad que pertenece a Dios: ante la cruz podemos confesar con toda fuerza: ¡Jesucristo es Hijo! (Mc 15, 39). La muerte es misterio del amor (Gál 2, 20), reconciliación definitiva (Rom 5, 10), presencia del Espíritu (Heb 9, 14).

Eso significa que la cruz, igual que el nacimiento y vida pública, son parte de la historia de Jesús. Pero, al mismo tiempo, pertenecen a la historia eterna del Hijo de Dios. Sólo de esta forma se comprende la palabra que ha fijado Calcedonia: Jesús tiene dos naturalezas (humana y divina), pero sólo una persona. Por eso, nacimiento-vida-muerte, que forman los momentos de su historia humana (cf. tema 20), han de entenderse al mismo tiempo desde el fondo de su misma realidad divina; Jesús nace-vive-muere como el Hijo, desde el Padre.

2. Preexistencia de Jesús

A partir de aquí podemos dar un paso más. Actualizando y recreando temas anteriores, que había utilizado ya la tradición apocalíptica, rabínica y sapiencial, la iglesia ha descubierto que *Jesús es preexistente.* Con eso no ha querido decir que ya existía en un momento anterior, para mostrarse después

en el transcurso de su historia. En este aspecto hay que afirmar con toda fuerza que la fe cristiana ha superado aquel esquema cíclico que tiende a unir principio y meta, preexistencia y posexistencia. Por eso no se puede aplicar en este campo una figura ternaria que sería:



- *La línea superior* representaría la eternidad, en sus dos momentos de preexistencia (a) y de posexistencia (b). En el tiempo de la vida histórica de Jesús, esa línea estaría como velada (x).

- *La línea inferior* representaría la historia de Jesús (b). Es un tiempo limitado, que comienza por la encarnación (y), para acabar con la ascensión (z). De esa forma, el tiempo sería un plano de existencia inferior que aparece en un momento, para desaparecer después, cuando ha cumplido su función. Al final, sólo quedaría el Dios eterno, representado por la línea a - x - c.

Este esquema devalúa el tiempo de la historia y lo convierte en paréntesis fugaz dentro de lo eterno. Es lo que a veces llamamos «docetismo», que convierte al tiempo de este mundo en apariencia. Lo importante se hallaría al principio y al final: es lo que siempre permanece. Pues bien, en contra de ese esquema, debemos afirmar:

- *La preexistencia no supone precedencia temporal.* Por eso no se puede entender como un momento previo. Ella es la hondura y realidad eterna del mismo camino histórico de Jesús y de su pascua.

- *La posexistencia no es retorno a la eternidad (preexistente).* El Jesús pascual no pierde su humanidad, no retorna a lo que había sido ya en un tiempo precedente. Lo que llamamos posexistencia no es la eternidad, sino la plenitud cumplida del camino de Jesús, su realidad pascual, escatológica.

Se ha roto de esta forma el esquema circular que

identifica el final con el principio, haciendo así ilusorio (y hasta inútil) el camino de la historia. La meta no consiste en retornar a lo que fue, sino en lograr algo distinto, la nueva humanidad que permanece por los siglos. Así han de entenderse los *textos de la preexistencia*, especialmente Gál 4, 4; Rom 8, 3; Jn 3, 16-17; 1 Jn 4, 9. Todos ellos parecen implicar un mismo esquema: Dios envía a su Hijo eterno, para que realice temporalmente su camino, que culmina por la entrega pascual. La iglesia no ha querido destacar así algún tipo de esencia premundana pero temporal de Cristo. De seres celestiales, que existían antes y después vienen desde arriba, hablaba el paganismo de aquel tiempo, lo mismo que los mitos filosóficos que empiezan a nacer o ya han nacido en el oriente. La iglesia, en cambio, sabe que ella sólo puede hablar del *Hijo eterno* (palabra primigenia; cf. Jn 1, 1) cuando anuncia la *venida, actividad, muerte y pascua de Jesús*, el Cristo (cf. Jn 1, 14). Por eso, *preexistencia* no es el mito de un ser pretemporal que luego baja al mundo; es la *existencia eterna* del que nace-muere-resucita entre los hombres; es la verdad divina de Jesús, el Cristo, como Hijo de Dios.

A partir de aquí, reinterpretando Flp 2, 6-11, decimos: el mismo Hijo de Dios, misterio originario, es el que vive-muere por los hombres, en un gesto radical de entrega que culmina por la pascua. Así aparece, de manera ya más clara, con expresiones de preexistencia explícita, en Col 1, 15-20; Heb 1, 1-4; Jn 1, 1-18. El esquema que de aquí deriva es el siguiente, tal como está desarrollado en todo el evangelio de Jn:

- *Humanidad de Jesús*, con sus dos momentos:
  - *Despliegue histórico o temporal.* Jesús:
    –*nace:* recibe el ser, dentro de la historia;
    –*vive-se hace:* asume y realiza libremente su existencia;
    –*muere:* entrega la vida en manos de Dios y por los hombres.
  - *Plenitud pascual:* es culminación escatológica del camino anterior. De esta forma, Jesús despliega su individualidad humana, como Hijo de Dios y principio de nueva humanidad.

• *Divinidad de Jesús.* A veces se ha llamado preexistencia. No es lo que se encuentra antes o después, sino al fondo de todo el camino histórico y pascual. Es el fundamento de la historia (nacer-vivir-morir) y de la pascua (resurrección). Esto significa que el mismo Hijo eterno es el que nace-muere (en la historia) y resucita (en la pascua).

En esta perspectiva pueden y deben reasumirse los aspectos de la divinidad: Jesús mismo es Hijo de Dios porque, existiendo eternamente en lo divino, ha sido enviado a nuestra historia y la culmina de forma pascual, realizando (actualizando) su misma filiación en forma de vida humana.

3. Hijo de Dios. Los momentos de su divinidad

Tres han sido los momentos de la realidad humana de Jesús (nace-vive-muere) que han venido a culminar, humanamente, con la pascua. Estos mismos son, a mi entender, los elementos estructurantes de la realidad eterna de Jesús, como Hijo de Dios, conforme a un esquema que en forma inicial presentaremos:

• *Jesús es Hijo eterno por generación:* brota del Padre que es origen sin origen, pura generosidad, don primigenio. Por eso afirmamos que al principio no se encuentra la palabra, ni la acción ni el movimiento. El Padre mismo es el principio que da vida, engendrando de su misma sustancia o realidad al Hijo. El nacimiento humano de Jesús refleja, dentro de la historia, la riqueza de su mismo nacimiento eterno, intradivino: en el camino de Israel, por medio de María, Dios Padre ha engendrado en forma temporal al Hijo eterno.

• *Jesús es Hijo eterno por ser dueño de sí mismo:* brota del Padre para ser autónomo, persona. Persona es el viviente que consigue (puede) hacerse dueño de su propia realidad, de su proceso natural (es habens naturam). Jesús recibe el ser que le regala el Padre. Lo recibe, lo hace suyo y se realiza libremente. Pues bien, esa realización humana es signo y presencia de la misma autorrealización del Hijo eterno. El Padre no le impone el ser, no le maneja ni utiliza, como el amo

con su esclavo. Siendo Hijo de Dios, Jesús realiza en libertad aquello que el Padre le ha dado.

- *Jesús es Hijo eterno por su muerte.* De tal forma recibe y realiza la existencia, que la entrega nuevamente al Padre, en gesto de absoluto agradecimiento y de confianza. Su muerte en el calvario expresa aquello que podríamos llamar su «muerte eterna»: el gesto de su plena generosidad, como Hijo que, habiendo recibido todo, todo lo devuelve, poniéndose a sí mismo en manos de su Padre. Este misterio, que los sinópticos han entrevisto, se encuentra explicitado en Jn 13-17. No es misterio de lucha o crueldad intradivina. Todos los esquemas de violencia o antítesis de tipo hegeliano resultan aquí pobres, son insuficientes. El Hijo ha culminado su camino, entregándose a Dios Padre, en gesto de amor pleno, porque toda su vida es gracia de amor y es respuesta. La muerte histórica de Jesús expresa en formas de humanidad histórica el amor agradecido del Hijo que se entrega nuevamente al Padre.

Estos son los momentos del camino filial: Hijo eterno es el que nace, asume la existencia y la devuelve eternamente al Padre. Pues bien, conforme a lo indicado en el tema 16, queremos afirmar: los momentos sucesivos de la filiación temporal de Jesús son reflejo y presencia de su misma filiación eterna. No existe en ese plano superior un antes y un después, pero hay momentos o elementos de eso que llamamos «camino filial del Hijo eterno».

Sabemos que *el camino filial ha culminado por la pascua.* También aquí debemos distinguir y unificar los planos. *En nivel de humanidad,* la pascua reasume y plenifica la historia de Jesús que, venciendo a la muerte, permanece como el hombre pleno, realizado para siempre. *En nivel intradivino* o trinitario, podemos mantener el mismo esquema. El Hijo no retorna al Padre para perderse allí y perder su autonomía, como indicaría una lectura insuficiente de 1 Cor 15, 28, de tal forma que al final no habría ya personas, sino un tipo de Dios suprapersonal, abarcador, que es todo en todos. En contra de eso, debemos sostener que *el proceso trinitario permanece para siempre:* el Hijo vuelve al Padre, culminando su camino filial; el Padre lo recibe como a Hijo ya plenificado, «sentándolo a su derecha» (cf.

Hch 2, 33), como la Iglesia mantiene en la palabra de su Credo:

> y resucitó al tercer día y subió a los cielos,
> y está sentado a la derecha del Padre...,
> y su reino no tendrá fin
> *(Niceno-Constantinopolitano).*

Según esto, el proceso trinitario se clausura en forma personal. El Hijo no procede del Padre para hallarse luego aislado, ni para absorberse de nuevo en lo divino: surge para ser Hijo por siempre, en un camino culminado. Por eso, lo que ahora hemos llamado pascua trinitaria expresa la divinidad plena de Dios. Dios no está buscando su ser, como si fuera realidad truncada o que no acaba nunca de encontrarse. Dios es plenitud de amor, encuentro trinitario del Padre, con el Hijo en el Espíritu. Por eso decimos que el Hijo «vuelto hacia el Padre» (cf. Jn 1, 1) permanece así por siempre, en pascua eterna de amor personal, comunitario.

ILUSTRACION: HIJO DE DIOS: TEXTOS DEL NT

De manera indicativa, explicitando lo ya expuesto, presentamos los contextos principales donde Jesús aparece como Hijo en el NT; los ordenamos en forma lineal, biográfica:

- *Como Hijo eterno,* preexistente (Gál 4, 4; Rom 8, 3 y todo Jn).
- *En concepción y nacimiento* (Lc 1, 35).
- *En infancia* (Lc 2, 49; Mt 2, 15).
- *En bautismo-misión* (Mc 1, 10 par).
- *En tentación* (Mt 4, 3.6 y par; cf. Mc 3, 11).
- *En oración-transfiguración,* que manifiesta el ser oculto de Jesús (Mc 9, 7 par).
- *En oración de intimidad,* abierta a la misión (Mt 11, 25-28).
- *En misión-entrega,* como profeta definitivo (Mc 12, 6).

• *En pasión,* como oración ante la muerte (Mc 14, 36 par).

• *En muerte como prueba-tentación:* en la pregunta del juez (Mc 14, 62 par) y en la burla de los judíos (Mt 27, 40).

• *En muerte como entrega de Jesús* (Lc 23, 46; Jn 12, 28; Heb 5, 7-10).

• *En muerte como apertura a la fe* (Mc 15, 39).

• *En la fe pascual* (Rom 1, 3-4).

• *En la confesión de fe cristiana,* en clave mesiánica (Mt 16, 16) o en forma de compendio de fe (Jn 11, 27; 20, 31).

• *En la vida eclesial,* especialmente en clave de sacramentos (Mt 28, 16-20; cf. ApJn 2, 18).

• *En espera de parusía* (1 Tes 1, 9-10; Mc 14, 63-64; Mt 25, 34).

• *En culminación de la historia* (1 Cor 15, 28).

PROFUNDIZACION: ENCARNACION Y TRINIDAD

Al destacar la divinidad de Jesús, la iglesia ha recorrido un camino peculiar, que le distancia del judaísmo y del islamismo, las otras dos confesiones de tipo profético, en línea de fe abrahámica. Quizá podamos hacer un esquema:

• *El judaísmo* ha resaltado la riqueza de Dios, pero lo hace en un nivel de oposición de notas divinas que se contraponen y completan. No admite división de personas: no se puede hablar de Jesucristo como Hijo verdadero, pues ello rompería la unidad original divina, exigida por Dt 6, 4.

• *El islamismo* ha combatido también esa «división trinitaria» de Dios. Es cierto que el Corán ha presentado a Jesús como «palabra» de Dios, en un sentido fuerte, pero rechaza su carácter de «hijo natural», concebido quizá en términos de generación politeísta. Dios es riqueza de perfecciones, pero no se le concibe como encuentro de personas.

• *El cristianismo* ha desarrollado desde su princi-

pio un esquema trinitario. Ha visto a Dios como «encuentro»: es movimiento, proceso de amor-vida que se expresa en Jesucristo; es vida donde Padre-Hijo y Espíritu comparten una misma realidad o sustancia divina:

- *Dios es Padre* como origen sin origen, generando al Hijo.
- *Dios es Hijo* como generado; asume el ser que le ha ofrecido el Padre y vive en comunión con él.
- *Dios es Espíritu:* es la misma comunión de amor donde culmina el dar del Padre y el recibir del Hijo en forma de vida compartida, de familia trinitaria.

APLICACION: HUMANIDAD DE JESUS, ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

La historia de la espiritualidad refleja un dato muy significativo. En el siglo XVI, algunos maestros de oración recomendaban un comportamiento que podría condensarse como sigue: *los poco aprovechados,* incipientes, debían ocuparse todavía de la humanidad de Jesús, con los problemas y motivos (materiales, sociales) que ella implica; *los perfectos,* que han corrido ya el camino, debían prescindir de esa humanidad, para dedicarse sólo a la visión-contemplación de los misterios celestiales.

Pues bien, santa Teresa de Jesús, que en un momento de su propio caminar siguió esta vía, acabó por descubrir que no se puede abandonar jamás la humanidad de Cristo: ella es la puerta permanente del misterio, sólo en ella descubrimos la grandeza de Dios y recorremos los caminos de su reino (cf. *Vida,* c. 20). En esa misma línea, queremos destacar la importancia de la humanidad de Cristo en el proceso de la vida espiritual y en todos los aspectos de la vida cristiana. Una devoción al Cristo-Dios que nos separe de las exigencias y caminos de este mundo corre el riesgo de caer en docetismo o consagrar las estructuras de poder del mundo. De esta forma planteamos nuestra perspectiva:

• *Apoyarnos en la humanidad de Cristo* significa interesarnos por su historia concreta: su compromiso en favor de los necesitados, su manera de entender y preparar el reino.

• *Buscar al Hijo eterno de Dios a través de (en) la humanidad de Jesús* significa aceptar la creación, con sus conflictos y esperanzas. No salimos del mundo para hacernos hombres religiosos; al contrario, somos religiosos para comprender mejor el mundo.

• *La humanidad de Jesús nos introduce en el espacio de los sacramentos* como signos sociales, visibles (materializados en espacio y tiempo) de iniciación cristiana, de solidaridad mutua, de perdón y entrega de la vida por los otros.

• *Por eso, la oración cristiana* implica una identificación con el hombre Jesucristo, sin evasiones interiorizantes ni escapismos hacia un Dios que nos desliga de la historia.

LECTURAS

He desarrollado más extensamente los temas de este apartado en *Hijo eterno y Espíritu de Dios.* Secretariado Trinitario, Salamanca 1987, donde ofrezco bibliografía más extensa. Para un estudio básico:

• *Tema bíblico*

J. D. G. Dunn, *Christology in the making.* SCM, London 1980, 12-64.

F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel.* Vandenhoeck, Göttingen 1966, 280-346.

M. Hengel, *El Hijo de Dios.* Sígueme, Salamanca 1978.

S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo.* Sígueme, Salamanca 1982, 205-241.

• *Tema teológico*

J. C. Dwyer, *Son of Man and Son of God.* Paulist, New York 1983.

O. González de C., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología.* Ed. Católica, Madrid 1975, 216-301.

W. Pannenberg, *Cuestiones de cristología.* Sígueme, Salamanca 1974, 349-492.

IV

NUEVA HISTORIA: ESPIRITU E IGLESIA

22

La iglesia de Jesús. Sus dimensiones

INTRODUCCION

La *vieja historia* ha muerto con Jesús. Con él terminan ya los ideales del reinado de David que Rom 1, 3-4 interpreta como expresión de un mundo antiguo que se mueve en ámbito de carne. Pero en Jesús resucita también la *nueva historia*, que ya no se define en términos de fuerza, de dominio sobre el mundo o de realeza político-social:

> El primer hombre, Adán, vino como un alma viviente;
> el último Adán vino como espíritu vivificante.
> No vino primero lo espiritual, sino lo animal,
> y después lo espiritual.
> El primer hombre se hizo de la tierra, fue terreno;
> el segundo hombre es del cielo...
> Por eso, así como tuvimos la imagen del (hombre) de la tierra,
> llevemos ya la imagen del hombre que es supraceleste (1 Cor 15, 45-49).

En el viejo Adán dominan los principios de la tierra que, conforme a 1 Jn 2, 16, se han condensado en el deseo de placer, de tener y de poder, que es la soberbia de la vida. Por el contrario, el nuevo Adán que es Cristo ha inaugurado un tipo de existencia que se funda en el misterio de Dios, que es el Espíritu de vida. El mismo Pablo ha definido los rasgos (frutos) de esa nueva humanidad espiritual que lleva en este mundo la imagen de los cielos:

> amor, gozo, paz,
> tolerancia, amabilidad, bondad,
> fidelidad, sencillez, dominio de sí (Gál 5, 22-23).

Esta nueva humanidad, que se funda en Jesucristo y manifiesta sobre el mundo los principios y misterios del Espíritu divino, ya no se transmite por generación, como en el caso de Adán y los patriarcas de la historia israelita. Ciertamente, continúa la línea de las generaciones de los hombres que siguen engendrando hijos e hijas que vuelven a engendrar, mientras el mundo permanezca, pero Jesús ha introducido una forma nueva de generación que no consiste ya en *nacer* para formar *nación* o pueblo socio-cultural sobre la tierra. Jesús pretende que los hombres ya nacidos puedan *renacer* en una nueva humanidad escatológica entendida como espacio de fidelidad mutua y victoria del amor sobre la muerte.

Esa nueva humanidad que nace por Jesús se llama iglesia: la comunidad de convocados desde la palabra, la *ekklesia*. Está formada por aquellos que, escuchando la llamada de Jesús y renovados por su pascua, se reúnen para celebrar la gloria de Dios y compartir en gracia el gran misterio de la vida. A este nivel de nuevo nacimiento se reasumen y trascienden las antiguas divisiones de los hombres: varones y mujeres, judíos y gentiles, esclavos y hombres libres (cf. Gál 3, 28) forman ya la nueva comu-

nión de liberados que dialogan desde Cristo, viven de manera transparente y de esa forma comparten la existencia.

Ciertamente, las antiguas divisiones permanecen en un determinado nivel: unos son varones, otras mujeres; unos descienden de Israel, otros provienen de Roma o de las tribus del oriente; unos poseen libertad en lo social, otros se encuentran social o económicamente esclavizados... (cf. Rom 10, 13; Hch 10, 34; 1 Cor 12, 13, etc.). Pero en la unidad eclesial esas divisiones quedan trascendidas, de tal forma que los fieles o creyentes puedan compartir el nuevo espíritu de amor que es «paciente y afable..., que todo lo disculpa siempre y siempre aguarda...» (1 Cor 13, 4.7), mientras gira, al parecer inexorable, la rueda de este mundo.

Gira la rueda (cf. Ecl 1, 4-5), pero en Cristo ha terminado ya la historia del poder, las divisiones que provienen de la lucha y ansiedad, del miedo de la muerte. Los que han muerto con Jesús (cf. Gál 5, 24) y viven en nivel de gratuidad forman la ekklesia o comunión escatológica. Ellos expresan sobre el mundo los principios de la nueva historia que intentamos precisar en los temas que siguen.

EXPOSICION

La iglesia es una comunidad escatológica: señala y realiza sobre el mundo la verdad final de Dios y de los hombres y por eso ya no espera ninguna novedad o salvación más alta, sino aquella que ha empezado a celebrar en Cristo. Ella pretende transmitir entre los pueblos los principios de su nueva visión y de su historia: su manera de entender la vida y de vivir el amor sobre la tierra. A manera de ejemplo, o mejor, de evocación, indicaremos siete de sus rasgos principales.

1. La iglesia ha de entenderse desde el reino

Se ha hecho clásica la frase de que «Jesús anunció el reino de Dios, pero lo que vino fue la iglesia». Al fondo de ella puede haber un deje de ironía, un signo de tristeza o de fracaso: Jesús quiso ofrecer el

ideal de la gran transformación en libertad y plenitud para los hombres; pero la iglesia invirtió ese movimiento, reinstaurando sobre el mundo unos principios de poder que habían existido desde siempre.

La iglesia habría sido la encargada de enterrar el ideal de Cristo, montando guardia en torno a su sepulcro (cf. Mt 27, 62-66). Pues bien, la frase precedente puede interpretarse de otra forma: Jesús anunció el reino, preparándolo por medio de su muerte; fundada en la experiencia de la pascua, la iglesia ha comenzado ya a vivir sobre este mundo la verdad del reino y quiere propagar sus ideales en todas las naciones. Esto significa que el tiempo «se ha expandido» en forma misionera: el reino sigue siendo el gran futuro, la esperanza siempre abierta; mientras llega el fin de Cristo (la nueva humanidad), la iglesia ha comenzado a realizar y propagar sus signos sobre el mundo.

La iglesia se mantiene, según esta segunda perspectiva que nosotros asumimos, en el borde de la vida. Por un lado, pertenece a la historia antigua de los hombres, con sus riesgos de poder y sus deseos de dominio sobre el mundo; por eso tiende a estructurarse como las restantes sociedades, buscando su espacio vital, su campo de poder sobre la tierra. Pero, al mismo tiempo, nace con la nueva historia de la libertad gratuita, del amor universal; por eso renuncia a toda forma de poder y vive en plano de fe abierta, de esperanza compartida. Apoyados en la pascua de Jesús y renacidos al amor comunitario, muchos hombres (los cristianos verdaderos) viven ya sobre la tierra el gozo nuevo de la libertad de Dios que nos arranca de las fuerzas de la muerte y nos instaura de nuevo en la existencia, es decir, nos resucita.

2. La iglesia es cumplimiento de Israel

Por eso la podemos presentar como Israel escatológico. Sabemos que Jesús no ha pretendido fundar una religión distinta. Su intención era «salvar a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (cf. Mt 15, 24), abriendo así un camino de esperanza y plenitud para las gentes (cf. Mt 8, 11-12). Esa misma ha sido la intención de sus primeros seguidores tras la pas-

cua: también ellos se han sentido vinculados al antiguo pueblo, de tal forma que por varios años han vivido y actuado como grupo de renovación y de esperanza israelita.

Sin embargo, el vino nuevo de la pascua, la experiencia transformante de Jesús ha hecho estallar en un momento los antiguos odres de la ley judía (cf. Mc 2, 21-22). El problema no se planteó en principio de manera conceptual, en plano de teoría; por eso, los creyentes no quisieron dejar el judaísmo por creer en Cristo. Precisamente, el Cristo, mesías de Israel, les daba claridad y fuerza para comprender y actualizar mejor su historia israelita. Sin embargo, ellos veían a Jesús como el «mesías de los pueblos», el principio de la nueva humanidad en la que caben todos los hijos de Dios y son hermanos.

Este descubrimiento, actualizado y expandido por los helenistas de Jerusalén (cf. Hch 6-7) y por san Pablo, lo mismo que por otras comunidades que se expresan a través de Mc, Mt, Lc y Jn, constituye el principio de la iglesia cristiana propiamente dicha: por fidelidad al mismo Jesús, mesías de Israel, los nuevos fieles debieron separarse del antiguo Israel que se aferraba a los principios de la carne (identidad del pueblo como unión sagrada). Esta fue la paradoja: a la llegada del mesías, los judíos deberían haber «muerto» como pueblo separado, para así nacer al nuevo pueblo en el que caben todas las naciones de la tierra. Pues bien, muchos judíos no quisieron morir y permanecen por eso con su vieja historia y su unidad nacional sobre este mundo. Otros judíos, como Pedro y Pablo, por fidelidad a las mismas esperanzas mesiánicas de Israel, cumplidas por Jesús, pensaron que ese pueblo de Israel debía culminar (morir), naciendo el nuevo pueblo de Dios sobre la tierra.

Esta es la paradoja de la pascua. Los judíos viejos no han querido morir y permanecen sobre el mundo como pueblo separado, iglesia (qahal, edah, synagogué) particular donde observan los principios sociorreligiosos de Moisés y su esperanza. Por el contrario, otros judíos descubrieron que en Jesús, el Cristo, era preciso morir al mundo viejo; así murieron y nacieron nuevamente como nuevo Israel universal, abriendo sus manos a las gentes, para formar la comunidad escatológica, la iglesia.

3. La iglesia y el Espíritu de Cristo

Partiendo de pentecostés (Hch 1-2) y culminando con las cartas pospaulinas (especialmente Col-Ef), la iglesia viene a definirse como presencia y manifestación del Espíritu de Cristo. El Espíritu actuaba ya en Jesús desde el bautismo (cf. Mc 1, 9-11; Lc 4, 18-19): aparecía como poder escatológico de Dios que sostiene a los creyentes en el tiempo de la prueba decisiva (cf. Mc 13, 11 par). Pues bien, la prueba ya ha llegado y los creyentes de Jesús experimentan la presencia del Espíritu de Dios que les transforma y unifica, reuniéndoles en nueva comunión escatológica o iglesia (cf. Hch 1-2; 1 Cor 12-14; Gál 3, 2).

Por eso, la experiencia eclesial está ligada a la acción de Dios y tiene un signo que pudiéramos llamar pneumatológico, en el doble sentido de ese término. Por un lado, es certeza de *la nueva humanidad* que se realiza como gracia, a partir de los carismas que unifican la vida de los fieles (cf. 1 Cor 12-14). Por otro, es experiencia del *Espíritu de Dios* que ahora aparece ya como divino, amor que liga al Padre con el Hijo y que vincula a los hombres para siempre, en la línea de Jn 17, 21: «Que todos sean uno, como tú Padre en mí y yo en ti».

Esta es la *economía del misterio*, escondido por los siglos y manifestado en este tiempo: es la unidad de los judíos y gentiles (de los hombres antes divididos) por medio de la iglesia (cf. Ef 3, 6.10). La unidad tiene dos planos: por un lado, es *corporal*, vincula a los creyentes como sociedad, dentro de la historia; por otro lado, es unidad *en el Espíritu*, ella integra a los creyentes en el mismo camino de apertura al Padre (cf. Ef 2, 16-18). Por eso, la fórmula solemne afirma que los fieles forman «un cuerpo y un Espíritu» (Ef 4, 4): la misma unión externa entre los hombres es el signo del Espíritu divino.

4. La iglesia como realidad social

Los discípulos del Cristo no se han vinculado en formas de espiritualismo intimista, ni en pequeñas sectas de iniciados. Ellos forman una iglesia, esto es, un cuerpo socialmente visible de personas que se

encuentran vinculadas por solidaridad fraterna, celebración común, ayuda mutua. Por eso, a pesar de los esfuerzos de san Pablo y de sus mismos seguidores, que aparecen aceptando el imperio romano (en Ef-Col, en 1-2 Tim y Tito), a pesar de la visión de Lucas (Lc-Hch), la iglesia ha suscitado pronto la preocupación y el rechazo del imperio romano, tal como lo muestra ApJn.

Este mismo rechazo, expresado como persecución, muestra el carácter social de una iglesia que unifica a los creyentes en unión de fe y costumbres: les vincula desde un reino que no tiene su origen en el mundo (cf. Jn 18, 36), pero viene a desplegarse en formas de este mundo. Por eso, cuando el imperio romano, fracasando en su estrategia de persecuciones, reconoce al cristianismo como «religión lícita» (año 313), la iglesia emerge como institución social muy importante, capaz de asumir y realizar funciones culturales, sociales y religiosas que antes se encontraban vinculadas al imperio.

La iglesia posterior se ha presentado a veces como «sociedad perfecta», con su propio poder y autonomía ante el estado civil. Esta situación se ha mantenido de distintas formas hasta tiempos muy recientes, en algunos países de la cristiandad católica, ortodoxa (y aun protestante); iglesia y estado se hallaban vinculados como instituciones complementarias; eran los dos brazos o poderes de un mismo gobierno de Dios sobre la tierra.

5. Iglesia en sociedad: encarnación

La situación anterior tiende a explicitarse ya como espiritualismo inoperante: el brazo secular regula todas las cuestiones socieconómicas; la iglesia permanece honrada en plano religioso, pero pierde su capacidad profético-social. Pues bien, en contra de esa situación se han levantado diferentes movimientos en los últimos decenios, antes del Vaticano II (entre 1920 y 1960).

Ha influido en primer lugar eso que pudiéramos llamar *la teología del mundo:* los creyentes ya no pueden dejar lo material (economía, organización social) en manos del estado; deben influir en ese campo desde Cristo. Surgió de esa manera una *teo-*

logía del trabajo, que ya no se concibe como medio de purificación ascética o castigo (servil) por el pecado: es la expresión de una presencia creadora de Dios, que continúa realizando su tarea por medio de los hombres. En la misma perspectiva ha surgido también una *teología de la ciencia*, que no entiende ya el saber a modo de contemplación eterna, sino como manera de adquirir dominio sobre el mundo.

Estos movimientos pretenden que la iglesia, especialmente a través de los seglares, penetre en la estructura de este mundo y la fermente a la luz del evangelio. Ella ha de cerrar de esa manera un nuevo pacto con el mundo, esforzándose en llegar hasta un espacio de ciencia, de trabajo, donde antes no llegaba. En esta perspectiva se mantienen diversos grupos de apostolado seglar, institutos seculares y prelaturas personales, que cultivan formas de presencia de la iglesia en el mundo que fueron surgiendo en los años anteriores al concilio Vaticano II.

6. Iglesia en sociedad: revolución

Sabemos que Jesús vino a encarnarse para transformar el mundo. Lo mismo ha sucedido con la iglesia de los últimos decenios: el proceso incarnatorio antes mostrado ha conducido a un compromiso nuevo de transformación que, de forma general, podríamos llamar «revolucionario». Hace todavía 20 años, el papa Pablo VI escribió su gran encíclica *Populorum progressio, sobre la promoción y el desarrollo de los pueblos* (año 1967). Los grandes valores de aquel texto conservan su vigencia, pero la perspectiva del mundo es hoy distinta: la promoción y el desarrollo, manejados por los grupos económicos y estados más ricos o dictatoriales, ha desembocado en una forma de pobreza superior en los países y los grupos pobres.

En esta línea ha parecido necesaria una *ruptura*, un cambio de nivel, una revolución socioeconómica. Esto es lo que diversos estamentos de la iglesia han descubierto al situar el evangelio en plano de política. Así lo han señalado y lo desarrollaron de una forma consecuente los autores más significativos de la *teología de la liberación*, tal como ha nacido en América Latina y después se ha desplegado por

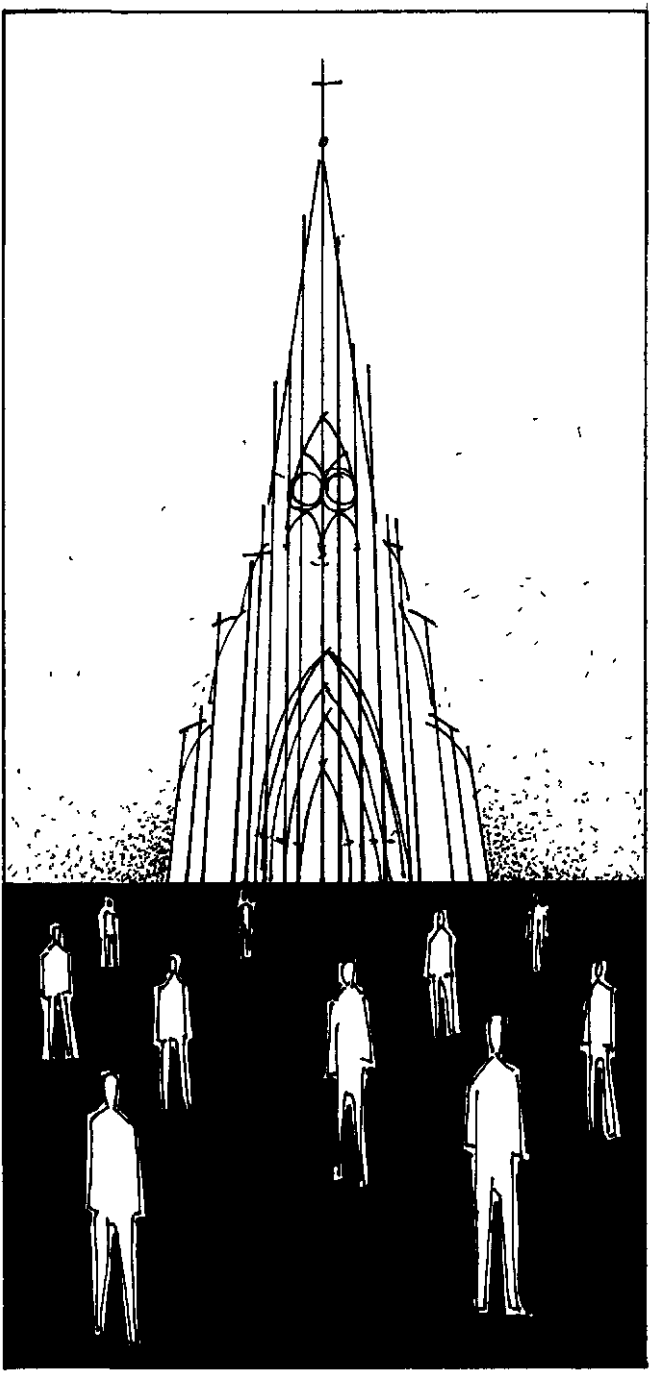
la iglesia entera. Resulta claro que no toda la iglesia está de acuerdo con sus presupuestos, métodos y metas, pero los fermentos de su empeño han penetrado en casi todas las parcelas y estamentos de esa iglesia, como implícitamente reconoce la Congregación para la Doctrina de la Fe en *Libertad cristiana y liberación* (Roma 1986).

La semilla está echada y hace falta esperar a que germine. Son muchos los que piensan ya que el cambio estructural del mundo es imposible: aducen estadísticas sociales, teorías filosóficas, desánimo de aquellos que lucharon por la causa del hombre en otro tiempo y ahora están desanimados o cansados. Pues bien, el evangelio nos ayuda a superar esos temores, poniéndonos en línea de transformación constante. En esta perspectiva, desde el fondo de miseria de la tierra, solidaria con los pobres, la iglesia de Jesús sigue anunciando con su vida el cambio de los siglos, la nueva sociedad que sea verdaderamente humana.

7. Apertura escatológica. Nuevos movimientos

Sin embargo, la iglesia ha mantenido siempre y debe mantener un contrapeso de reserva escatológica a partir de Jesucristo. Los esquemas del progreso constante que operaban en los movimientos del tipo incarnatorio (de los años 1920 al 1960) parecen derivar de un pensamiento idealista superado: el evangelio no asegura, ni la ciencia ha demostrado, que los hombres tengan que avanzar de una manera rectilínea sobre el mundo; hay retrocesos y caídas, hay crisis que destruyen el camino recorrido. Pero tampoco los esquemas de revolución resultan evidentes, al menos en su forma dialéctica (marxista o hegeliana) en que aparecen de ordinario.

Lógicamente, están surgiendo y cada día adquieren más influjo dentro de la iglesia diferentes movimientos de carácter contracultural que no aceptan el progreso interpretado en clave impositiva, lo mismo que rechazan otras formas de imposición revolucionaria. Están los grupos de no *violencia activa*, con su carga de rechazo frente a las estructuras militarizadas de nuestros estados moder-



nos. Están los movimientos de tipo *ecologista*, que pretenden recuperar el sentido y misterio de la naturaleza, depauperada por la ciencia al servicio del sistema. En esta misma línea se sitúan diferentes grupos de *búsqueda mistérica*, ligados al influjo del oriente, grupos (o comunas) de *vida compartida* que ensayan formas nuevas de vinculación social y afecto entre los hombres.

No todo lo que buscan estos grupos es cristiano. Sin embargo, ellos recuerdan diferentes aspectos del mensaje de Jesús y de la vida más antigua de la iglesia. Por eso valen como reactivo frente a los impulsos del progreso o la revolución que parecían triunfar entre nosotros. Un *progreso* es importante para que los hombres puedan contar con alimento y salud sobre la tierra. También es importante alguna forma de *revolución* para que pueda conseguirse la justicia y paz entre los hombres. Pero es necesario que los hombres se descubran ya *gratuitamente salvados* sobre el mundo, de manera que ellos puedan desplegar su vida como gracia, sin violencia, sin agobio: una vida de misterio y de experiencia compartida que anticipa la culminación escatológica. Esta es, a mi juicio, una tarea importante de la iglesia.

En los temas que ahora siguen podríamos haber desarrollado la nueva historia de la iglesia partiendo de los siete rasgos precedentes. Sin embargo, hemos querido emplear una división más tradicional, centrada en las tres grandes visiones de la iglesia que presentan Mateo, Pablo y Juan. Como introducción, presentaremos la experiencia de pentecostés. Al final, estudiaremos los carismas y el sentido del Espíritu. Tales son, por tanto, nuestros temas:

- *Pentecostés.* La iglesia emerge del recuerdo de Jesús, abierto por su Espíritu a las gentes. Esto es lo que *Lucas* ha desarrollado de una forma cuidadosa y consecuente en Hechos.

- *Presencia de Pedro.* Se ha dicho que *Mateo* representa el círculo petrino: una iglesia estructurada jerárquicamente y ligada al judaísmo. Esta afirmación se debe matizar, pero contiene elementos muy valiosos.

- *Universalismo y libertad.* Partiendo de su encuentro con Jesús resucitado, *Pablo* ha expandido el

evangelio entre las gentes. Por eso ha vinculado su propia experiencia de liberación mesiánica al nuevo pueblo de salvados, que es la iglesia universal.

• *Interioridad y amor mutuo.* El evangelio y cartas de *Juan* han reflejado una visión de iglesia donde los elementos anteriores quedan asumidos en un ámbito más amplio de experiencia interior y amor fraterno que derivan nuevamente del Espíritu de Cristo.

• *Ministerios y servicios.* Como «cuerpo» social, la iglesia ha suscitado pronto cauces de tipo estructural para realizar su misión y organizar su propia vida. Significativamente, esos cauces no han quedado todavía fijados en el NT.

• *Espíritu de Dios.* La iglesia es sociedad mundana, pero, al mismo tiempo, viene a desvelarse como la presencia del Espíritu de Dios que anima dentro de ella. Esto nos sitúa nuevamente ante el misterio trinitario.

ILUSTRACION: LOS NOMBRES DE LA IGLESIA

De manera puramente indicativa, trazaremos un pequeño diccionario de palabras que la biblia ha utilizado hablando de la iglesia. Ellas ayudan a entender su misión y contenido:

• *Pueblo.* La iglesia es un conjunto de personas que se juntan compartiendo unos caminos, sufrimientos e ideales. Ella ha asumido la experiencia de Israel, pueblo *('am, goy)* que sigue caminando hacia la tierra prometida. Por eso, el NT la define como *laos tou Theou,* pueblo de Dios. Actualmente, ella no puede renunciar a su visión de «pueblo» con todo lo que eso significa de encarnación social y compromiso histórico.

• *Asamblea.* La iglesia es pueblo convocado, reunido, concienciado en torno a unos caminos e ideales compartidos. Por eso, no basta con nacer en un determinado contexto social para hacerse iglesia: hay que asumir sus ideales de manera consciente, voluntaria, responsable. Así lo destacan dos palabras radicales del AT: la iglesia es *qahal,* asamblea reunida; es también *'edah,* comunidad con fines religiosos o sagrados.

• *Reunión de convocados.* La iglesia es una convocación: grupo de personas que se unen a la voz de una llamada, compartiendo así la misma palabra, vocación y entrega. En este plano se sitúa la experiencia israelita ya tardía de la *synagogué* o casa de lectura y de plegaria. Es semejante el sentido de *ekklesia* o reunión de convocados (de *kalein,* llamar).

• *Nueva alianza.* Los creyentes se reúnen en alianza con Dios, comprometidos en un gesto de solidaridad fundada en Cristo. Ellos son un pacto nuevo (cf. 1 Cor 11, 25; Mc 14, 24; Heb 8, 6-13; 10, 16s): la unión definitiva de los hombres que el AT prometía.

• *Comunión.* La iglesia es *koinonia* de hermanos que, participando del cuerpo y de la sangre de Jesús (cf. 1 Cor 10, 16), se encuentran vinculados en amor y en oración (cf. Hch 2, 42) por la presencia del Espíritu (cf. Flp 2, 1) y la misma vida trinitaria (cf. 1 Jn 1, 3). Ella es comunión donde los hombres, viviendo en unidad de amor, comparten la existencia.

PROFUNDIZACION: IGLESIA Y TRINIDAD

• *La iglesia es «laos tou Theou», pueblo de Dios.* Esta palabra destaca su carácter de realidad creada por Dios Padre, su caminar histórico, su misma autonomía. En el AT, Israel era *pueblo* a quien Dios guía en un camino siempre frágil, doloroso, esperanzado. Pues bien, el NT sabe que la *iglesia* de Jesús viene a cumplir lo que se hallaba prometido en aquel pueblo (cf. Mt 1, 21; Hch 15, 24; 2 Cor 6, 16; Tit 2, 14; 1 Pe 2, 9, etc.). Por eso, ella se encuentra en las manos de Dios Padre, camina hacia su reino.

• *La iglesia es el «soma tou Khristou», cuerpo de Cristo.* Es la expresión y presencia visible del mesías de Dios sobre la tierra (cf. 1 Cor 12, 13; Rom 12, 4-5; Col 1, 18.24; 2, 19; Ef 1, 22-23; 4, 15; 5, 23). El Cristo, mesías, siendo un individuo bien concreto, ha recibido por la pascua un valor corporativo: su existencia ha vinculado a todos los creyentes que forman con él una especie de «gran cuerpo». Esta experiencia de la corporalidad ampliada de Jesús, que quizá tiene un origen eucarístico (cf. 1 Cor 11, 24), nos lleva al centro de la revelación cristiana, allí donde ha surgido la

nueva experiencia de lo humano, como amor que vincula para siempre a los creyentes.

• *La iglesia como templo del Espíritu santo.* Esta imagen reasume parcialmente la experiencia de sacralidad del AT que ligaba a Dios y templo. Pues bien, superado el viejo templo (cf. Mc 11, 15-29; Jn 2, 13-22), los mismos creyentes forman ahora el espacio de presencia y manifestación de Dios. Siendo templo del Espíritu, que es vida en que se unen el Padre con el Hijo, la iglesia puede definirse como espacio de amor: campo de encuentro en que los hombres se realizan de manera transparente y compartida.

APLICACION: SENTIR CON LA IGLESIA

Ignacio de Loyola, en una regla famosa de sus *Ejercicios* (n. 365), nos enseña a sentir con la iglesia «sosteniendo que lo blanco es negro» si ella así lo determina. Evidentemente, aquella regla debe precisarse en su contexto, para aplicarla después al nuevo tiempo en que vive nuestra iglesia. Lo haremos brevemente, partiendo de las notas que confiesa el Credo:

• *La iglesia es una.* Por eso, sentir con la iglesia significa buscar la unidad que es comunión en el Espíritu, unidad que se edifica en la justicia y en la ayuda dirigida hacia los pobres, dentro de la misma confesión creyente.

• *La iglesia es santa,* como templo del Espíritu de Dios, expresión de su misterio. Por eso, sentir con la iglesia significa mostrar su santidad con una vida intensa, transparente, abierta a la justicia escatológica de Dios que es salvación para todos los hombres oprimidos de este mundo.

• *La iglesia es católica,* es decir, abierta a todas las naciones, razas, gentes, clases, condiciones humanas de la tierra. Por eso, sentir con la iglesia significa que no discriminamos entre varones y mujeres, poderosos y débiles, ricos y pobres, grandes y pequeños, haciendo que todos dialoguen y compartan la existencia, procurando el bien de los más necesitados.

• *La iglesia es apostólica* en un doble sentido: está

fundada en la palabra y fe de los apóstoles; se encuentra abierta de una forma misionera hacia los hombres y mujeres de la tierra. Por eso, sentir con la iglesia significa seguir el camino de los primeros testigos de Jesús y transmitir de forma nueva su mensaje, en estas nuevas condiciones de la sociedad y de la historia.

LECTURAS

Dejamos para temas sucesivos los aspectos bíblicos del tema, en cada uno de los apartados que desarrollamos. Ahora reseñamos obras de carácter general:

- *Perspectivas sobre la iglesia*

J. Auer, *La iglesia.* Herder, Barcelona 1978.
J. Collantes, *La iglesia de la Palabra,* I-II. Ed. Católica, Madrid 1972.

J. J. Hernández, *La nueva creación. Teología de la iglesia del Señor.* Sígueme, Salamanca 1976.
J. Küng, *La iglesia.* Herder, Barcelona 1968.
B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie.* Paoline, Roma 1980; Id., *La chiesa, primizia del Regno.* EDB, Bologna 1986.
H. Schlier, Y. Congar, *La iglesia,* en MS IV, I. Cristiandad, Madrid 1973.
J. Zizioulas, *L'être ecclésial.* Labor et Fides, Genève 1981.

- *Teología de la liberación*

C. Boff, *Comunidade eclesial, comunidade politica.* Vozes, Petropolis 1978.
L. Boff, *Iglesia: carisma y poder.* Sal Terrae, Santander 1986.
A. Quiroz, *Eclesiología de la teología de la liberación.* Sígueme, Salamanca 1983.
J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia.* Sal Terrae, Santander 1984.

23

Pentecostés
Historia de la iglesia en Lucas

En torno a Lc-Hch ha surgido en los últimos decenios una interesante discusión entre eruditos. Se trata de saber si el evangelio debe interpretarse como historia o si, al contrario, es un mensaje existencial que rompe y devalúa los esquemas de la historia.

O. Cullmann asume la primera perspectiva, mirando a Jesús como centro del tiempo. Los judíos siguen concibiendo la historia como un caminar que se dirige hacia el futuro escatológico que es meta, sentido y plenitud de todo el tiempo: por eso desarrollan ante todo una actitud de espera mesiánica. Al contrario, los cristianos saben ya que el tiempo ha recibido su centro en Jesucristo: se han cumplido las promesas, ha encontrado su verdad el proceso de la historia. Jesús es centro, pero no es aún la meta. Por eso, entre su pascua y su venida final o parusía se abre un tiempo de trabajo misionero, propio de la historia de la iglesia. Este es el esquema que aparece en Lc-Hch y que puede extenderse a todo el NT.

En contra de eso, *Bultmann* concebía el cristianismo como mensaje escatológico que quiebra los procesos y caminos de la historia: la pascua de Jesús es la palabra de Dios que ha puesto fin a los caminos de la espera. Por eso, externamente sigue caminando, rueda el tiempo. Pero, en realidad, el tiempo se ha cumplido, se ha parado: todos somos contemporáneos de Jesús y, superando los procesos exteriores de la historia, venimos a ponernos en el mismo lugar de su palabra, en el momento mismo de su pascua. Por eso, en un sentido verdadero, el tiempo ha terminado y ya no existe más historia que el camino individual con Cristo, como presuponen Juan y Pablo.

A partir de esos principios bultmannianos, *H. Conzelmann* admite que Lucas (Lc-Hch) ha entendido el cristianismo como historia, haciendo así posible el surgimiento de una iglesia organizada, que ha venido a situarse entre Jesús y el fin del tiempo. Pero esa postura, que comparten ya las cartas pastorales (1-2 Tim y Tito) y los libros más tardíos del NT cambia el mensaje primitivo de Jesús, tal como ha sido conservado en Pablo, Juan y en textos sinópticos antiguos. Esto significa que Cullmann ha tenido razón cuando interpreta a Lucas, pero Lucas no refleja el mensaje original del evangelio, sino un tipo de cristología posterior que es ya «protocatolicismo».

Situado así, este tema ha roto las fronteras de la ciencia abstracta para situarnos en la praxis de la iglesia. Significativamente, esa disputa no ha tenido lugar entre católicos y protestantes, como hubiera sido de esperar, aunque muchos católicos se sientan más cerca de O. Cullmann. Unos y otros, Bultmann y Conzelmann, lo mismo que Cullmann, han

seguido siendo protestantes; pero han planteado un tema que es muy importante para los católicos. Por eso, la exposición que sigue tiene un carácter confesional, pues trata de los fundamentos de la iglesia según Lucas. Somos «católicos», es decir, universales. Reconocemos a Lucas y aceptamos su postura, al mismo tiempo que aceptamos las posturas de Mateo, Juan y Pablo, como indicaremos. Por eso, nuestra perspectiva no puede ser polémica: el historicismo de Cullmann y la deshistorización de Bultmann no se pueden plantear como alternativa; son momentos de una misma verdad original del cristianismo, aspectos de una misma iglesia universal.

EXPOSICION

Lucas ha compuesto una especie de historia general cristiana que se podría dividir en tres momentos. *Antiguo Testamento,* abierto hacia Jesús en forma de esperanza y de promesa. *Historia de Jesús* que cumple las promesas a lo largo de una vida que comienza con la anunciación (Lc 1-2) y acaba con la pascua y ascensión (Lc 24; Hch 13). *Tiempo de la iglesia* que se funda en la ascensión de Cristo y que, partiendo de pentecostés, se extiende en forma misionera hasta la vuelta de ese Cristo (Hechos). Como buen historiador, que sabe utilizar las claves helenistas de su tiempo, Lucas ha compuesto una obra doble que viene a completar lo que se encuentra ya iniciado en el AT. Así, escribe un *evangelio* (Lc) que se apoya en Marcos y en la fuente de los dichos (Logia, Q); y escribe un libro de los *Hechos* que suceden en la iglesia desde la ascensión de Jesús hasta que Pablo encadenado empieza a predicar en Roma a los gentiles (cf. Lc 1, 1-4; Hch 1, 1-5; 28, 17-31).

Lucas ha sentido ya la urgencia de escribir un tipo de historia de la iglesia. Eso significa que ella ha recibido peso y dignidad, cobra autonomía, apareciendo así como revelación de Dios entre los hombres. Esto no pasaba todavía en los restantes autores del NT. Ciertamente, ellos aluden a la iglesia y la presentan como espacio de revelación de Dios y plenitud mesiánica de Cristo; pero no la han estudiado en sí, por separado.

- *Para Marcos,* la iglesia está integrada en el ca-

mino que conduce de la pascua hacia el encuentro final con Jesucristo en Galilea (cf. Mc 16, 1-8). Ciertamente, ese camino puede presentarse como largo, tiempo de peligros en que debe predicarse el evangelio en todos los confines de la tierra (cf. Mc 13, 9-11). Pero es camino que se incluye dentro del mensaje-vida de Jesús. Por eso, Mc no ha podido presentar un libro de los «hechos» que se añada al evangelio.

- *Mateo, Pablo y Juan* han actuado de forma semejante, como luego indicaremos: han integrado el camino de la iglesia dentro de la raíz misma del evangelio explicitado como libro acerca de Jesús (cf. Mt y Juan) o como anuncio salvador que se halla abierto de manera creadora hacia la plenitud mesiánica de las gentes (Pablo).

- *Sólo Lucas*, al final del arco que ha trazado el NT, puede interpretar y ha interpretado ya de forma autónoma la historia de la iglesia, realizando así un trabajo histórico-teológico que ha sido y sigue siendo como base para entender el cristianismo. Esto es lo que ahora mostraremos, destacando los aspectos principales de su perspectiva. Hablaremos del *fundamento* de su iglesia, que brota de la manifestación escatológica del Espíritu en pentecostés. Resaltaremos las *notas* de la iglesia tal como aparecen en la comunidad paradigmática de Jerusalén. Finalmente, indicaremos el *camino* de esa iglesia que nos lleva, desde Pedro y los helenistas, hasta Pablo que termina predicando en Roma hacia las gentes.

1. Fundamento de la iglesia. Pentecostés

Lucas conocía las técnicas literarias de los historiadores griegos. Pero conocía y empleaba, todavía con mayor profundidad, las claves narrativas del AT (en los LXX). Sabía, según eso, que todos los principios salvadores presuponen una nueva revelación de Dios, una teofanía: así ha pasado con Noé, Abrahán, Moisés y los profetas. De manera semejante, el surgimiento de la iglesia implica una más alta y decisiva teofanía, como indica el relato de pentecostés.

Recordemos algunos elementos anteriores (cf.

tema 20): los apóstoles escapan; las mujeres acompañan a Jesús hasta el calvario y son testigos de su entierro; quizá podamos añadir que, tras la muerte, conforme a una costumbre que hace ley, los parientes de Jesús guardan el luto y lloran por aquel a quien no habían aceptado en vida. A partir de aquí, los acontecimientos se precipitan. Las mujeres descubren el sepulcro abierto. Jesús mismo se muestra a los apóstoles, anunciándoles la llegada de su reino. ¿Qué harán entonces? Probablemente vuelven a Jerusalén y allí se juntan con los otros testigos anteriores:

> Entraron en la sala superior, donde estaban reunidos Pedro y Juan, Santiago y Andrés... Todos éstos perseveraban unidos en la oración, con las mujeres y María, la Madre de Jesús, y sus hermanos (Hch 1, 13-14).

La escena parece verosímil. Los diversos grupos se han juntado, formando así una comunidad escatológica. Los apóstoles, elegidos por Jesús, representan a la nueva humanidad, las doce tribus del Israel unificado (cf. Hch 1, 12-26). Las mujeres son testigos de la muerte de Jesús y de su tumba abierta; representan de una forma especial a los perdidos y pobres de la tierra que Jesús ha ido acogiendo y levantando en su camino. Finalmente, los hermanos y la madre representan la familia de Jesús, las tradiciones de Israel que ahora se abren por la pascua hacia la nueva realidad del reino.

Estos grupos se vinculan por la fuerza del recuerdo de Jesús, ahora activado y transformado por la pascua, formando así lo que llamamos iglesia escatológica. Perseveraban *unidos* (homothymadon), con un mismo deseo y esperanza: la historia de Jesús les ha integrado y ahora aprenden a vivir en comunión, superando las antiguas divisiones que se habían producido entre discípulos de Cristo y su familia sobre el mundo (cf. Mc 3, 20-21.31-35). Todos se presentan ahora como «hermanos» (cf. Hch 1, 15-16). Perseveraban en gesto de *oración* bien definida por la novedad pascual y la esperanza escatológica: saben que Jesús es mesías y lo han visto ya resucitado; por eso aguardan su retorno ansiosamente, en oración intensa de recuerdo y de llamada; por eso se han juntado y permanecen unidos «en lo mismo» (Hch 2, 1).

Precisemos este dato. En su forma actual (Lc 24, 49; Hch 1, 6-8), el texto dice que Jesús resucitado había prometido a sus discípulos la fuerza del Espíritu para predicar el evangelio a todo el mundo. Por eso aguardan reunidos en un tipo de retiro espiritual, para extenderse luego hacia los cuatro extremos de la tierra. Pues bien, esa versión ha interpretado los hechos desde aquello que luego ha sucedido. Pero otros elementos de Lucas (del resto del NT) nos permiten afirmar que los discípulos no estaban aguardando la venida del Espíritu de Dios para marchar después como misioneros por el mundo: esperaban a Jesús glorificado, estaban ansiosos por el reino (cf. Lc 24, 21; Hch 1, 6). En otras palabras, en principio, la presencia de Jesús resucitado no conduce a la misión universal y al surgimiento de la iglesia: se interpreta como fin del mundo.

La *pascua* de Jesús sería un anticipo de su *parusía:* ya ha mostrado su victoria y su poder a los creyentes reunidos; por eso debe presentarse pronto como vencedor universal, mesías prometido de Israel y de los pueblos. Lógicamente, sus discípulos se juntan en plegaria porque aguardan su llegada triunfadora, el fin del mundo. En esta perspectiva ha de entenderse la venida del Espíritu.

Se acercaba la fiesta de pentecostés y los creyentes de Israel volvían a Jerusalén, mientras los discípulos del Cristo asesinado seguían unidos en plegaria. Los judíos celebraban el nacimiento antiguo de su pueblo, ante Dios, en la montaña del Sinaí. Habían conseguido ya su libertad, por el éxodo de Egipto (pascua), pero sólo ante el Dios de la alianza, en la gloriosa teofanía del fuego y de las tablas de la ley se habían vinculado para siempre como pueblo (cf. tema 10). Esto es lo que ahora celebraban los judíos en la fiesta de pentecostés o las «semanas» (cincuenta días, siete semanas tras la pascua). Mientras tanto, los discípulos del Cristo también se preparaban. Por eso dice el texto que se hallaban «sentados», como en oración de alabanza, expectación litúrgica, en manos de Dios, abiertos a su Cristo. Entonces:

> Vino desde el cielo como el eco (voz) de un *viento* fuerte y llenó toda la casa donde estaban asentados y vieron aparecer unas *lenguas* como de fuego que se repartían posándose sobre cada uno de ellos. Y se llenaron todos del Espíritu Santo y comenzaron a ha-

blar en diferentes lenguas, como el Espíritu les concedía expresarse (Hch 2, 2-4).

Reunidos en Jerusalén, los discípulos del Cristo vivieron una fuerte experiencia carismática. Es evidente que ellos vincularon su vivencia nueva con la fiesta israelita, como ha señalado el texto. De esa forma interpretaron los antiguos signos, ahora repetidos: viento impetuoso, terremoto que mueve la casa, fuego de Dios... Pero aquellos signos y su realidad antigua quedan superados por la nueva experiencia: el fuego se convierte en lengua, palabra abierta a todos los pueblos de la tierra, invirtiendo así el camino de la dispersión de lenguas de Babel (cf. Gn 11, 1-9). Pentecostés culmina la historia de Israel que pervivió por siglos como pueblo separado, con su ley particular, su alianza propia. Empieza ya la nueva historia, la apertura universal del evangelio que se extiende a todos los pueblos de la tierra (Hch 2).

Pentecostés se ha presentado así como principio de la iglesia, como indica Hch 2-5. La pascua se podría haber interpretado de diversas formas, especialmente como espera de la parusía. Para que surgiera la iglesia, resultaba necesaria una experiencia nueva: sentado a la derecha del Padre, Jesús ha ofrecido a sus creyentes «el Espíritu prometido» (cf. Hch 2, 32), para que anuncien su perdón a todos los pueblos de la tierra.

Según esto, la iglesia surge en virtud de la más alta teofanía. Dios se había desvelado ya en Jesús, Señor y Cristo (cf. Hch 2, 37). Pues bien, ahora aparece de manera decisiva por su Espíritu, que es el cumplimiento de la profecía y las promesas (cf. Lc 24, 49; Hch 2, 33) del AT. De esta forma se vinculan revelación definitiva de Dios por el Espíritu y surgimiento de la iglesia. Esto es lo que señala Lucas de manera narrativa; esto es lo que han cantado Col y Ef, en himno de grandeza, como base de la iglesia.

2. Notas de la iglesia

Lucas aprovecha antiguos recuerdos de Jerusalén para ofrecernos un cuadro modélico de iglesia. Los cristianos son *comunidad de liberados* que confiesan sus culpas y renacen por medio del bautismo

a una existencia nueva. No pueden apelar a sus ventajas anteriores, a sus méritos o glorias. Son reunión de convertidos, perdonados por el Cristo (cf. Hch 2, 37-40). En un sentido radical, ellos han muerto al mundo viejo: pueden comenzar una existencia renovada que se expresa en la alegría, comunión, plegaria abierta a la esperanza:

> Permanecían en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las plegarias (Hch 2, 42). Todos los creyentes vivían en unión y tenían todas las cosas en común, dando a cada uno según su necesidad. Partían el pan en las casas y comían juntos, alabando a Dios con alegría y de todo corazón (Hch 2, 44-47). La multitud de los creyentes tenían un corazón y un alma sola y nadie consideraba cosa alguna como propia (Hch 4, 32.34).

Evidentemente, estos sumarios tienen un matiz convencional y han sido elaborados desde una visión retrospectiva de carácter sintético. Por eso, ellos reflejan no sólo algo pasado, sino un rasgo permanente de la iglesia que es *comunidad mesiánica:* en los tiempos del final que han irrumpido, por obra del Espíritu de Cristo, los creyentes (hombres perdonados) pueden iniciar un nuevo tipo de existencia. De esa forma desarrollan un intenso potencial de *vida interna:* alaban a Dios en alegría y oran de manera nueva, porque el reino ha empezado a desplegarse sobre el mundo. Finalmente, Lucas ha desarrollado los *aspectos sociales* de esta nueva comunidad de liberados:

- *Nivel sacral.* Se explicita en la fracción del pan (eucaristía) y en la vida de plegaria, que Lucas ha seguido vinculando al templo. En ese plano de alabanza, los cristianos recomienzan desde el judaísmo.

- *Nivel económico-afectivo.* Los creyentes se unen por la búsqueda común y por el gozo de tener un corazón y alma sola, compartiendo la existencia. Hay un comunismo original de bienes, expresado en plano de reparto y consumo, no en el plano productivo, como en los modernos sistemas económicos. De todas formas, el principio está ya puesto: los creyentes de Jesús han superado la lucha egoísta por la vida, compartiendo el corazón y bienes sobre el mundo.

En ese campo se distingue Israel de los cristianos. *Los judíos* han nacido como pueblo, en un nivel

de descendencia nacional que se concreta en los diversos aspectos del origen común y las tareas nacionales, dentro de la historia. *Los cristianos*, en cambio, no son pueblo en ese plano: cada uno brota de un origen separado, con sus propias tradiciones culturales y sociales; pero todos se han juntado porque han visto que la historia antigua ha culminado por Jesús; se juntan porque quieren caminar unidos por la vida, en actitud de gratuidad y transparencia.

- *Los judíos* han querido mantener y han mantenido su ideal nacionalista, como un dato religioso. La misma tradición de pueblo recibe de esa forma caracteres de sacralidad, como ley de vida y esperanza mesiánica que debe compartirse, separando a Israel de los restantes pueblos de la tierra.

- *Los cristianos*, en cambio, han levantado las amarras del pasado: ya no se vinculan por la historia previa ni tampoco por las propias ventajas (o esperanzas) nacionales. Llegan de diversos orígenes, cultivan culturas diferentes, cada uno con su propia lengua y sus costumbres peculiares. Pero todos forman comunión de amor (de alma y corazón), compartiendo los bienes de la tierra. Este es el reto de la iglesia primitiva, abierto todavía en nuestro tiempo.

3. El camino de la iglesia. De Jerusalén a Roma

Lucas representa ya la nueva generación de historiadores-teólogos que miran de un modo unitario hacia el pasado de la iglesia, resaltando su sentido y permanencia. Hace teología distinguiendo y matizando los caminos de la historia. Por eso no teoriza ni discute sobre ideas. Va trazando los momentos de la iglesia y los presenta como signo de Dios sobre la tierra.

Ciertamente, Lucas ha aceptado y desarrolla el camino de la *historia israelita*. En ese aspecto, es respetuoso con las tradiciones del AT, en términos que suenan todavía sorprendentes. Otros autores del NT (Mt, Pablo, Jn), que se hallaban más cerca de Israel, han criticado con más fuerza sus posturas. Lucas, en cambio, no critica al AT; lo mira de una forma agradecida y bondadosa, como a un bien que

ya se ha realizado, ha terminado. Así, como historiador creyente, acentúa el influjo israelita en el comienzo de Jesús y de la iglesia (Lc 1-2; Hch 1-2).

Lucas presenta a Israel como valor, porque en su tiempo ya no es riesgo para los cristianos. El mismo día de pentecostés, se ha roto el muro israelita que formaban ley y pueblo: sobre el campo de esa ley viene el Espíritu de Dios, que es libertad; en vez del pueblo de Israel, surgen los pueblos de la tierra. En ese aspecto, pentecostés ha de entenderse como fuente de apertura universal: surge una nueva comunidad que está fundada en la palabra que unifica a todos (lenguas) y en el mismo fuego del Espíritu. Así se hace posible el diálogo universal entre los hombres.

En esta perspectiva se comprenden los momentos de apertura de la iglesia. Como buen historiador y respondiendo a los datos que la tradición le ha presentado, Lucas no ha podido hablar de una misión universal desde el principio. El germen de la nueva libertad y la apertura de la iglesia hacia los pueblos lo ha sembrado ya el Espíritu de Dios, el mismo día de pentecostés. Pero esa siembra sólo ha germinado con el paso de los tiempos.

Estrictamente hablando, Lucas no presenta los anales de una iglesia ya formada, sino rasgos y momentos de una iglesia en formación, eso que podríamos llamar *eclesiogénesis*. ¿Cómo ha germinado la semilla de pentecostés? ¿Cuál ha sido el proceso histórico, social y religioso de la iglesia hasta venir a presentarse en Roma como palabra salvadora para todos los pueblos? Quizá el mismo Lucas ha querido ofrecernos un esquema de su obra cuando afirma: los apóstoles serán testigos de Jesús «en Jerusalén y en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 18):

- *Hay una misión en Jerusalén y Judea,* realizada por los doce y Pedro (Hch 1-5). Esta es misión fundante, el origen de todas las iglesias.

- *Misión de Samaría:* rompe el cerco sacral del judaísmo y la realizan aquellos cristianos «helenistas» que no aceptan la función sacral del templo de Jerusalén. Más tarde, Pedro y los doce aceptan esta misión como signo escatológico del restablecimiento de «todo Israel» (cf. Hch 6-12).

• *Hasta los confines de la tierra.* Partiendo de los helenistas, Pablo inicia una misión sistemática hacia los gentiles, que le lleva hasta Roma (Hch 13-28). Así culmina la *eclesiogénesis:* la iglesia ya ha surgido como signo del Espíritu de Dios y mediadora de salvación universal.

ILUSTRACION: LA IGLESIA DEL PRINCIPIO

Lucas introduce los datos de la tradición dentro de su esquema total del cristianismo. Algunos historiadores modernos, apoyándose en principios dialécticos de Hegel, piensan que la iglesia antigua se encontraba dividida en grupos antagónicos:

• *Iglesia palestina.* Conserva el mensaje de Jesús y lo transmite dentro de Israel, en clave moralista. Esta es la iglesia de Pedro y de los doce, que hablaban arameo, rezaban en el templo y veneraban a Jesús como profeta al interior del judaísmo.

• *Iglesia helenista.* Transforma el mensaje de Jesús en nueva religión de tipo cúltico. Es la iglesia de los siete evangelistas (Hch 6-7), que Pablo asume y expande hacia las gentes. Ella adora a Jesús como Señor.

• *Reconciliación de las dos iglesias.* Algunos, influidos por Hegel, piensan que la unión de Pedro (Palestina) y Pablo (helenismo) fue lograda por la mediación espiritualista de Juan o concordista de Lucas. Otros, más acordes con la historia, han pensado que hay un nexo previo entre las dos comunidades: *los judeohelenistas* de Jerusalén se mantuvieron siempre en comunión con Pedro y los restantes *cristianos palestinos,* estando al mismo tiempo vinculados con los *paganocristianos posteriores.*

Actualmente, esta visión de la dualidad eclesial se encuentra en gran medida superada. Sin duda, hubo al principio diferentes grupos de cristianos y la iglesia aparecía entonces rica, variada, multiforme. Pero, al mismo tiempo, descubrimos que la alternativa antes marcada entre iglesia palestina y helenista carece de sentido. Las fronteras entre judaísmo y helenismo deben matizarse con mucho más cuidado. Además, la visión de Jesús como divi-

no no es un dato tardío, que los cristianos aceptaron por teoría; fue elemento original del evangelio, desde el momento de la pascua.

PROFUNDIZACION: ROMA EN EL COMIENZO DE LA IGLESIA

Lucas ha tenido un interés particular por Roma, símbolo del imperio, centro en que se debe arraigar el evangelio, para extenderse desde allí hacia los confines de la tierra (cf. Hch 1, 8). Roma sigue siendo todavía un punto de referencia importante en la vida cristiana. Por eso esbozaremos su función en el libro de los Hechos:

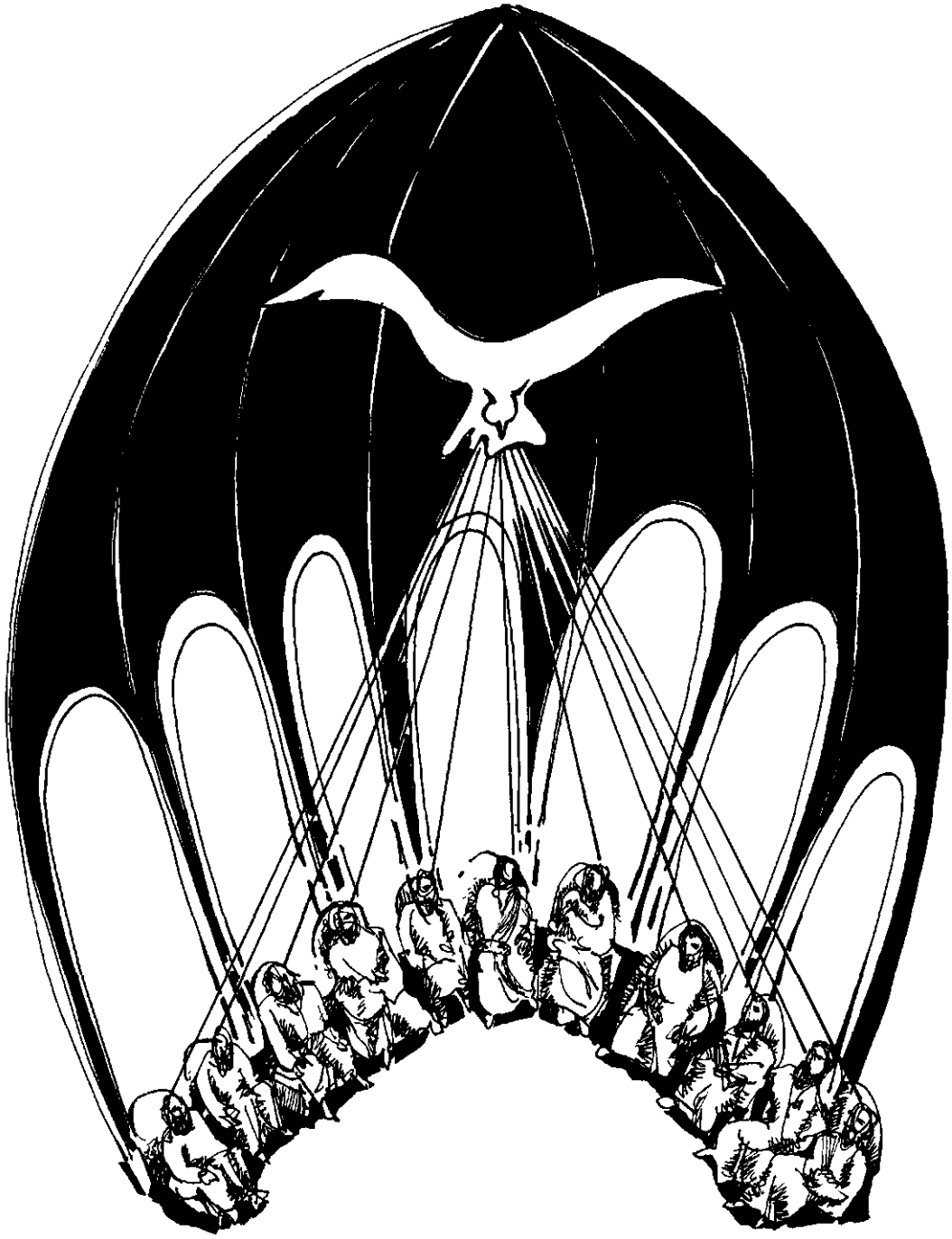
- *Roma no es aún símbolo de unidad eclesial,* como si la imagen del imperio unificado en torno a su ciudad pudiera aplicarse a los cristianos. La iglesia no es Roma convertida. Lo que unifica a los diversos pueblos de la tierra no es una ciudad imperial, sino el poder de la palabra, abierta de Jerusalén hacia las naciones de la tierra (cf. Hch 2, 1-13).

- *Históricamente, la unidad se construye pasando por Roma,* que era entonces el eje político-social de los pueblos. Por eso, Pablo se dirige a Roma para predicar el evangelio desde el centro mismo del imperio, en un camino que debe dirigirle a los «confines de la tierra» (cf. Hch 1, 8).

- *Finalmente, Pablo permanece en Roma como encadenado* (Hch 28). Como ciudadano del imperio, ha apelado a Roma (Hch 25, 10-12) y a Roma le conducen en un viaje guiado por la fuerza del Espíritu (cf. Hch 27). Pero llega y permanece encadenado: en el mismo centro del poder, en el imperio de este mundo, la iglesia de Jesús sigue amenazada, cautiva, condenada; desde allí puede anunciar, sin embargo, la palabra (cf. Hch 28, 17-31).

APLICACION: PENTECOSTES, FIESTA JUDIA Y CRISTIANA

Del tema aquí tratado surgen algunas preguntas: ¿Fue necesario un pentecostés cristiano, por encima del viejo pentecostés judío? ¿Debe mantenerse



la experiencia pentecostal en una iglesia donde parecen imponerse las urgencias de liberación?

- *El pentecostés judío,* apoyado en la experiencia de Ex 19-20.32-34, sigue teniendo fuerza incalculable, pero se halla contenido dentro de la ley israelita, en el contexto de la vieja generación abrahámica, ligada al signo de la *estrella:* «Así de numerosa será tu descendencia...» (Gn 15, 5).

- *El pentecostés cristiano* rompe la vieja ruptura entre los pueblos. Por eso nos abre desde Cristo hacia el amor universal que es la fuerza mesiánica del mundo. En esta perspectiva de universalidad, pentecostés significa transparencia y diálogo entre los hombres, partiendo del Espíritu de Cristo.

- *Pero también el pentecostés cristiano puede interpretarse de formas algo diferentes.* Los que acentúan el aspecto *carismático,* destacan la experiencia intimista, más extática. Pienso que esa postura, conservando muchos valores, corre el riesgo de volverse reductora si no tiene en cuenta la urgencia universal y misionera del primer pentecostés cristiano. En línea de *liberación,* hay que acentuar el misterio del Espíritu como principio de libertad (cf. 2 Cor 3, 17) y fundamento de transformación-justicia entre los hombres.

LECTURAS

- *Plano hermenéutico,* sentido de la iglesia dentro de la historia:

  O. Cullmann, *Cristo y el tiempo.* Estela, Barcelona 1967.
  H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas.* FAX, Madrid 1974.
  R. Bultmann, *Historia y escatología.* Studium, Madrid 1974.
  X. Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de Bultmann y Cullmann.* Casa de la Biblia, Madrid 1972.

- *Plano exegético.* Además de comentarios a Hch (Bruce, Conzelmann, Haenchen, Marshall, Roloff), cf.

  F. Dupont, *Studi sugli Atti degli Apostoli,* I-II. Paoline, Torino 1975-1978.
  J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos: Hch 13-28.* Cristiandad, Madrid 1983.
  U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5). Neukirchen 1974.

- *Plano histórico.* Sobre el cristianismo primitivo y sus grupos:

  W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913). Vandenhoeck, Göttingen 1967.
  R. E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron.* DDB, Bilbao 1987.
  R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome. NT cradles of Catholic Christianity.* Chapman, London 1983.
  M. Goguel, *La naissance du Christianisme.* Payot, Paris 1955.
  M. Hengel, *Between Jesus and Paul.* SCM, London 1983.
  G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería.* DDB, Bilbao 1987.

24

Presencia de Pedro
La iglesia de Mateo

INTRODUCCION

La gran cúpula del Vaticano lleva la inscripción: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia» (Mt 16, 18). Sobre la confesión y sepulcro del primer apóstol viene a sustentarse la comunidad de los cristianos. En esta perspectiva, recordamos una visión representativa, aunque simplista, de las actuales divisiones eclesiales:

- *Los católicos se apoyan en Pedro:* «Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que atares en la tierra...» (Mt 16, 18-19). Pedro es, según esto, el juez comunitario, el maestro que define las cuestiones eclesiales con la misma autoridad del Cristo de los cielos. En esta perspectiva, la iglesia ha destacado dos notas esenciales: *jerarquía,* reflejada en la presencia de Pedro y sus sucesores; *ley,* que esa misma jerarquía define y garantiza.

- *Los protestantes, en nombre de la libertad de Pablo,* han protestado en contra de una iglesia concebida de forma autoritaria. Así reasumen la experiencia de Lutero. Según ellos, *la fe* proviene de una revelación personal del Hijo de Dios que se manifiesta desde el cielo (cf. Gál 1, 11-16); lógicamente, la experiencia de los fieles no depende de Pedro, aunque se mantengan en comunión con él (cf. Gál 1, 17-23; 2, 1-10). Por eso, si las nuevas jerarquías (cristianas) quieren sujetar el evangelio a leyes viejas (judías), los auténticos creyentes como Pablo deben *protestar* y separarse para conservar la *libertad* cristiana (cf. Gál 2, 11-14).

- *Los ortodoxos, en la línea de antiguas tradiciones eclesiales,* no han querido aceptar el centralismo de los papas que, a su juicio, han edificado una iglesia demasiado jerárquica y petrina. Ciertamente, ellos aceptan la palabra de Mt 16, 16-19, aunque se sientan más seguros sobre el testimonio de Juan cuando destaca la comunidad de amor que ha de vivirse entre fieles e iglesias. Reconocen la función de Pedro, en la línea de Jn 21, 15-19, pero añaden que esa misma función ha de extenderse a todos los obispos, y de un modo particular añaden que es urgente conservar la «libertad del discípulo amado» como centro de la iglesia que nace de la cruz de Jesucristo (cf. Jn 19, 25-27).

Ya hemos dicho que esta división resulta demasiado unilateral y simplista, como iremos señalando en los temas que siguen. Ahora tratamos de eso que podríamos llamar la «iglesia de Pedro», tal como ha sido transmitida por el evangelio de Mateo.

EXPOSICION

El evangelio de Mt conserva con gran fuerza el recuerdo de los primeros tiempos de la iglesia,

cuando los cristianos vivían todavía al interior del judaísmo. Ciertamente, aquel momento ha terminado. Ahora la iglesia se levanta como nuevo edificio de Jesús, con su propia ley y su misión, hacia los pueblos. Pero las señales de esa ruptura y de esa búsqueda, a partir del judaísmo, se conservan a lo largo de todo el evangelio.

Estamos hacia el año 80 d. C. Los romanos han ahogado a sangre y fuego el alzamiento nacional judío, y así han muerto para siempre algunas tendencias judías importantes: saduceos, esenios, celotas, profetas apocalípticos (cf. tema 16). Sólo quedan, como testigos de la historia israelita, los doctores fariseos que se sientan en las ruinas de la tierra y toman en su espalda la tarea de salvar y conducir al viejo pueblo. Por eso codifican sus antiguas tradiciones (en la Misná), insisten en la ley y van trazando los caminos de ese judaísmo rabínico fijado después en el Talmud y que resiste por los siglos.

Pues bien, en esos últimos años, una comunidad cristiana que ha recorrido el camino de seguimiento de Jesús y de fidelidad mesiánica en comunión con el conjunto del judaísmo se siente rechazada por el resto de su pueblo: no pueden seguir siendo judíos si quieren ser cristianos; no pueden apoyarse al mismo tiempo en ley y Cristo. La razón de esa ruptura ha de buscarse en ambas partes: por salvar su propia identidad tras la caída, *el judaísmo* tiende a cerrarse, rechazando como peligrosos a los grupos entusiastas y mesiánicos; en forma convergente, *los cristianos*, por fidelidad a su Señor Jesús, han de romper con el conjunto israelita cada vez más cerrado en su ley nacionalista.

Ese proceso de ruptura, que probablemente se ha venido a realizar en Galilea y la diáspora de Siria (Antioquía), ha sido quizá largo y es doloroso. Ciertamente se halla consumado tras el año 80 y es entonces cuando un redactor desconocido, que la tradición posterior llama Mateo, ha escrito su evangelio. No lo ha escrito desde cero, sobre un papel vacío. Ha recogido las antiguas tradiciones de su iglesia, las palabras de Jesús que se han venido transmitiendo en los diversos grupos de creyentes más o menos legalistas (projudíos); ha tomado también los documentos que circulan ya en otras iglesias (Mc, el Q); con eso y con su propia visión y la

experiencia de su grupo ha escrito un libro nuevo sobre el origen, mensaje y presencia de Jesús entre los hombres.

Lógicamente, ese libro es una especie de corte sobre el tronco de la historia: conserva en sus anillos las señales, las heridas y las huellas del pasado. Pero, al mismo tiempo, es documento nuevo, resultante del proceso y signo de la propia identidad de un grupo de cristianos, (de una iglesia) que se siente fundada por Jesús y sostenida por Pedro en un camino de fidelidad al evangelio. Desde esta perspectiva ha de entenderse su palabra clara:

> Pedro le dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Jesús entonces respondió y le dijo: Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo: tú eres Pedro (= piedra) y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y las puertas del infierno no podrán vencerla. Yo te daré las llaves del reino de los cielos. Y lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo (Mt 16, 16-18).

Estas palabras encierran una gran riqueza significativa y pueden entenderse en diversos niveles. Parece seguro que en el fondo de ellas se transmite un recuerdo de la historia: Pedro ha confesado el mesianismo de Jesús. Jesús le ha respondido cambiándole de nombre y bautizándolo por siempre como «Cefas» (cf. Jn 1, 42; 1 Cor 1, 12; 3, 29; 9, 5; 15, 5; Gál 1, 18; 2, 9.11.14), esto es, Pedro, piedra o roca en que construye el mismo Cristo. Sólo como resultado de una iniciativa de Jesús, coherente con la fundación del grupo de los doce (cf. Mt 19, 28), puede comprenderse el nuevo nombre de Simón, hijo de Jonás.

Situadas en clave pospascual, las palabras de Jesús, lo mismo que el conjunto de la escena, han de entenderse además como recuerdo de la acción mesiánica de Pedro en el comienzo de la iglesia. Ese recuerdo ha sido conservado en diferentes formas: como *palabra fundante de la fe,* cuando se indica que Jesús «se apareció a Cefas» (1 Cor 15, 3-5); como himno pascual de la comunidad que canta «resucitó el Señor y se apareció a Simón» (Lc 24, 34). Este es el recuerdo que pervive en las palabras de Jesús que dice a Pedro: «He rogado por ti, a fin de que tu

fe no decline (se apague); pero tú, convertido, fortalece a tus hermanos» (cf. Lc 22, 32). Esta ha sido la función de Pedro en el comienzo de la iglesia: es el primer testigo (oficial, fundante) de Jesús en la comunidad, porque le ha visto y ha creído en el misterio de su pascua. Es el primer apóstol, pues convierte a sus hermanos, convocando nuevamente al grupo de los doce que, unidos, recibieron también al Señor resucitado (cf. Mc 16, 17; Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23; 21, 15-17).

Sin embargo, vistas ya a la luz de todo el evangelio, estas palabras deben entenderse como una *confesión de fe,* un resumen de aquello que antes fue misión de Pedro y ahora es signo de la propia identidad de los creyentes. *Pedro* nos ofrece su propia confesión de fe, que ya no se sitúa en un nivel de ambigüedad mesiánica (cf. Mc 8, 29-33): *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.* Es una fe que ha desbordado el plano de la carne y de la sangre en que se sigue situando el judaísmo, como añade con toda claridad el mismo texto. Sobre el plano viejo, donde rigen todavía los principios de este mundo, se desvela de manera ya definitiva el mismo Padre de Jesús que actúa desde el cielo, revelando la verdad completa. De manera sorprendente, ese pasaje viene a situarnos en la línea de Rom 1, 3-4: sobre el mesías, hijo de David *según la carne,* viene a situarse por la pascua el verdadero Jesús, Hijo de Dios, *en ámbito de Espíritu.*

Sobre este fondo ha de entenderse *la misión de Pedro:* va llevando a los cristianos desde el plano intrajudío (del mesías de Israel) al plano universal de salvación donde Jesús viene a mostrarse como el Hijo de Dios vivo. Lógicamente, las señales de identidad israelita van quedando en un segundo plano (nivel de carne y sangre). Sin duda alguna, aquel nivel es importante: es carne y sangre del pueblo mesiánico; son las tradiciones de la ley que quieren conservarse para siempre. Pues bien, rompiendo ese nivel de carne-sangre, Pedro ha edificado sobre el mismo fundamento de su fe y su confesión un grupo nuevo, una ekklesia escatológica, centrada en Jesús, Hijo de Dios, revelación del Padre. En ese camino de surgimiento eclesial, que muchas veces ha debido presentarse como duro, problemático, sangrante (cf. Hch 1-12), Mateo ha confiado en la misión de Pedro como nuevo y verdadero escriba

del reino de los cielos (cf. Mt 13, 52), que decide aquello que resulta firme y verdadero.

En otro plano, estas palabras son un signo de *la propia identidad petrina de la iglesia*. En un contexto diferente, asediado por grupos que se excluyen y disputan, Pablo dice que la iglesia no es de Pedro ni de Pablo ni de Apolo, sino sólo de Dios en Jesucristo (cf. 1 Cor 3, 1-9). Pues bien, la iglesia de Mateo busca el signo de su propia identidad pascual. No combate a Pablo ni a otros grupos, pero afirma que al origen de su confesión cristiana se halla Pedro. Por eso destaca de manera decisiva su función como cimiento de la iglesia.

Esta identidad petrina de la iglesia de Mateo implica un acto de fe muy profundo. Estamos hacia el año 80, en una iglesia de Galilea-Siria (quizá Antioquía). Pedro ha cumplido hace tiempo su misión pascual (hacia los años 30) y su tarea pacificadora en el conjunto de la iglesia (cf. Hch 10-12.15; Gál 2). Pablo ha salido a misionar. Pedro se ha establecido probablemente en Antioquía, edificando allí una iglesia que se abre desde el judaísmo hasta la fe plena en el Cristo, Hijo de Dios; más tarde parece que misiona en Roma.

Sobre ese Pedro ha confiado Mateo. Por eso, cuando piden su señal de identidad, responde señalando a Pedro, a su función de roca, escriba autorizado (ata y desata): Pedro mismo ha desatado a la iglesia de las cuerdas de la ley, abriendo una misión universal donde se inscribe el mismo Pablo. Pedro es quien ha atado la vida de la iglesia en el camino de la entrega de Jesús hasta la muerte, en la nueva ley del reino. Por eso, su función y su figura permanecen para siempre. En esta perspectiva, esbozaremos tres aspectos de la iglesia de Mateo:

- *nueva ley:* signo de Dios y exigencia de actuación de los hombres;
- *misión:* como apertura universal a los pueblos;
- *permanencia eclesial:* como su universalidad sincrónica.

1. Cristo, la ley nueva

Conserva el evangelio una palabra que parece responder a la postura de los judeocristianos más intransigentes: «No penséis que he venido a destruir la ley o los profetas; no he venido a destruir, sino a cumplirlos. En verdad, en verdad os digo: mientras no desaparezca cielo y tierra, no desaparecerá una jota ni una tilde de la ley, hasta que todo se realice...» (Mt 5, 17-19). Ciertamente, estas palabras se pudieran entender de otra manera, pero su sentido original parece claro: hay cristianos de origen judío que exigen el cumplimiento de toda la ley para los fieles.

La iglesia que habla así continuaba apareciendo como secta intrajudía, ligada a la circuncisión y a las ceremonias más pequeñas de ley. Ella debe cumplir toda la ley de los rabinos (cf. Mt 23, 3), manteniendo así el mensaje de Jesús al interior del judaísmo (cf. Mt 10, 5; 15, 12). La ley se toma así como absoluta; absoluto es igualmente el pueblo de Israel con sus valores y esperanzas nacionales. Pues bien, sobre esa perspectiva se sitúa ahora el poder de Pedro: puede «atar y desatar» (Mt 16, 19), de una manera que no tiene ya limitaciones, por encima de la clausura israelita.

El poder de Pedro se ha venido a presentar así como una instancia por encima de la misma ley judía. Mt 5, 19 nos decía que no existe autoridad sobre esa ley, mientras el mundo siga siendo mundo. Pues bien, en contra de eso, Mt 16, 18 ha concedido a Pedro autoridad suprema: ata y desata ya sin cortapisas. Pedro ha realizado una «ruptura de nivel», supera el plano de la carne y de la sangre de la tierra. Quizá pudiéramos decir que el viejo mundo ha terminado, o que la ley se ha cumplido totalmente desde Cristo (cf. Mt 5, 17-18.20). Lo cierto es que en la pascua de Jesús, abierta a la palabra de Dios Padre, emerge Pedro con autoridad sobre la ley y con las llaves que abren y cierran, atan y desatan.

Su manera de atar y desatar parece clara. Lo que Pedro ha realizado es lo que implica el conjunto de Mateo al presentarnos la nueva ley del reino. De esta forma, el evangelio viene a desvelarse como gracia que desborda las fronteras de Israel y hace posible un tipo más profundo de unidad interhuma-

na, fundada en el perdón, la ayuda a los pequeños, la renuncia al poder, la vida compartida. Así lo presuponen los textos principales que citamos:

- *Antítesis* del sermón de la montaña (5, 21-48). Lo que en Israel aparecía como «ley del pueblo», para proteger la identidad judía, viene a presentarse ahora como ley universal, o mejor «superación de toda ley», en ámbito de gracia. Así se entiende el perdón al enemigo, la renuncia a la venganza, la pureza de intenciones y la fidelidad total (aun interior) entre personas.

- *El servicio mesiánico* de Mt 25, 31-46. Acaban las antiguas divisiones y queda sencillamente el hombre como signo de Dios sobre la tierra. Presencia peculiar de Dios (y su mesías) son los pequeños de la historia, los pobres, exiliados, enfermos, cautivos. Por eso, ya no existe más principio de moral que la exigencia de ayudarles.

- *Bienaventuranzas* de Mt 5, 3-12. Ellas proclaman la felicidad de Dios para los pobres de la tierra y para aquellos que son misericordiosos, es decir, les ayudan y les sirven sobre el mundo.

Estos son, a mi entender, los elementos principales de la nueva ley de Cristo que ha quebrado y superado desde dentro los esquemas de la antigua ley judía. Por eso, presentando a Pedro con las llaves, como garantía de este renacer cristiano, el evangelio ha interpretado su misión como misión de libertad que todos debemos acoger agradecidos.

2. Cristo, la misión universal

En el nivel intrajudío del principio no se puede hablar de una misión para los pueblos. Los creyentes no querían más que un cambio israelita (cf. Mt 10, 5; 15, 24). Sin embargo, en ese mismo cambio se anunciaba ya una línea de apertura: los creyentes son como una luz abierta al cosmos, son ciudad que está elevada sobre el monte y sirve de atractivo para todos los hombres de la tierra (cf. Mt 5, 13-16).

En un momento determinado, la barrera divisoria quiebra: los cristianos no se encuentran sometidos a la ley judía estricta y pueden anunciar el

evangelio hacia las gentes, antes de que llegue el día del banquete (cf. Mt 8, 11-12). Esto es lo que, además de otros pasajes quizá menos transparentes como Mt 24, 3-14, ha resaltado el testamento final del evangelio, en Mt 28, 16-20. Significativamente, en ese contexto (quizá en contra de Mc 16, 7) la misión ya no aparece como dato peculiar de Pedro: *Pedro* es garantía de la nueva libertad del evangelio (Mt 16, 16-19), pero la misión han de asumirla y realizarla *todos los discípulos* (cf. Mt 10; 28, 16-20). Precisemos los datos y perspectiva:

- *El discurso misionero de Mt 10* contiene elementos muy antiguos, ligados a la praxis de Jesús y a los profetas ambulantes que siguieron su camino, de dos en dos, sin bienes ni seguridades. Posiblemente, el tiempo de aquellos profetas ha pasado, cuando escribe Mt, pero permanecen como ejemplo misionero. Ellos venían a quedarse, sin poder ni fortuna, en manos de las gentes; no suscitan un debate de teoría, no se imponen con métodos de fuerza o de dinero. Simplemente quedan, como testigos del amor, en manos de los poderes de la tierra. Por eso, el misionero es, por un lado, un *hombre de gran autoridad:* tiene la palabra de Jesús y anuncia la llegada de su reino. Pero, al mismo tiempo, *es hombre desamparado:* no dispone de dinero ni de coberturas sociales o ideológicas; así sufre el rechazo de los poderes de la tierra (cf. Mt 10, 5-25).

- *El testamento de Mt 28, 16-20* está probablemente formulado (recreado) por Mateo. Al final de todos los caminos, quedan los once apóstoles o enviados de Jesús (cf. Mt 10, 2.5), que aparecen simplemente como *mathetai* o discípulos (Mt 28, 16). Esta palabra es importante porque, al enviarles, se les dice que «discipulicen» (que introduzcan en el discipulado) a todos los pueblos de la tierra (Mt 28, 19). No van para enseñar o predicar, no anuncian teorías. Van llevando su propia novedad comunitaria, como iglesia de discípulos, unidos desde el Cristo, donde sólo el amor triunfa y ya no existen padres, ni doctores, ni señores al uso de la tierra (cf. Mt 23, 8-12). Van llevando su unidad fundada en el perdón, donde no existe ya poder impositivo e importantes son los más pequeños (Mt 18; 20).

Pues bien, Pedro ha realizado su misión como garante de la libertad original que entraña el evangelio. Pero, al extenderse la iglesia en forma misio-

nera, ya no es Pedro (individual) quien misiona. Esta labor han de cumplirla todos los discípulos, haciendo que su nueva comunión (discipulado) sea espacio de amor y libertad para los hombres. De esa forma, se reasume la palabra clave de la profecía israelita: la iglesia de Jesús es ciudad edificada sobre el monte, atrayendo así a los hombres (Mt 5, 13-16).

3. Cristo, la iglesia para siempre

Mt 5, 18 suponía que «la ley ha de durar hasta que acabe el mundo». Pero los cristianos de Mateo saben que esa permanencia sólo es propia de la iglesia de Jesús, fundada en Pedro, «porque no la vencerán las puertas del infierno» (Mt 16, 18). En esta perspectiva se sitúan también otras palabras como aquélla en que Jesús dice a los suyos: «Estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del cosmos» (Mt 28, 20); o aquella en que asegura que debe predicarse el evangelio a toda la «oecumene» antes de que llegue el fin del mundo (Mt 24, 14). Pues bien, esa certeza ha de entenderse desde el fondo del servicio y muerte que proclama el evangelio:

- *La iglesia es, por un lado, realidad escatológica.* Ella es presencia de Jesús, comunidad donde se expresa y actualiza su llamada salvadora. Por eso, ella se debe «defender», porque defiende los derechos de los pobres y pequeños que han buscado su refugio y plenitud en ella. En esta línea se sitúan nuevamente las palabras de «atar y desatar»: si un hombre quiebra la gracia de la iglesia y se introduce en su tejido para dominar a los demás, destruyendo así el camino de Jesús, hay que decirle que está fuera, que se excluye de la comunión de los cristianos. Si alguien quiere valerse de la iglesia y dentro de ella escandaliza (o destruye a los pequeños, simples, pobres), se destruye a sí mismo y «sería mejor que se atara una piedra de molino al cuello y se echara al fondo del mar» (cf. 18, 6).

- *Según eso, la iglesia es realidad que siempre muere.* No pretende asegurar su institución, sino ofrecer lugar de salvación a los pequeños y a los pobres de la tierra. No quiere desplegarse como un grupo cerrado y apegado a sus derechos; quiere caminar para que

llegue el reino, esto es, el hombre nuevo de Mt 25, 31-46. En este aspecto, como mensajera del reino, ella será siempre precursora. Si en un momento determinado renunciara a ese carácter, si absolutizara su propia situación o privilegios, negándose a morir por el conjunto de los hombres, habría abandonado el camino de Jesús, convirtiéndose en diabólica (cf. Mt 4, 1-11).

Algunos judíos afirman que la iglesia abandonó el judaísmo nacional por pensar que era cerrado, pero luego ella se hizo más nacionalista, intransigente, intramundana. No podemos discutir esa valoración, pero sostenemos que la iglesia de Jesús aparece sólo como verdadera allí donde, ofreciendo espacio de amor y libertad, de oración y esperanza a los pequeños de la tierra, está dispuesta a entregarse sin cesar (esto es, morir) para que surja el reino de lo humano (el hijo de hombre). No realiza su misión para quedarse y dominar sobre la tierra; actúa en la esperanza de que llegue el hombre verdadero (hijo de hombre), para morir cuando se cumpla la resurrección universal.

ILUSTRACION: GEOGRAFIA SAGRADA EN MATEO

Al situarse ante la historia de Israel, Mateo ofrece una especie de pequeña geografía sagrada que ahora precisamos brevemente:

- *Lugares de la profecía.* Dejando a un lado el desierto (Mt 3, 1-2; 4, 2) son:
  - *Belén:* donde se cumple la profecía davídica y empieza un camino que se abre hacia las gentes (2, 6s).
  - *Egipto:* lugar del exilio y la nueva llamada redentora (2, 15).
  - *Nazaret y Galilea:* comienzo de la obra mesiánica del Cristo, como tierras de oscuridad y muerte que quedan transformadas (4, 12-16).

- *Lugares de la crisis.* Están centrados en Jerusalén y el templo, donde Jesús viene a culminar su obra mesiánica (21, 1-17) y ha sido rechazado. La visión judía de Jerusalén como «ciudad del gran rey» (5, 35)

ha sido superada en esta nueva perspectiva: Jesús llora ritualmente sobre las ruinas de la ciudad sagrada y anuncia que su casa (templo) quedará desierta (cf. 23, 37-38).

• *Lugar del nuevo comienzo: montaña de Galilea.* Mateo no ha desarrollado la experiencia pascual desde Jerusalén, como hace Lucas. Jerusalén ha quedado desierta, con la tumba vacía de Jesús y el ángel del Señor que anuncia su pascua a las mujeres... diciéndoles que vayan a Galilea. Es allí donde viene a realizarse la «gran teofanía» fundante de la historia, el nuevo Sinaí de los cristianos: el mismo Jesús resucitado (como Emmanuel, Dios con nosotros, cf. 1, 23) establece sobre el mundo el nuevo pueblo misionero, la iglesia universal (cf. Mt 28, 16-20).

PROFUNDIZACION: ESTRUCTURA DE MATEO

Mt puede estructurarse de diversas formas. Una división muy conocida es la que ha visto su libro como *nuevo pentateuco*, con cinco grandes sermones de Jesús que pueden ordenarse en inclusión (como gran quiasmo):

a) Sermón de la montaña (Mt 5-7): presenta la nueva ley de Cristo, como llamada dirigida a Israel y hacia el conjunto de los hombres.

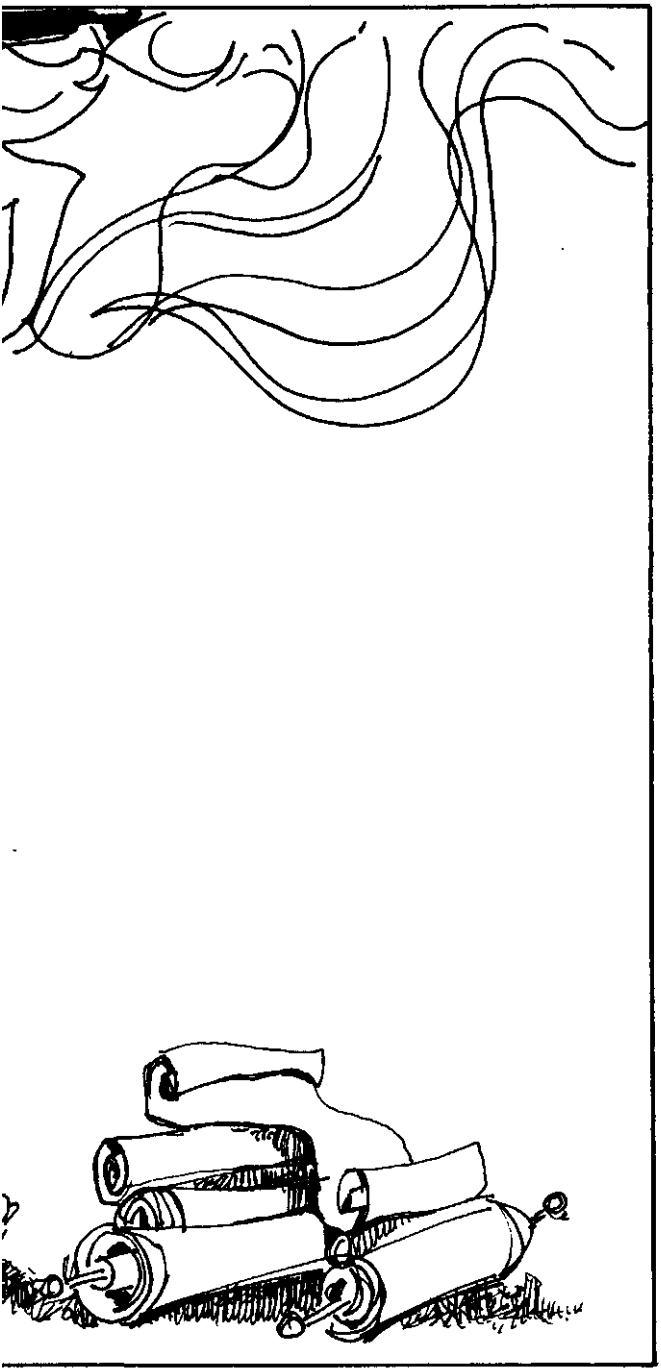
b) Sermón misionero (Mt 10): contiene las palabras del envío de Jesús, haciendo a sus discípulos mensajeros del reino sobre el mundo.

c) Sermón del reino (Mt 13): anuncio del reino y salvación en forma de parábolas, abierta a todos los hombres.

b') Sermón eclesial (Mt 18): la ley fundamental de la iglesia, centrada en la exigencia de ayudar a los pequeños y perdonar siempre.

a') Sermón escatológico (Mt 23-25): reasume el tema de las bienaventuranzas y sitúa a los hombres ante el juicio final de la historia.

A partir de este esquema, se podría decir que Mt ha centrado su evangelio en el *anuncio del reino* (c: sermón de parábolas). Al servicio de ese reino está la *iglesia*, llamada a la misión (b), centrada en la exigencia del perdón y ayuda mutua (b'). La iglesia,



en fin, está llamada a *proclamar la gran palabra* que es anuncio salvador (a) y sentido del juicio (a').

APLICACION: MATEO CATEQUISTA

Mateo ha elaborado su evangelio en perspectiva eclesial. Por eso, varios de sus textos constituyen verdaderas catequesis, ordenadas de una forma programada, para los creyentes que han seguido el camino de Jesús. Veamos cuatro ejemplos:

- *Bienaventuranzas* (Mt 5, 3-12). Ya no son anuncio salvador de Cristo como en Lc 6, 20-21. Son palabra de exigencia para los cristianos, programa de vida que comienza por el desprendimiento material y culmina en la persecución.

- *Padrenuestro* (Mt 6, 9-13). Mateo lo introduce dentro de su gran catequesis sobre el comportamiento del hombre consigo mismo (ayuno), con Dios (oración) y con el prójimo (limosna) (cf. Mt 6, 1-18). Incluye sobre Lc 11, 2-4, una fórmula litúrgica (Padre *nuestro, que estás...*) y una petición nueva, de tipo cristológico (*hágase...* cf. Mt 26, 42), que dan ritmo septenario y solemnidad eclesial a la plegaria.

- *Ley eclesial* (Mt 18). Reasumiendo materiales de diversa procedencia, Mt ha elaborado una especie de ley fundamental centrada en la ayuda a los pequeños y el perdón de los hermanos. Los poderes primordiales de Pedro, como fundamento de la iglesia, con su autoridad para atar y desatar (Mt 16, 16-18), han pasado ahora al conjunto de la iglesia que posee autoridad de Dios sobre la tierra (cf. Mt 18, 18-20).

- *Norma del juicio* (Mt 25, 31-46). Entre la pascua de Jesús y su futura parusía se abre el tiempo de fidelidad y mensaje de la iglesia. En este tiempo, es necesario mantener la fe (cf. Mt 25, 1-13), sabiendo que no puede adelantarse el juicio y que nosotros no podemos separar el trigo y la cizaña (cf. Mt 13, 24-30.36-43). Este es el tiempo de la gracia y la debilidad del Cristo, hijo del hombre: asiste a los pequeños y espera que nosotros le ayudemos ayudándoles a ellos. Ven-

drá, en fin, el tiempo de la gloria, con la manifestación del hijo de hombre, que es el mismo Jesús en cuanto asume en su reinado a los que fueron pobres y también a aquellos que ayudaron a los pobres.

LECTURAS

Además de comentarios a Mt (Lagrange, Gaechter, Gomá, Schweizer, Meier) sobre los temas aquí tratados:

- *Trasfondo histórico de Mt*

R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome.* Chapman, London 1983.
W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount.* Cambridge UP, 1966.
M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew.* SPCK, London 1974.
E. Schweizer y A. Díez Macho, *La iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto.* Sígueme, Salamanca 1974.

- *Figura y función de Pedro*

R. E. Brown (ed.), *Peter in the NT.* Paulist, New York 1973.
O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Marty.* SCM, London 1962.
A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo.* Pax, Roma 1963.

- *Iglesia en Mt, su fondo teológico*

R. Aguirre, *Exégesis de Mt 27, 61b-63.* Eset, Vitoria 1980.
H. Frankemölle, *Yahwebund und Kirche Christi* (NA 10). Münster 1974.
J. P. Meier, *Law and history in Matthew's Gospel* (AnBib 71). Roma 1976.
X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46).* Sígueme, Salamanca 1984.
W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo.* FAX, Madrid 1974.

25

Universal y libre
La iglesia de Pablo

INTRODUCCION

Apasionado, genialmente creador, Pablo ha resaltado la raíz original del cristianismo, su apertura universal, su gracia. Por eso, la iglesia posterior le llama el apóstol por antonomasia. Los historiadores de carácter hegeliano han destacado su fuerte novedad, al enfrentarle con Pedro, que sería más judío y legalista. Sólo el cristianismo protestante del XVI habría redescubierto al auténtico Pablo, rechazando así a la iglesia romana, demasiado centrada en tradición, ley y jerarquía. Ciertamente, esta postura, aunque contiene elementos positivos, peca por ingenua. Pablo ha cumplido una función de libertad abierta, apasionada; pero la realiza en comunión de fe y amor con el resto de la iglesia, fundada en Jerusalén y representada por Pedro.

Recordemos algunos datos. Reunida en torno a *los doce*, representantes del nuevo Israel escatológico, la iglesia ha nacido y se mantiene como grupo de renovación intrajudío. Los llamados helenistas, centrados en *los siete*, penetran con vigor hasta la entraña de la pascua y descubren que el evangelio se halla abierto a todos, por encima de las vallas de la ley y el templo. Por eso empiezan a extender la voz de Cristo y su presencia salvadora más allá del judaísmo estricto, en Samaría, entre las gentes (cf. Hch 6-8).

En este tiempo, hacia el 33 d. C., hallamos a Pablo en Jerusalén. Proviene de la diáspora de Tarso, de Cilicia, y tiene rasgos helenistas, pero al mismo tiempo es un judío de tendencia estricta, un fariseo. Quizá ha venido a frecuentar la escuela del rabino Gamaliel, llegando a ser maestro de la ley, como supone Hch 22, 3. Lo cierto es que se cruza en su camino con los nuevos seguidores de Jesús, los helenistas que rechazan de algún modo ley y templo y que veneran (¡divinizan!) a un vulgar crucificado.

Ignoramos si ya Pedro respaldaba a los helenistas, aunque es muy probable que lo hiciera, porque compartía con ellos la experiencia fontal de la mesianidad de Jesús crucificado. Tampoco sabemos si los helenistas habían extendido su misión a los paganos, aunque eso parezca verosímil (cf. Hch 11, 19-20). Lo cierto es que Pablo, tocado en lo más hondo de su fibra judía y legalista, queda herido por esa deserción de los cristianos que abandonan la gloria de Israel para centrar su culto y su esperanza en un crucificado. Todo nos permite suponer que esa «herida» de Pablo desempeña un papel muy importante, puesto que parece luego reasumida, en forma inversa, en su visión del evangelio:

> Cristo se ha hecho por nosotros maldición, pues está escrito: maldito todo aquel que cuelga de un madero (Gál 3, 13; cf. Dt 21, 23).

Esta experiencia, dolorosamente vivida, de la maldición del crucificado está en la base del camino de Pablo. Sabe que los fieles de Jesús han roto el judaísmo, su principio de unidad centrada en ley, promesas y pueblo. Por eso se pone al servicio de los sectores más intransigentes de Israel para perseguir legalmente a los cristianos como «apóstatas» que blasfeman contra Dios y quiebran la unidad del pueblo. Esta persecución se podía realizar no sólo en Judá y Jerusalén, sino también en otras ciudades del imperio, porque los judíos gozaban de una extensa autonomía religiosa y regulaban ellos mismos sus problemas, aun con métodos externos de violencia.

Pablo, visceralmente judío, intransigente en la defensa de su pueblo, actúa con violencia para acallar a los discípulos del crucificado. Eso significa que los creyentes de Jesús le han influido, es decir, le han dolido e impactado. Lleva dentro la intransigencia y con ella camina hacia Damasco, para actuar con decisión y reprimir, si es necesario, a los cristianos de la sinagoga. Su propia represión estalla cerca de la meta: el libro de los Hechos dice que el mismo Hijo de Dios sale a su encuentro, cegándolo, cambiándolo y llevándolo a la iglesia donde viene a renacer con los cristianos (cf. Hch 9, 1-19; 22, 6-16; 26, 12-18).

EXPOSICION

Pablo ha señalado el día de su encuentro con Jesús como la fecha de su nuevo nacimiento. Ciertamente, aún no sabía lo que significaba ese Jesús como principio salvador para los hombres. No le conocía por dentro, en actitud de amor agradecido. Pero sabía suficiente para perseguirle, persiguiendo a sus discípulos. El Cristo de la cruz quebraba su gran seguridad judía, como indicará más tarde:

> Si alguien juzga que puede confiar en la carne, yo más: circuncidado el octavo día, israelita de nacimiento, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos y, en la forma de entender la ley, un fariseo. Por lo que toca al celo por mi pueblo, fui perseguidor de la iglesia. Por lo que toca a la justicia de la ley, era intachable. Pero todo cuanto era para mí ganancia, lo tuve como pérdida por Cristo. Es más, yo juzgo que

todo es una pérdida al lado del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor... (Flp 3, 4-8).

Como vimos al hablar de Pedro (cf. Mt 16, 17), Pablo ha descubierto que Israel se mueve en un nivel de carne. Todo lo anterior (pureza ritual, circuncisión, legalismo) se le muestra ahora superado: era un tipo de orgullo nacional que se ha vestido de colores religiosos y que se mantiene por violencia. Pablo nunca dice que fue malo. No ha tenido problemas de carácter moral, remordimientos, angustias interiores, pues Rom 7 debe interpretarse de otra forma, como una expresión de lucha interna que acompaña a los creyentes convertidos.

Pablo se juzgaba bueno, era intachable en la observancia de la ley (cf. Flp 3, 6). Igual que sus hermanos, judíos posteriores, era celoso y cumplidor, pero con celo equivocado (Rom 10, 2) que se apoya en la importancia de la carne (cf. Rom 11, 14), esto es, en los valores de la raza y pueblo. Formado en la Escritura, interpretaba la palabra de Dios según los cauces de la carne (la nación) israelita. Por eso, cuando acepta a Jesús crucificado como Cristo universal e Hijo de Dios, estallan todos sus esquemas nacionales y sociales. Así lo mostraremos, destacando el nuevo nacimiento cristiano, la importancia de la fe y la unión de los creyentes en la mesa.

1. Nuevo nacimiento. Hijos de Abrahán

Como sabemos (cf. tema 14 y 16), el judaísmo se encontraba formado por diversas tendencias religiosas y aun sociales, pero en todas subyacía una conciencia nacional, ligada al nacimiento, esto es, al pueblo, formado por los hijos de Abrahán. La pertenencia religiosa estaba implicada en la familia: a través de una cadena de generaciones, que venían a mostrarse como signo de especial predilección de Dios, los judíos se encontraban mutuamente implicados.

Abrahán era señal fundante para un pueblo que intentaba perdurar a base de generaciones, basadas en la misma promesa de Dios: «Como las estrellas del cielo, así será tu descendencia...» (cf. tema 9). Esa descendencia es manifestación de Dios. El mis-

mo pueblo, vinculado de manera intensa por la ley (centrada en la circuncisión), viene a mostrarse como signo de Dios sobre la tierra. En esta perspectiva se comprende la nueva descripción que Pablo ofrece de su cambio:

> Sin duda, habéis oído hablar de mi conducta de otro tiempo en el judaísmo: porque perseguía con saña a la iglesia de Dios y pretendía destruirla. Y me distinguía en el judaísmo, sobre los compañeros de mi generación, como defensor celoso de las tradiciones de mis antepasados (de mi patria). Pero *cuando* aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia *quiso revelarme a su Hijo* para que yo lo revelara entre las gentes, enseguida, no consulté a la carne y a la sangre, sino que... (Gál 1, 13-16).

Carne y sangre son las tradiciones patrias, ligadas a la descendencia de Abrahán, en un nivel judío, fundado en ley y pueblo. Pues bien, sobre ese plano el texto ha destacado dos palabras decisivas: trascendencia de Dios, apertura hacia las gentes. Por encima del pueblo se halla Dios, un Dios misterioso, abierto, universal, que desborda el nivel en el que habían soñado los judíos. Ahora se desvela por encima de la ley, por medio de su Hijo que es Jesús crucificado. Se han quebrado así los límites del pueblo: el Hijo de Dios es evangelio salvador para las gentes.

Esta revelación de Dios es para Pablo como un nuevo nacimiento: tiene que morir al viejo plano de la carne y de la sangre, al judaísmo exclusivista. Nace con Jesús crucificado y con Jesús empieza a realizarse en forma nueva (cf. Gál 2, 19-21), en apertura misionera hacia las gentes (cf. Gál 1, 16). Por eso, siendo una experiencia religiosa trascendente, que desborda los niveles de la tierra, la conversión de Pablo implica un cambio en su manera de vivir, en su apertura social hacia los hombres.

Pablo justifica esa apertura desde los cimientos de la misma historia israelita: el Dios que se le muestra sigue siendo el Dios de las promesas de su pueblo. Jesús crucificado es el mesías que aguardaban de manera equivocada los judíos. Por eso, reinterpreta la figura de Abrahán: sus descendientes verdaderos no son ya los judíos de la carne (la nación sagrada), sino aquellos que viven de la fe como el patriarca:

> Tened esto por cierto: hijos de Abrahán son los creyentes. Previendo la Escritura que Dios justificaría a los gentiles por la fe, le anuncia de antemano a Abrahán: en ti serán benditas todas las naciones. Por eso, los destinatarios de la bendición son los creyentes, junto con Abrahán que fue creyente (Gál 3, 7-9; cf. Gn 12, 3).

Esta es la raíz de la Escritura, el lugar del nacimiento. Los judíos interpretan ese origen en ámbito de carne. Pues bien, en contra de eso, Pablo ha descubierto que sólo hay verdadera descendencia salvadora por la fe, como afirma la Escritura: «El justo vivirá por la fe» (Gál 3, 11; cf. Hab 2, 4).

Esta es la raíz de la existencia. Externamente nacemos de la carne y de la sangre, de intereses nacionales y sociales que solemos confundir con Dios, llamándolos divinos. Pues bien, desde su propia experiencia de Jesús como maldito según ley (cf. Gál 3, 13), Pablo nos lleva hasta la fuente de la vida: nacemos por la fe y sólo en nivel de fe podemos realizarnos, llegando a ser «hijos de Abrahán», pues su promesa se ha extendido por fe a todas las gentes (cf. Gál 3, 14).

Este es el nivel de nuevo nacimiento donde Cristo, el verdadero descendiente de Abrahán, viene a situarnos (Gál 3, 16; cf. Gn 17, 8). Por eso, ya han cesado las antiguas divisiones de los hombres, varones y mujeres, judíos y gentiles, dueños y criados. Todos emergen por la fe como creyentes, hijos del creyente Abrahán, unidos en el Cristo (Gál 3, 28-29). La misma ley se viene a convertir, por tanto, en realidad subordinada, pasajera. Dios la ha dado por un tiempo, como ayuda en el camino, hasta el momento en que los hijos de Israel hayan crecido y venga con la plenitud del tiempo el mismo Hijo salvador, para el conjunto de los pueblos (cf. Gál 3, 21-4, 7).

La ley es expresión del pueblo israelita. Lo que tiene que pasar, lo que termina con el Cristo, no es sencillamente un código de vida más o menos perfecta o religiosa. Lo que acaba, dice Pablo, es el pueblo mismo de Israel según la carne: tiene que perder su antigua identidad, muriendo con Jesús, de tal manera que en Jesús, por fe, pueda nacer el nuevo pueblo de los hombres liberados. Por eso, la disputa en torno a Pablo no es un juego socialmente

inofensivo sobre leyes y costumbres intimistas, como pudo suponer Galión, procónsul de Corinto (cf. Hch 18, 12-18). Esa disputa incide en el ser mismo del pueblo: en realidad, siguiendo a Pablo, «el judaísmo de la carne» (su tejido social) debe terminar para que nazca el verdadero Israel donde, afirmados en la fe de Abrahán, tengamos cabida todos los hombres y mujeres de la tierra. Evidentemente, muchos judíos, convencidos del valor de su pervivencia nacional, para el servicio de Dios, perseguirán a Pablo como traidor a su pueblo.

2. Unidos por la fe. La novedad del evangelio

De esa forma queda rota la familia nacional israelita en su vertiente religiosa. Ciertamente, permanecen los judíos, como pueblo de este mundo, al igual que los diversos grupos de gentiles; pero no disponen ya de privilegios religiosos, aunque ellos pueden sentirse agradecidos por su historia de fidelidad, abierta al mesianismo (cf. Rom 9, 4-6). Por eso se les pide que «sepan morir», para que nazca por Cristo la nueva humanidad reconciliada. Sus antiguas tradiciones quedan convertidas así en algo secundario, que se puede conservar, pero que no tiene carácter salvador: circuncisión, templo, observancias judías permanecen como un elemento marginal, de tradición, que ya ha perdido su valor fundante, su valor estrictamente religioso.

Este descubrimiento se convierte pronto en causa de fricciones dentro de la iglesia misma, pues no todos los cristianos ven las cosas de igual modo. Los *creyentes de Jerusalén* y de su entorno son de origen judío, naturalmente circuncidados, observan el sábado y cumplen las restantes prescripciones de la ley. Por el contrario, los provenientes de *la misión pagana* viven la fe de Jesucristo sin necesidad de circuncisión ni ley judía.

Así surge el conflicto que Lucas ha narrado con habilidad en Hch 15: ciertos hermanos de Jerusalén llegan a Antioquía y quieren circuncidar a los cristianos nuevos, para que así se hagan judíos; piensan que la salvación se transmite por medio de Israel; el camino de Jesús es una especie de secta intrajudía.

En contra de esas pretensiones, Pablo, Pedro y Santiago, representantes de las tres grandes líneas de la iglesia, alcanzan un acuerdo: no obligan a circuncidar a los cristianos de origen pagano, aunque les piden observar cierto ritual alimenticio y sexual, para no escandalizar a los judíos (cf. Hch 15, 23-39). Pablo narra el mismo acuerdo de modo parecido:

> Después de 14 años (hacia el 49/50 d. C.), subí de nuevo a Jerusalén en compañía de Bernabé, llevando también a Tito. Subí por revelación y expuse el evangelio que proclamo entre los gentiles... La cosa se debía a los intrusos, a los falsos hermanos que se habían infiltrado para vigilar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con intención de esclavizarnos... Pues bien, los respetados de la comunidad no tuvieron nada que añadirme, sino todo lo contrario: viendo que se me ha confiado anunciar el evangelio a los paganos (como a Pedro a los judíos...) y reconociendo el don que he recibido, Santiago, Cefas y Juan, los respetados como columnas (de la iglesia) nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión, para que nosotros fuéramos a los paganos, ellos a los judíos. Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres de allí, y así lo hemos hecho (Gál 2, 1-10).

Este acuerdo o decisión resulta sorprendente, visto sobre todo desde Jerusalén. Con cierta extrañeza descubrimos que su iglesia no está centrada en Pedro, como sucedía catorce años atrás (cf. Gál 1, 18): el primer lugar lo ocupa ahora Santiago, el hermano del Señor (cf. Gál 1, 19). Pero Santiago, igual que los restantes miembros destacados de la iglesia, aceptan la misión de los gentiles. Frente a frente, dándose la mano, como signo de los dos caminos eclesiales, quedan Pedro y Pablo.

Digo que el acuerdo es sorprendente, porque en un primer momento puede parecer que ha sancionado la existencia de dos comunidades o iglesias paralelas. Pero si miramos más profundo, descubrimos que esa perspectiva resulta equivocada: si los paganos ya no observan la ley para salvarse, eso supone que la ley no es salvadora; se debe añadir que no hace daño, pero ya no ofrece nada especial en campo religioso. Así lo dirá Pablo:

> En Cristo Jesús no aprovecha la circuncisión,
> ni tampoco la incircuncisión,
> sino la fe que actúa por el amor (Gál 5, 6).

Cesan entonces las antiguas distinciones religio-

sas y sociales (cf. Gál 3, 27-28). Queda simplemente el hombre: a cuerpo limpio, desnudo de posibles andamiajes del pasado, sin más carga ni riqueza que su fe alumbrada desde Cristo, sin más camino que el amor activo, creador, universal. Esta desnudez de fe supone muerte, y una muerte más visible y dolorosa para aquellos que tenían más riqueza. Por ejemplo, si se juntan dos cristianos, uno de Israel y otro de las gentes, pueden encontrarse fácilmente en ámbito de fe; pero si quieren vivir juntos, surgirán problemas, de manera que el judeocristiano tendrá que renunciar a muchas leyes que cumplía en el pasado.

3. Unidos en la mesa. La verdad del evangelio

Parece que Hch 15, en su llamado edicto del concilio sobre el tema de uniones incestuosas y alimentos, introduce un elemento posterior: quiere regular las relaciones de comunidades mixtas, de judíos y paganos. Los primeros deben renunciar a sus principios de separación legal También a los segundos se les pide que renuncien (quizá por caridad) a cierto tipo de alimentos y relaciones matrimoniales que hieren a los judíos. En la misma línea se sitúa el «incidente de Antioquía»:

> Pero cuando Pedro llegó a Antioquía, tuve que resistirle en el rostro, porque se había hecho culpable. Porque antes que llegaran algunos, de parte de Santiago, comía con los gentiles. Pero cuando llegaron éstos, empezó a volverse atrás y ponerse aparte, teniendo miedo a los partidarios de la circuncisión. También los restantes judíos se unieron a su ficción, de tal forma que el mismo Bernabé se dejó arrastrar por aquella hipocresía. Pero cuando vi que no caminaban a derechas, conforme a la verdad del evangelio, le dije a Cefas delante de todos: si tú, siendo judío, vives como pagano y no como judío, ¿por qué intentas forzar a los paganos de manera que ellos judaicen? (Gál 2, 11-14).

En esta disputa está en juego la verdad del evangelio, definida como libertad de los creyentes (Gál 2, 5) y comunión de mesa entre los fieles (Gál 2, 14). No hay libertad si no conduce al amor mutuo. No se puede hablar de fe donde los hombres se dividen y separan en la mesa (Gál 2, 15-21).

Precisemos el incidente. Conforme al «concilio», los paganocristianos no se circuncidan, a pesar de la insistencia de algunos que decían apoyarse en Santiago. Por su parte, Pedro deja ya Jerusalén, para colaborar en la misión de los gentiles, como en el fondo reconoce Pablo. Pero en un momento determinado surge la disputa. Los sectores judaizantes más radicales aceptan la fe de los no circuncidados, pero no quieren sentarse con ellos en la mesa. Una misma fe, pero dos comunidades; éste podría ser su eslogan.

El problema es grave y sobrepasa los principios del llamado «concilio» de Jerusalén: ya no se trata de que existan paganos convertidos allá lejos, en su propio campo o casa; se trata de encontrarlos en la mesa, compartiendo con ellos la comida, el mismo plato; se trata de saber si el nuevo compromiso de la fe, la unión en Cristo puede suscitar un tipo nuevo y más profundo de unidad comunitaria, en ámbito económico, social, de encuentro humano.

Pedro ha respondido al parecer de un modo vacilante. Primero ha compartido la oración y la comida, creando así una iglesia solidaria donde los creyentes comunican de manera gratuita la existencia. Pero luego se retrae, por miedo a los judaizantes. Quizá pide un tiempo de prudencia, para no enconar los ánimos ni herir las susceptibilidades. Por eso se retrae, consintiendo que una misma fe se manifieste en dos comunidades humanas separadas en la mesa, en lo económico, afectivo, etc.

En otras ocasiones, Pablo sabe ser prudente por el bien de la comunidad y sobre todo en los asuntos de la mesa (la comida). Sabe que hay creyentes que no comen carne de mercado, por si fue sacrificada a dioses falsos, haciéndose así mala; otros creyentes saben que no hay dioses, y así comen toda carne (cf. Rom 14, 1-12); Pablo respeta a todos y quiere que todos se respeten. Es más, en caso de conflicto, pide que los fuertes sean los que cedan: aquel que comería sin problemas debe renunciar a esa comida para no escandalizar, llevar así al pecado, al actuar contra conciencia, a aquel hermano escrupuloso «por el cual ha muerto Cristo» (1 Cor 8, 1-13; cf. 1 Cor 8, 11).

Sobre ese fondo de equilibrio y tolerancia resulta sorprendente la dureza con que Pablo responde

en nuestro caso. A su entender, *esta comida compartida* es un aspecto esencial del evangelio: allí donde la fe no capacita a los creyentes para superar sus distinciones del pasado y compartir la misma mesa, es que esa fe termina siendo equivocada. Quizá pudiéramos trazar un paralelo. Según Esdras y Nehemías, *el judaísmo* estricto nace cuando los israelitas prohíben todo matrimonio mixto; ellos son pueblo que se cierra en «carne y sangre». Pues bien, ahora que el viejo judaísmo estalla y surge la nueva *comunidad mesiánica*, el problema clave es la comida compartida. De esa forma, se ha invertido el proceso de clausura que iniciaban con toda fuerza Esdras-Nehemías.

Precisamente aquí, sobre un nivel que se podría llamar materialista, ha desplegado Pablo su doctrina más profunda. Supera los principios viejos de la tierra, el judaísmo con sus leyes, las grandezas sociales y económicas. Ha muerto a todo eso, ha terminado en la cruz de Jesucristo. Por eso, lo que importa es solamente la nueva creatura (cf. Gál 6, 15): el hombre que recorre su camino en fe y comparte la existencia, la comida, con los otros hombres, sus hermanos. Así Pablo, testigo de una religión que a veces se ha llamado espiritualizante, se presenta como promotor de un tipo de comunidad donde los fieles, apoyándose en la fe, pueden crear y crean una *comunión de mesa*. En ella se condensa y se realiza el evangelio.

ILUSTRACION: LOS VIAJES MISIONEROS DE PABLO

Pablo ha desplegado una *estrategia mesiánica* bien planificada: ha recorrido las ciudades del oriente, fundando comunidades que viven el gozo de Jesús y aguardan su próxima llegada. Así, al final de Rom, puede asegurar:

> Dando la vuelta desde Jerusalén hasta la Iliria, he completado el anuncio de la buena noticia de Cristo... Ha sido eso precisamente lo que me ha impedido ir a visitaros. Ahora, en cambio, ya no tengo campo de acción en estas regiones y, deseando haceros una visita desde hace muchos años, espero veros cuando pase hacia España...» (Rom 15, 19-24).

Estas son probablemente las últimas palabras directas de Pablo que nosotros conservamos. Las cartas de la cautividad (Col y Ef) parecen de un discípulo suyo. Las pastorales (1-2 Tim, Tit) son sin duda posteriores. Como buen apóstol de Jesús, Pablo nos deja mientras sigue de camino, en la mitad de una jornada intensa en la que quiere llegar hasta el final del mundo conocido (España).

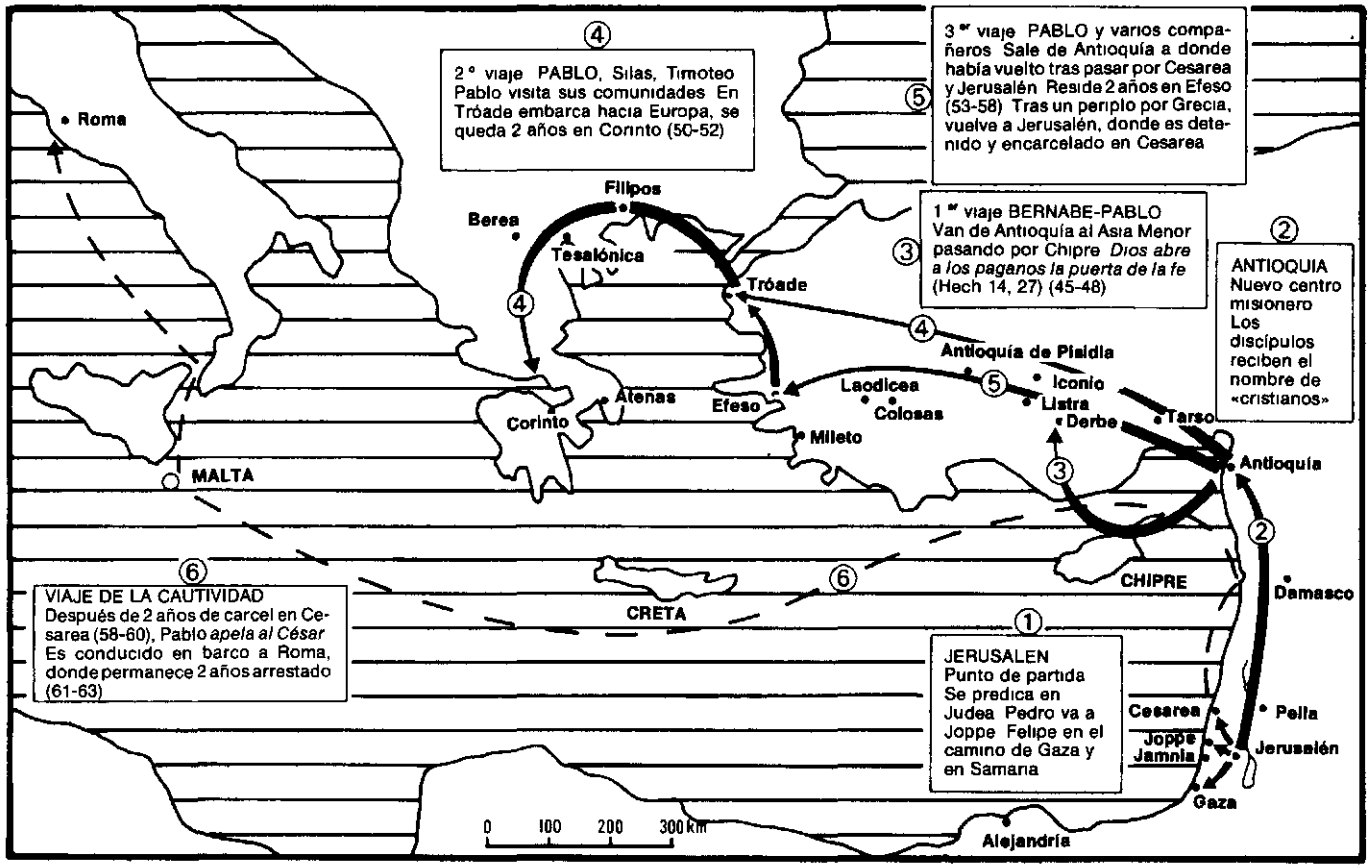
Estas palabras son del 57/58 d. C. El mismo año 58, llevando su colecta a Jerusalén, Pablo es detenido sobre el templo y encarcelado por dos años en Cesarea. Apela al César y le llevan a Roma, como narra cuidadosamente Hch. Allí sigue encarcelado, predicando a los gentiles. Lo que viene después no lo sabemos. Quizá le condenan y lo matan. Quizá le absuelven y llega a España, como deseaba. Lo cierto es que muere como mártir en Roma, probablemente cerca de Pedro, entre el 62 y el 67 d. C.

PROFUNDIZACION: LA ORGANIZACION DE LAS COMUNIDADES

Pablo *no ha tenido tiempo material* para programar la vida de las comunidades que ha fundado en el oriente, pues ha corrido sin descanso, en una especie de carrera mesiánica llena de belleza y contratiempos:

> Los judíos me han azotado cinco veces... Tres veces me han apaleado; una, apedreado. He tenido tres naufragios y he pasado sobre el mar una noche y un día. ¡Cuántos viajes a pie! ¡Peligros en ríos, peligros de ladrones, peligros de mi gente, peligros de paganos!... Muerto de cansancio, sin dormir muchas veces, con hambre y sed... Y además de eso, la carga de cada día: la preocupación por todas las iglesias. ¿Quién enferma sin que yo enferme? ¿Quién cae sin que yo tenga fiebre? (2 Cor 11, 23-29).

Pablo *tampoco ha tenido tiempo espiritual* para programar a largo plazo la existencia de las comunidades. Ciertamente, las ha fundado y cultivado con esmero, manteniendo con ellas contacto personal y epistolario. Más aún, ha contado para su misión con una red de colaboradores, amigos, servidores eclesiales, enviados y presidentes de comunidades, lo que todavía resulta sorprendente. Le ayudan



varones y mujeres, judíos y gentiles, todo tipo de personas deseosas de vivir y de extender el evangelio. Pues bien, a pesar de eso, Pablo no ha querido estructurar, no ha estructurado sus iglesias de un modo preciso, con una jerarquía permanente. ¿Por qué? Porque confía en la creatividad de las comunidades mismas y en la fuerza del Espíritu de Dios que actúa en ellas. Además, no organiza en forma permanente las comunidades, porque aguarda la llegada muy próxima de Jesús, como se expresa en 1 Tes y continúa estando al fondo de todas sus cartas. Esa estructuración eclesial será tarea de la generación siguiente de cristianos (cf. 1-2 Tim; Tit; Hch 20, 17-38).

APLICACION: EXISTENCIA CRISTIANA

Pablo ha dedicado un capítulo importante de su vida al tema de los carismas en la iglesia, especialmente en 1 Cor 12-14. La iglesia es, a su juicio, una comunidad de liberados que se abre, al mismo tiempo, en tres líneas:

- *Por un lado, acentúa la individualidad.* Cada uno está llamado a responder en libertad, sin apoyarse en las muletas de una ley que nos diría de antemano lo que tenemos que hacer en cada caso. Tan fuerte es esa instancia, que los fieles deben encontrarse directa-

mente abiertos al misterio de Jesús, en una especie de soledad mesiánica que es definitiva. Sólo en ese fondo Pablo puede recomendar el «celibato», no como renuncia ascética, sino como experiencia de individualidad perfecta: cada uno de los fieles ha alcanzado ya la meta de la historia, se realiza plenamente en Cristo; por eso no necesita el matrimonio para estar abierto al futuro de Dios (cf. 1 Cor 7).

• *Por otro lado, Pablo destaca la experiencia gratuita de la vida compartida.* Por eso ha concebido los carismas como vinculados a la unión del «cuerpo» en que se integran todos los creyentes (cf. 1 Cor 12, 12-31). No se trata, sin embargo, de un cuerpo estructurado de manera organicista, donde los miembros superiores aplasten a los inferiores o el conjunto ahogue la vida de los individuos. La unión cristiana viene concebida en Pablo como experiencia del amor gratuito, más allá de profecías, visiones y dones exteriores: el amor que vuelve a los hombres transparentes, capaces de entender y realizar la vida en donación interhumana (cf. 1 Cor 13).

• *Finalmente, Pablo concibe la existencia cristiana en forma misionera.* Por eso, los primeros en la iglesia son siempre los apóstoles (cf. 1 Cor 12, 28), es decir, aquellos que renuncian a posibles ventajas y poderes eclesiales para convertir la vida en don abierto a los de fuera. Sólo una comunidad excéntrica, que busca (o realiza) su verdad al regalar lo que ella tiene hacia lo externo, puede llamarse verdaderamente cristiana.

LECTURAS

Además de los comentarios a Gál (Schlier, González Ruiz, Mussner) y otras obras generales sobre Pablo, cf.

- *Vida y pensamiento de Pablo*

G. Bornkamm, *Pablo de Tarso.* Sígueme, Salamanca 1979.
S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel.* Eerdmans, Grand Rapids M. 1981.
G. Kuss, *San Pablo.* Herder, Barcelona 1975.
S. Sabugal, *La conversión de San Pablo.* Herder, Barcelona 1976.

- *Trasfondo social*

R. R. Hock, *The social context of Paul's Ministry.* Fortress, Philadelphia 1980.
W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo.* Sígueme, Salamanca 1988.
G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.* Sígueme, Salamanca 1985.
Id., *The social setting of Pauline Christianity.* Fortress, Philadelphia 1982.

- *Teología paulina, especialmente en plano escatológico*

G. Bornkamm, *Estudios sobre el NT.* Sígueme, Salamanca 1983.
R. Bultmann, *Teología del NT.* Sígueme, Salamanca 1981, 239-414.
L. Cerfaux, *La iglesia en san Pablo.* DDB, Bilbao 1959.
G. Eichholz, *El evangelio de Pablo.* Sígueme, Salamanca 1977.
M. Legido, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina.* Sígueme, Salamanca 1982.
Varios, *Quaere Paulum. Hom. D. L. Turrado* (Salm 39). Salamanca 1981.

26

Interioridad y amor
La iglesia del discípulo amado

INTRODUCCION

Pocos años después de la muerte de Jesús, en un lugar de Palestina que no podemos precisar, fue desarrollándose un grupo de cristianos peculiares, marcados por un hondo encuentro con Jesús. Lo formaban, según todos los indicios, creyentes vinculados a la línea de los helenistas y también samaritanos, que antes eran tenidos por herejes (cf. Hch 7-8). Entran igualmente en el grupo algunos discípulos de Juan bautista, convertidos a Jesús, el Cristo (cf. Jn 1, 29-42). Todos éstos se reúnen en un tipo de comunidad marcada por la fuerza carismática de un hombre que siguió a Jesús desde el principio y fue testigo de su amor sobre la tierra. No sabemos su nombre, pues el evangelio lo presenta como «discípulo que Jesús amaba» (cf. Jn 13, 23; 19, 23; 21, 7.20). La tradición posterior le llama Juan, y así le identifica a veces con el hijo homónimo de Zebedeo (cf. Mc 3, 17).

Sea como fuere, la comunidad del discípulo amado va creciendo en hondura e importancia, a lo largo de un camino difícil de precisar, pero marcado por la libertad interior, la hondura cristológica y los problemas en relación con el entorno. Ese es un grupo de hombres libres que recorren el camino de Jesús como proceso de búsqueda interior, rompiendo, si hace falta, aquellas estructuras religiosas y sociales que escindían a judíos, samaritanos y paganos. Es un grupo de hondura cristológica, que pone de relieve y desarrolla un tipo de cristología alta, centrada en la preexistencia y divinidad de Jesús. Su misma libertad y hondura fueron motivo de conflictos que podemos precisar en tres niveles:

- *Tirantez con el judaísmo.* En principio, los cristianos del discípulo amado son y quieren ser judíos que confiesan a Jesús como mesías de Israel o Cristo (cf. Jn 1, 41). Pero pronto, la misión de Samaría (cf. Jn 4) y sobre todo el hecho de que Cristo se desvela como «hijo de Dios» y ser divino ha suscitado la repulsa radical del judaísmo (cf. Jn 8). Expulsados de la sinagoga (cf. Jn 9, 22), estos cristianos tienen que buscar otros caminos. Probablemente dejan su lugar de origen, en la tierra palestina, y muchos de ellos salen a extender su comunión entre los griegos (cf. Jn 12, 20-26). Lo cierto es que esta herida que les hace abandonar el judaísmo deja marca de dolor en todo el evangelio.

- *Tirantez con el conjunto de la iglesia.* La comunidad del discípulo amado quiere mantenerse en comunión con los restantes miembros de la iglesia que están representados por los otros discípulos y en especial por Pedro que actúa como portavoz oficial de todos ellos. Resulta significativo el silencio sobre Pablo y sus iglesias. Al parecer, ellas se encuentran lejos

y no están en relación con este grupo. El lugar de referencia eclesial es Pedro y frente a Pedro se definen los cristianos del discípulo amado, conscientes de su propia superioridad, temiendo que el resto de la iglesia no recaiga en una especie de nuevo judaísmo legalista.

- *Tirantez interna.* En torno al 100 d. C., tras un largo camino cuyas huellas se reflejan en Jn, la comunidad del discípulo amado (muerto hace algún tiempo; cf. 21, 20-24) corre el riesgo de escindirse y se ha escindido, al parecer, en dos mitades que terminan separadas. *Una mitad más espiritualizante,* recelosa de todo lo que implica jerarquía, se escinde de la gran iglesia para formar un grupo gnosticista que no acepta ya la realidad humana (carne) de Jesús ni aquello que podríamos llamar la corporalidad eclesial. *Otra mitad, más cercana al Jesús de la historia,* acentúa la corporalidad de Cristo y de su salvación, integrándose definitivamente en la gran iglesia. Los miembros de este grupo introducen ciertas precisiones en Jn, acentuando la unidad eclesial y la sacramentalidad cristiana. Ellos parecen también los redactores de las cartas (1-3 Jn), que han destacado el carácter corporal de Cristo y de la autoridad dentro de la iglesia.

EXPOSICION

Como hemos señalado (temas 23 a 25), las diversas tradiciones del NT han presentado a Pedro como centro o lugar de referencia del conjunto de la iglesia. Pablo, por su parte, aparecía como defensor de la libertad y signo de apertura universal del evangelio. Pues bien, Juan representa la interioridad convertida en amor: la comunión profunda, ligada a la cercanía personal y a la experiencia del misterio.

Esta iglesia de Juan ha recorrido con audacia cristiana un camino de exploración mistérica fundada en la presencia del Espíritu y la hondura superior de un Cristo concebido como revelación total de Dios. Por eso ha sufrido el riesgo de disolución gnóstica que lleva a negar la humanidad de Cristo, convirtiendo su iglesia en una especie de grupito de iniciados, ya perfectos, que viven para sí y desprecian a los otros. Pero una parte de la comunidad ha

superado ese riesgo y se mantiene fiel a la existencia humana de Jesús y al «cuerpo» de la iglesia. Sólo así nos ha podido enriquecer con su tesoro más valioso: su experiencia reflejada en Jn y 1-3 Jn. El resto de la iglesia pareció al principio recelosa. Sólo poco a poco, desde mediados del siglo II, fue recibiendo el testimonio de Jn en su Escritura. En la casa de Pedro, que es barca de pescador, encuentra también sitio este grupo de místicos reunidos que eran celosos de su más profundo saber sobre Jesús y su experiencia del Espíritu.

1. En la barca de Pedro. Comunión eclesial

Queda atrás el riesgo de separación. El discípulo amado acepta la llamada de Pedro y sale a pescar con los restantes fundadores de la iglesia: Pedro, Tomás, Natanael, los hijos de Zebedeo y otros dos que aparecen sin nombre (Jn 21, 2-3). Forman un grupo de siete, que ocupa el lugar de los doce apóstoles primeros. Entre ellos está el discípulo amado, que pudiera ser un zebedeo, o uno de los otros dos cuyo nombre se silencia.

Salen a pescar en gesto misterioso y misionero. Son siete, pero pronto los restantes cinco quedan en penumbra y se destacan frente a frente dos fundamentales: *Pedro*, patrón de pesca y guía de la iglesia; *el discípulo amado*, que parece como el alma profunda de esa iglesia. Faenan una noche, el tiempo largo de los años que siguen a la pascua, años oscuramente duros en que Cristo parece que no vuelve y sus creyentes se dividen, incapaces de anunciar el reino y conseguir así la pesca de Jesús, ya prometida (cf. Mt 13, 47-50).

En ese fracaso (Jn 21, 3) ha condensado Juan la más amarga experiencia de la iglesia. Jesús hizo a sus discípulos «pescadores de hombres» (cf. Mt 4, 18-22), pero ellos no han sido capaces de cumplir su cometido. Pasa la noche y su red sigue vacía. Sin embargo, cuando van de retirada, un Jesús que no consiguen conocer aguarda con el alba, en pie, sobre la playa, diciéndoles que sigan la faena. Ellos vuelven a extender las redes, de manera diferente (Jn 21, 4-6). ¿Cómo? El texto no lo dice, no ha indi-

cado lo que significa ese «pasar de la izquierda a la derecha», aunque ciertamente implica fe cuando ésta parece ya perdida, con el alba:

> Echaron la red y no podían ni arrastrarla, por la multitud de peces capturados. Entonces, el discípulo al que Jesús amaba dijo a Pedro: ¡Es el Señor! Simón Pedro, oyendo que era el Señor, se ciñó la túnica sobre el cuerpo desnudo y se lanzó al agua. Los restantes discípulos fueron en la barca, pues se hallaba a unas cien brazas de la orilla, arrastrando la red con los peces. Al saltar a tierra, vieron un pescado puesto a asar sobre las brasas y también pan. Jesús les dijo: Traed algunos peces de los que acabáis de capturar. Simón Pedro subió y arrastró a la orilla la red repleta de peces grandes. Eran ciento cincuenta y tres y, a pesar de ser tantos, la red no se rompió (Jn 21, 6-11).

Del fondo de ese texto alegórico y profético queremos destacar sólo unos rasgos. *La visión del discípulo amado:* es el primero en conocer a Jesús en lejanía; sabe descubrirlo y señalarlo, pero no necesita echarse al agua para estar seguro de ello. Permanece en la barca de la iglesia, como vigía peculiar, encargado de enseñar al mismo Pedro el contenido del misterio, la cristología más profunda. *La función de Pedro:* faena con la barca, obedece a Jesús, pero no le reconoce en medio de la bruma; por eso ha de escuchar la voz del otro para echarse luego al agua, en busca del Señor. Ambos rasgos son significativos: Pedro recibe en su barca a los creyentes de varios tipos, incluido el discípulo amado, que no tiene más oficio que el amar; por eso debe escucharle y respetarle cuando habla.

Este es un texto profético que puede reinterpretarse a la luz de Mt 13, 47-50. Precisamente ahora, en el camino que asumen Pedro y el discípulo amado (los siete misioneros que condensan el conjunto de la iglesia), viene a realizarse la pesca escatológica: la red de Pedro lleva sin romperse 153 peces, el conjunto de los pueblos de la tierra. La unión de Pedro y Juan hará posible esta faena nueva, la misión escatológica.

Aislados como grupo, los miembros de la iglesia del discípulo amado no misionan, corren el riesgo de perderse en conventitos de iniciados. Por eso, ellos se deben embarcar con Pedro, sobre el mar de la historia, abiertos a los pueblos de la tierra. Pedro,

por su parte, debe recibirlos y escucharles en su barca, descubriendo de esa forma al Cristo. Pues bien, el texto continúa:

> Cuando terminaron de comer, Jesús le dijo a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te quiero. Le dijo: Pastorea mis ovejas. De nuevo le preguntó: Pedro, hijo de Juan, ¿me amas? Le contestó: Sí, Señor, tú sabes que te quiero. Le dijo: Cuida mis ovejas. Por tercera vez le preguntó: Simón, hijo de Juan, ¿me quieres? Se entristeció Pedro porque por tercera vez le había dicho ¿me quieres? Y le contestó: Tú lo sabes todo, Señor; tú sabes que te quiero. Y Jesús le dijo: Pastorea mis ovejas...
>
> Entonces Jesús le dijo: Sígueme. Pedro se volvió y vio que les seguía el discípulo que Jesús amaba... Al verlo, Pedro preguntó a Jesús: Señor ¿qué pasa con éste? Y Jesús le contestó: Si quiero que él permanezca aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa? Tú sígueme. Por eso se corrió entre los hermanos la voz de que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no dijo que no moriría, sino esto: Si yo quiero que permanezca aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos y los ha escrito. Y sabemos que su testimonio es verdadero (Jn 21, 15-24).

Este pasaje nos transmite la mejor información sobre el sentido y las funciones de Pedro y Juan en el conjunto de la iglesia. Pedro tiene la función de dirigir: Jesús le ha encomendado que cuide y pastoree a las ovejas. Su tarea misionera, de lanzar las redes y pescar sobre el agua del mundo, se amplía para convertirse en tarea pastoral o ministerio dentro de la iglesia, como ya sabemos por Mt 16, 16-19. Pedro es quien dirige esa barca eclesial: traza sus caminos, cuida del conjunto de los fieles. La comunidad del discípulo amado está comprometida a respetarlo y aceptarlo. Sin embargo, esa tarea de Pedro no se puede concebir de una manera absolutista:

- *Pedro mismo tiene que hacerse de algún modo discípulo amado,* superando con amor las tres tentaciones de un poder sin amor (cf. Jn 18, 15-27).

- *Siguiendo a Jesús, Pedro no está solo.* Junto a Pedro, continúa el discípulo amado que Jesús quiere dejar misteriosamente sobre el mundo. Pedro no le puede dominar ni aun dirigir en un sentido estricto:

debe respetarle en su camino, haciéndole un lugar en su rebaño y un espacio en la cubierta de su barca.

En esta misteriosa unidad de organización-jerarquía (Pedro) y de libertad-amor (Juan) se mantiene la iglesia de Jesús como signo escatológico de Dios sobre la tierra. Todo intento de absolutizar la jerarquía lleva a la destrucción eclesial. Todo exclusivismo de un amor separado, que rompe la unidad de la iglesia, acaba siendo inoperante sobre el mundo.

2. Conocimiento de Jesús

La nota distintiva de la comunidad del discípulo amado es su profundo conocimiento de Jesús, que aparece al descubrirlo como mesías de Israel, hijo de hombre que viene de los cielos, hijo intradivino y logos de Dios. El *gnosticismo* ha destacado la existencia eterna de Jesús: su venida sobre el mundo era sólo un accidente, como un juego, una apariencia que el gran Hijo de Dios ha desplegado para iluminar y liberar a los que estaban cautivos sobre el mundo. Pues bien, en contra de esa línea, *la escuela de Juan* ha reforzado la existencia histórica del Cristo, afirmando de manera programática que «el logos se hizo carne» (Jn 1, 14). Por eso, entre el descenso y el ascenso (encarnación y exaltación), ha destacado la vida humana de Jesús como tema central de su evangelio.

Jesús es el *mesías de Israel,* como confiesa en un primer momento Andrés, hermano de Pedro (Jn 1, 41). En esta misma línea se sitúan aquellos que lo aclaman tras la multiplicación de los panes diciendo: «Es el profeta que debía venir al mundo» y queriendo coronarle rey (cf. Jn 6, 14-15). Es semejante la opinión de aquellos que le llaman Cristo, pero luego no comprenden su origen ni misterio (Jn 7, 40-43). Pues bien, esta postura resulta insuficiente: Jesús es más que un simple Cristo israelita, es el mismo Hijo de Dios sobre la tierra (cf. Jn 20, 31).

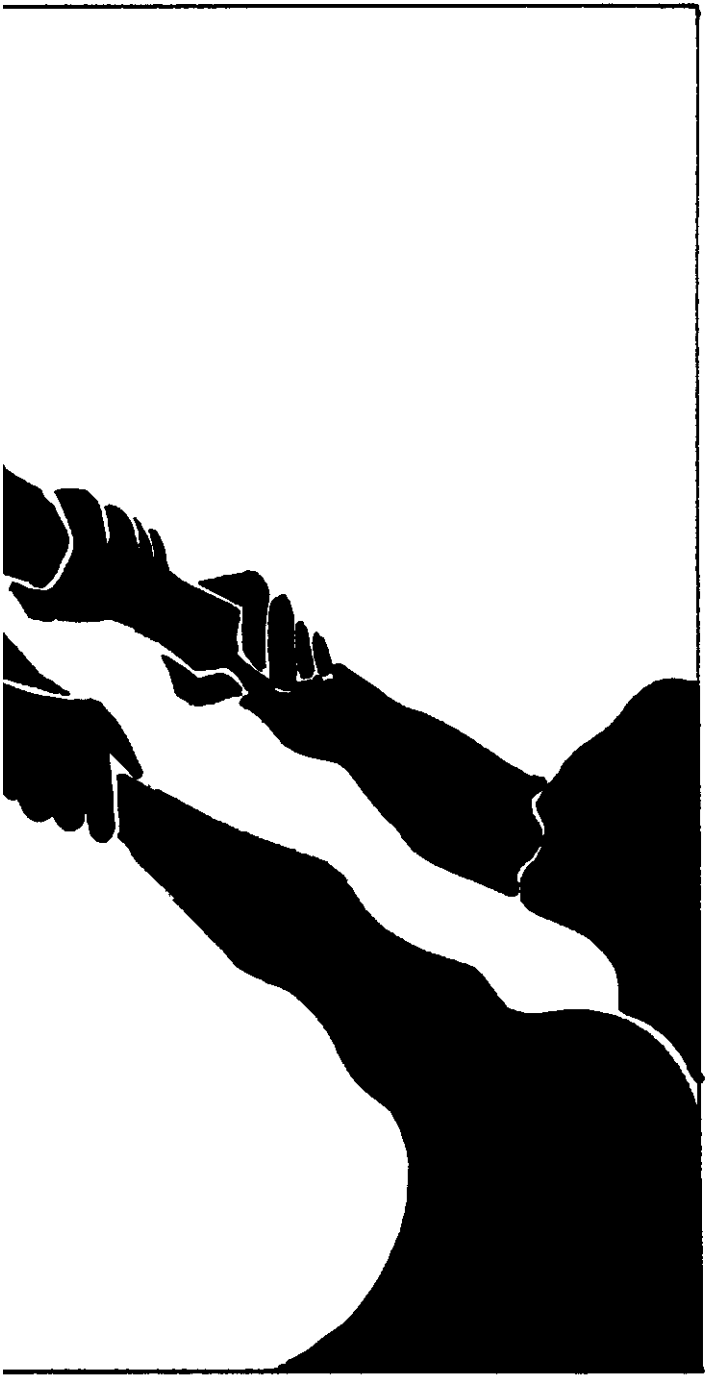
Por encima de ese mesianismo israelita se sitúa la visión de aquellos que lo toman como *el hijo de hombre* «que ha bajado del cielo y sube nuevamente hacia los cielos» (Jn 3, 13; cf. 1, 50-51). Por eso,

siendo un hombre de este mundo, tiene realidad supraterrena y «puede realizar el juicio» (Jn 5, 26-27), como representante de Dios entre los hombres. Así lo muestra de una forma ejemplar el gran sermón del pan de vida: quieren coronar rey a Jesús, como mesías de este mundo: Jesús ha respondido ofreciéndoles su pan de hijo de hombre, pan de vida que desciende de los cielos, en un gesto creador y escandaloso, que no entiende ni siquiera Pedro, aunque acepte sus palabras como vida eterna (cf. Jn 6, 68). Sólo en esta línea de retorno hacia la altura de Dios puede entenderse y se comprende el sacrificio de Jesús, hijo de hombre, que muriendo en cruz queda elevado y glorificado para siempre (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 23.32-34; 13, 31-32).

El sentido más profundo de Jesús, como el que baja de los cielos y nuevamente asciende por la muerte, se desvela al presentarlo como *Hijo de Dios*. No es hijo porque nace sobre el mundo, ni tampoco porque ha sido obediente en nuestra historia: es hijo en el misterio original intradivino, en un encuentro permanente de amor y donación (cf. Jn 10, 15) que le permite confesar: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30). De esa forma, penetrando en el misterio de Jesús, sus fieles han llegado a descubrir el nuevo rostro de Dios, que es comunión de amor eterno del Padre con el Hijo (cf. Jn 14, 20; 15, 9; 17, 20-23).

Al llegar aquí, han cesado todos los caminos de la historia. Los creyentes se descubren integrados en el ámbito primario del misterio, allí donde Jesús, hablando ya en la hondura de su encuentro con el Padre, confiesa: «A quien me ame y guarde mi palabra le amará también el Padre y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada» (Jn 14, 23). La comunidad de los discípulos ha roto las barreras de este mundo, ha comenzado a vivir en el espacio de encuentro intradivino, allí donde Jesús ruega diciendo: «Que sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti; que también ellos sean uno y el mundo conozca que tú me has enviado» (Jn 17, 21).

Llegados aquí, los nuevos fieles han tenido que sentir el vértigo de la divinidad. Algunos de ellos, embriagados por la altura, han terminado por quebrar la realidad humana de Jesús, diciendo que no es más que una apariencia dentro de la historia: se



diluye el hombre, queda sólo el ser de lo divino. Pues bien, en contra de eso, la comunidad del discípulo amado ha tenido que insistir en el realismo de la historia, asegurando: «El logos, la palabra de Dios, se hizo carne» (Jn 1, 14) y ha vivido como carne mortal sobre la tierra (cf. 1 Jn 4, 1-3).

Esta es precisamente la paradoja del evangelio: la *gloria* eterna de Dios está en la *carne* (historia) de Jesús, el Cristo. Esta es la barrera que la iglesia eleva en contra de todo riesgo espiritualizante que diluya su propia realidad social en un espacio difuso de ideas. Al aceptar la carne de Jesús (su historia humana), los creyentes de Juan han de aceptar también la «carne» de la iglesia histórica, concreta, que se centra en Pedro y su camino misionero.

3. Experiencia del Espíritu

El Espíritu aparece en Juan como principio de nuevo nacimiento. Viene Nicodemo, maestro de Israel, y quiere preguntar a Jesús (a los cristianos) sobre las señales de Dios en nuestra tierra (Jn 3, 2; cf. 1 Cor 1, 22). Jesús le ha respondido: «Si no naces del agua y del Espíritu, no puedes contemplar el reino de Dios» (Jn 2, 5). Unido al agua, el Espíritu es aquí signo de muerte y nacimiento: los judíos tienen que dejar sus pretensiones, sus seguridades, renaciendo con Jesús, hijo de hombre (cf. Jn 2, 13-14). En esta misma línea nos sitúa el encuentro de Jesús con la samaritana. La mujer mira hacia atrás y apela a las antiguas tradiciones de su pueblo, ligado al Garizín, que se compara con el templo de Jerusalén. Jesús responde:

> Créeme, mujer: llega la hora en que ya no adoraréis al Padre ni en este monte (Garizín) ni en Jerusalén. Vosotros adoráis lo que ignoráis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora, y ya ha llegado, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad... Dios es Espíritu y aquellos que le adoren han de hacerlo en espíritu y verdad (Jn 4, 21-24).

Este es un resumen de la historia sagrada. Sobre el Garizín, desgajados del tronco original de las promesas, los samaritanos adoran a un Dios desconocido, como aquél del que habla Pablo en Atenas

(cf. Hch 17, 23). Por el contrario, los judíos adoran lo que saben, pues se encuentran en camino hacia el Dios que es verdadero. Pero ahora el camino ha terminado y en la meta todos son iguales, judíos, samaritanos (y griegos). Es la hora en que Dios se expresa plenamente, como espíritu (y no letra o pura carne israelita), como transparencia de verdad cumplida.

Este espíritu y verdad no es una especie de experiencia puramente interna, individual y desligada de la historia. *La mujer samaritana* retornaba siempre al pozo de su historia, para sacar agua de las tradiciones de Jacob (cf. Jn 4, 11-12), pero perdía amor y vida en los amantes falsos que se fueron sucediendo en su camino (cf. Jn 4, 10). *Jesús*, en cambio, ofrece el agua verdadera «que vendrá a convertirse dentro de ti en fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna» (Jn 4, 14).

Este es el agua que Jesús regala bajo el Garizín, en la tierra sagrada de los samaritanos. Es el agua que vuelve a ofrecer sobre el templo cuando se están celebrando las fiestas de su pueblo: «Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba; los que creen en mí, como dice la Escritura..., de su seno brotarán torrentes de agua viva» (Jn 7, 37-38). Ahora el redactor ha precisado y, a fin de que no quede duda alguna, añade: «Esto dijo refiriéndose al Espíritu que debían recibir los que creyeran en él; pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7, 39).

Estas palabras resultan sorprendentes bajo muchos aspectos. El primero, *cristológico:* el Espíritu es en Juan don de Jesús glorificado, es la señal de su presencia transformante entre los hombres. Pero también es sorprendente el *dato antropológico:* el Espíritu hace fuente al interior de los creyentes, de tal forma que ellos vienen a mostrarse como signo de presencia de Jesús y portadores de su mismo pneuma (pneumatóforos).

Pero volvamos atrás. El texto dice que «aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado». Dentro de la ambivalencia de Juan, este pasaje puede y debe interpretarse en dos sentidos. *Vino ya el Espíritu en la muerte de Jesús* sobre la madre y el discípulo que amaba, signos de la plenitud de Israel (madre) y de todos los creyentes (discípulo).

En este último plano de hondura y corazón ya no está Pedro. No existe autoridad, pues como dice san Juan de la Cruz: «Sobre el monte de Dios sólo mora el amor». Todos los creyentes se encuentran vinculados en el signo del discípulo y la madre, recibiendo el Espíritu del Cristo (Jn 19, 25-27.30). *En el segundo sentido, el Espíritu vino por la pascua,* allí donde en palabra de envío y de perdón Jesús ha dicho a sus discípulos: «Recibid el Espíritu Santo...» (Jn 20, 22).

Al llegar a este nivel, el testimonio de Juan sigue siendo sorprendente: Jesús mismo ha ofrecido a sus discípulos la vida del Espíritu que viene tras la muerte, como el gran paráclito, la fuerza que les capacita para comprender el evangelio y mantener su testimonio sobre el mundo (cf. Jn 14, 16-17.25-27; 15, 26-27; 16, 5-14). Todos los restantes poderes de la tierra cesan, las autoridades de carácter exterior, los legalismos. Ciertamente, queda Pedro, pastor de la iglesia, y quedan las palabras de exigencia y amor que Cristo ha proclamado, pero esas palabras y ese pastoreo ya no se realizan desde fuera: los creyentes de Jesús viven por dentro el misterio de un amor que les desborda y fundamenta. De esa forma pueden realizarse como iglesia escatológica.

ILUSTRACION: LAS MUJERES EN JUAN

- *La madre de Jesús.* Aparece en el comienzo de la vida pública, poniendo ante Jesús la necesidad de los hombres que no pueden celebrar la fiesta de las bodas, el gozo de la vida. Cuidadosamente ha señalado Jesús que él obedece a Dios, no está sujeto a los deseos de la madre. Ella acepta la indicación y es entonces cuando pone a los hombres ante el don y palabra de Jesús que comienza a realizar su signo de reino (Jn 2, 1-12). La madre vuelve a presentarse solemne e importante bajo la cruz: está junto al discípulo amado, como signo del AT, como riqueza que la iglesia ha de aceptar agradecida (dentro de su casa) (Jn 19, 25-27).

- *La samaritana.* Representa al conjunto del pueblo de su tierra, donde la tradición de Israel-Jacob se ha entremezclado con otras prácticas ajenas, de religiones del oriente. Pues bien, como mujer que ha recibido el impacto de Jesús, ella viene a convertirse en la

primera misionera: conduce a sus hermanos a Jesús, les transmite la palabra (Jn 4, 28-30.39-42).

• *Marta.* Es la primera auténtica creyente: pertenece al círculo de amigos de Jesús (Jn 11, 5) y le responde con fe plena. Jesús le ha presentado su verdad diciendo: «Yo soy la resurrección y la vida...». Ella le responde: «Creo». Es Marta, una mujer, la que conforme a Jn asume expresamente la exigencia de confesar la mesianidad-filiación de Jesús que los sinópticos hacían «oficio» de Pedro (cf. Mt 16, 16). Ella es el tipo de todos los creyentes, antes de la pascua (cf. Jn 11, 21-27).

• *María Magdalena.* Es el primer testigo de la pascua. Pedro y el discípulo amado vienen al sepulcro y ven que está vacío, pero no ven todavía a Jesús (Jn 20, 1-10). María sigue en el jardín, hasta encontrar al jardinero, que es Jesús. Le reconoce en el momento en que le llama por su nombre. Desde entonces, ella es la primera mensajera de la pascua: «Vete, dile a mis hermanos...» (Jn 20, 11-18).

PROFUNDIZACION: JESUS, LA PALABRA

Todo Jn se ha condensado en el himno a la palabra (Jn 1, 1-18). Este himno, el prólogo de Jn, es un canto, una poesía religiosa, que nos lleva desde el mundo cansado en que vivimos hasta el fondo mismo y fuente del misterio, a la palabra de Dios que es principio, sentido y salvación de todos los vivientes en la tierra:

• *La palabra es el principio,* conforme a una experiencia que encontramos ya apuntada en el AT. Allí se dice que Dios hizo toda realidad por su palabra (cf. Gn 1). Pues bien, ahora se añade que esa misma palabra creadora pertenece al misterio de Dios: Dios es palabra.

• *La palabra es el sentido,* la forma de las cosas, siguiendo una experiencia que ha desarrollado de manera magistral el pensamiento filosófico de Grecia. La palabra es aquí *logos,* es *sophia:* el orden y estructura de las cosas, fundamento sagrado de este cosmos. Pues bien, Juan ha añadido que el logos constituye un

elemento del misterio original de Dios, antes de la creación del mundo.

• *La palabra es salvadora,* como empiezan a saber aquellas perspectivas que después vendrán a explicitarse por la gnosis. La palabra salva porque viene de Dios y nos conduce a lo divino, en un camino de iluminación transformadora. Pues bien, Juan nos advierte que la verdadera palabra es Jesucristo.

• *La palabra se ha hecho carne.* Sobre los niveles anteriores de filosofía y de posible gnosticismo, Jn ha presentado su experiencia nueva: la palabra que *era* en Dios (Jn 1, 1) eternamente *se ha hecho* carne (Jn 1, 14) en el camino de una historia. Esta es la verdad de Jesucristo.

APLICACION: LECTURAS DE JUAN

• *Existe una lectura gnóstica de Juan* donde se ponen de relieve sus aspectos más extramundanos, suprahistóricos. El mundo actual se encuentra dominado por el diablo o por las fuerzas materiales. Por eso es necesario desligarse de todo lo mundano: Jesús se nos desvela desde arriba y, sin hacerse estrictamente historia, nos libera de la historia en un camino de contemplación que nos permite llegar de una manera directa a lo divino.

• *Lectura más sacramental de Juan,* que no rechaza los aspectos simbólico-sacrales, pero los integra dentro de la vida de una iglesia que destaca sus aspectos del misterio sacramental. Esta línea interpreta el evangelio a partir del bautismo (Jn 2), la eucaristía (Jn 6), etc.

• *Existe una lectura existencial de Juan,* resaltada por los autores de línea bultmanniana. En fórmulas místico-sacramentales, de cierto sabor gnóstico, Juan sitúa a los hombres ante la paradoja final de su decisión creyente; en este aspecto, su evangelio se hallaría cerca de san Pablo.

• *Hay una interpretación liberadora de Juan,* que pone de relieve la exigencia de encarnación y de amor

mutuo. Juan ha destacado más que nadie el mandato del amor como signo de presencia de Dios y sentido de la iglesia. Asumido y traducido con rigor, en esquemas de realización social, el mandato del amor conduce a los principios de la teología de la liberación, como ha querido mostrar J. P. Miranda.

LECTURAS

Además de los comentarios clásicos (Lagrange, Schnackenburg, Bultmann, Brown, Barret), en la línea de lo expuesto:

- *Sobre la comunidad del discípulo amado*

  R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado.* Sígueme, Salamanca 1983.
  O. Cullmann, *The Johannine Circle.* SCM, London 1976.
  C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio.* Cristiandad, Madrid 1978.

- *Compromiso cristiano y vivencia moral*

  J. M. Casabó, *La teología moral en san Juan.* FAX, Madrid 1970.
  E. Käsemann, *El testamento de Jesús.* Sígueme, Salamanca 1983.
  J. P. Miranda, *El ser y el mesías.* Sígueme, Salamanca 1973.
  J. O. Tuñí, *El testimonio del evangelio de Juan.* Sígueme, Salamanca 1983.
  H. Zorrilla, *La fiesta de la liberación de los oprimidos (Jn 7, 1-10).* Sebila, Costa Rica 1981.

- *Cristología y pneumatología en Juan.* Además de la ofrecida en mi trabajo *Bibliografía trinitaria del NT:* EstTrin 11 (1977) 238-249, cf.

  F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man.* Las, Roma 1978.
  V. Pasquetto, *Incarnazione e Comunione con Dio.* Teresianum, Roma 1982.
  F. Porsch, *La actividad del Espíritu según el evangelio de Juan.* Secret. Trinitario, Salamanca 1978.
  I. de la Potterie, *La verdad de Jesús. Cristología joanea.* Ed. Católica, Madrid 1979.
  S. Sabugal, *Khristos. Investigación exegética sobre la cristología joanea.* Herder, Barcelona 1972.

27

Ministerios y servicios
La autoridad de la iglesia

INTRODUCCION

Significativamente, la iglesia cristiana ha nacido de la gran protesta de Jesús frente a los *sacerdotes* de Israel (cf. tema 19). Jesús, profeta galileo del reino, viene hacia Jerusalén y hace su entrada en la ciudad, como rey pacífico, sentado sobre un asno. Sube al templo y expulsa a vendedores y cambistas, proclamando su palabra radical de juicio contra un culto centrado en el poder, condensado en el dinero, administrado por unos sacerdotes que han cambiado la gloria de Dios por las ventajas materiales de este mundo (cf. Mc 11, 1-19; 14, 58). Lógicamente, aquellos sacerdotes de Israel, amenazados en su propia economía, no han parado hasta llevar a Jesús hacia la muerte (cf. Mc 11, 18; 14, 1-2.53-56; 15, 1).

Pero Jesús no se ha enfrentado sólo con los sacerdotes. Su mensaje y su camino le han llevado a colocarse también en situación de crítica ante todos los poderes de este mundo que se imponen por la fuerza y que dominan a los otros. Sus palabras radicales se conservan en contexto de búsqueda y disputa con los propios *discípulos*. Santiago y Juan, los zebedeos, han querido ocupar los primeros puestos. Jesús responde:

> Sabéis que aquellos que parecen mandar sobre los pueblos los explotan. Y aquellos que son grandes los dominan de manera impositiva. No suceda así entre vosotros. Por el contrario: quien pretenda hacerse grande entre vosotros, hágase esclavo de todos. Porque el mismo hijo de hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y dar su vida como redención por muchos (Mc 10, 42-45).

Estas palabras, probablemente retocadas por la tradición cristiana, conservan el aliento más profundo de Jesús. En ellas se valoran con realismo descarnado los poderes de este mundo: ellos parecen animar y potenciar la vida de los hombres (arkhein), pero en realidad dominan y destruyen. Por eso, la comunidad fundada en un mesías que es hijo de hombre, servidor universal, debe expresarse en forma de comunión de servidores donde la grandeza consiste en ofrecer la vida por los otros.

Probablemente, Pilato y los demás representantes del *poder romano* no han tenido ocasión de escuchar y meditar estas palabras del mesías de los pobres, pero intuyen que Jesús quebranta la estructura y los esquemas del imperio romano en el oriente. Por eso le han juzgado y condenado como a falso pretendiente del poder, como a «rey de los judíos» (cf. Mc 15, 26). La iglesia cristiana ha nacido, según esto, sobre el signo de protesta de Jesús que, con la gracia de su reino, ha superado las fuerzas y poderes político-sociales de este mundo.

Pero aún debemos destacar otro motivo: desbordando ese nivel de sacerdotes y representantes del imperio, Jesús ha protestado también contra el *poder socio-legal de los escribas (fariseos)*. Escribas son aquellos que, en la línea de las tradiciones del AT, han terminado regulando minuciosamente la existencia de los fieles: han tendido a convertir la religión en un asunto de prácticas y leyes, de observancias exteriores y de normas ritualistas: santidad del sábado, limpieza de las manos, pureza nacional, etc. De esta forma, han convertido la religión en un asunto de iniciados, relegando al pueblo llano de los cojos, mancos, ciegos, enfermos y leprosos, endemoniados, publicanos, prostitutas y demás errantes de la vida. Pues bien, por ofrecer la salvación a esos perdidos, Jesús mismo ha chocado con la autoridad de los escribas que le contradicen, le acechan y, de algún modo, colaboran en su muerte (cf. Mc 3, 6; 7, 1-23; Mt 23).

EXPOSICION

La iglesia de Jesús nace, por tanto, de la gran protesta del mesías de los pobres frente a los poderes dominantes de este mundo: sacerdotes, políticos, escribas, que regulan la vida de los hombres. Si se olvida esa protesta o se enmascara ese rechazo, se destruye el cristianismo. La iglesia nació sobre un hombre condenado a muerte por rebelde, peligroso para los poderes de este mundo. En ese aspecto, el cristianismo debe ser consciente de que sólo puede crecer y ser auténtico si sigue bien fundado en esa autoridad del Cristo que supera los poderes de la tierra.

Jesús ha presentado su camino como *autoridad mesiánica*, enviado de Dios para anunciar el fin del mundo viejo e iniciar un nuevo tipo de existencia liberada. Por eso, frente al orden antiguo que se ha impuesto y se mantiene por la fuerza, en relación con lo diabólico (cf. Lc 4, 5-6), Jesús se ha presentado como autoridad de gracia que sostiene y plenifica la vida de los hombres:

> Se me ha dado (= Dios me ha dado) toda autoridad en cielo y tierra.
> Id, por tanto, y haced que todos los pueblos sean mis discípulos:

–bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,
–enseñándoles a cumplir todo lo que yo os he mostrado.
Y yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación del siglo (Mt 28, 17-20).

Estas palabras transmiten la conciencia pascual de la iglesia. Ella se sabe enviada por Jesús, es portadora de su misma salvación, de su palabra abierta hacia los pueblos. Tiene autoridad del Señor glorificado, no para imponer, sino para ofrecer su gracia, regalando gozo y libertad sobre la tierra. No es una autoridad distinta la que tienen sus discípulos. Se saben portadores (mediadores) de la misma autoridad y gracia de Jesús que ha dicho: «Yo estoy *con vosotros* todos los días...». Así actúa Jesús por medio de ellos (cf. 1 Cor 3-4).

En esta perspectiva, apuntaremos algunos elementos de este nuevo *ministerio* mesiánico que es propio de los seguidores de Jesús, dentro de la iglesia. Recordemos que se trata, como Pablo ha destacado, de una *nueva diaconía* que se funda en el Espíritu de Dios y se despliega como transparencia de amor hacia los hombres (cf. 2 Cor 3):

- *El ministerio de Israel* brotaba de unas leyes escritas en la piedra, transmitidas de manera impositiva. Por eso, los judíos tenían que taparse los ojos, por el miedo de la muerte, por el miedo de las leyes que el mismo Dios mandaba que cumplieran.

- *El ministerio de la nueva alianza* no se apoya en leyes que se escriben en la piedra, sino en gracia del Espíritu que llega al corazón y da la vida. Los cristianos han quitado el velo de los ojos, el misterio falso de una autoridad que les obliga a obedecer sin que en el fondo de ella exista luz ni transparencia (cf. 2 Cor 3-4).

Si se entiende bien este principio, las restantes concreciones aparecen como secundarias. Conforme al evangelio, *ya no existe más autoridad que la de Cristo:* mesías de los pobres, hijo de hombre que ha venido a servir a los pequeños de la tierra, derramando por ellos su existencia (cf. Mc 10, 45). Jesús transmite a la iglesia su misma autoridad salvadora, de forma que ella siga anunciando y preparando su reino sobre el mundo (cf. Mt 28, 17-20); por eso,

los cristianos son «ministros de la nueva alianza», de una gracia que transforma el corazón y actúa entre los hombres de manera transparente, sin velos de poder, ni miedos, ni manejos (1 Cor 3, 1-18).

1. Principios

Esa nueva autoridad está ligada en primer lugar al grupo de *los doce*. Jesús mismo les hace testigos de su reino, son representantes (patriarcas, jueces) del nuevo Israel escatológico que es la humanidad reconciliada. Probablemente les invita a predicar durante el tiempo de su vida, haciéndoles así sus enviados (saliah), colaboradores en la empresa de su reino. En esta perspectiva prepascual ha de entenderse el fondo del discurso misionero de Mt 10 y par.

Estos primeros enviados de Jesús son doce, como signo de las doce tribus de Israel, compendio de todos los salvados (cf. Mt 19, 28), pero no son «padres» en sentido biológico-racial. Por eso han de anunciar con su ejemplo y su palabra lo que significan como mensajeros del reino que se acerca: en esta perspectiva, se les llama «saliah», palabra que después se ha traducido en griego como «apóstol» (cf. Mc 3, 14). Entre ellos se destaca Pedro, como ya hemos indicado (cf. tema 24).

Estos doce reciben nueva fuerza tras la pascua, siendo con Pedro delegados y testigos de Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15, 4-5; Hch 2, 12-26). Tienen su valor precisamente en cuanto doce, como unidad corporativa. Por eso, al referirse a alguno de ellos, como a Judas, la primera tradición precisaba que «se trata de uno de los doce», esto es, del cuerpo fundante de la iglesia que es signo de Dios sobre la tierra (cf. Mc 14, 10.20.43 y par; Jn 6, 71; 20, 24).

- *Los doce son autoridad en cuanto grupo*, como signo de culminación de la historia. Por eso han de encontrarse y caminar unidos, como equipo colegial que sabe compartir una experiencia de Jesús resucitado. Así lo resalta el mismo Jn, mostrando que Tomás debe volver al grupo de los doce para descubrir la pascua de Jesús (Jn 20, 19-29).

- *La autoridad de los doce no se funda en méritos*

humanos. Los miembros del colegio apostólico no han hecho oposiciones a su puesto, ni destacan por saberes o poderes especiales. Son hombres normales, miembros del gran cuerpo del pueblo que se hallaba abierto a la esperanza; Jesús los ha escogido para que se hagan testimonio de la esperanza realizada.

Junto a esos doce ha destacado desde pronto la autoridad de *los siete*, que actúan como representantes de la comunidad helenista. Lucas, escribiendo en perspectiva posterior, los pone en la línea de la diaconía, del servicio de las mesas. Pero el texto deja claro que ellos son, al mismo tiempo, servidores del mensaje: proclaman la palabra y crean nuevas comunidades de creyentes (cf. Hch 6-8). Uno de esos siete, el más conocido tras Esteban, aparece más tarde con un nombre clave: se le llama el «evangelista» Felipe (Hch 21, 8; cf. Hch 8).

Quizá podamos trazar algunas conclusiones. Los siete actúan también como un equipo, en forma de autoridad colegiada. Son siete, un número completo que supone plenitud. Parece que tuvieron ciertos roces con el grupo de los doce, hasta que fueron admitidos y aceptados como portavoces de la iglesia. Eso significa que la autoridad de los doce se abría y, sin romperse, sin perder su función originaria, deja espacio para más autoridades dentro de la iglesia. Esos siete ya no son testigos del reino que se espera: son evangelistas, es decir, propagadores de la buena nueva de Jesús en el espacio más extenso de la iglesia.

Siguiendo en esta línea, hallamos pronto a *los apóstoles* en su sentido primitivo: son los enviados de las comunidades, que reasumen el mensaje de Jesús y lo propagan por el mundo. Apoyándose en una tradición que es anterior, Pablo nos dice que el Jesús pascual «se ha aparecido a Cefas, a los doce, a muchos hermanos... y después a todos los apóstoles» (1 Cor 15, 5-6). Estamos en el 55-56 d. C. Como suponen sus restantes cartas, Pablo ha distinguido cuidadosamente: *los doce* son el grupo que ha vivido la experiencia primera de la pascua, fundando con Pedro la comunidad de Jerusalén: *apóstoles*, en cambio, son los enviados de las comunidades, fundadores de iglesias sobre el mundo.

Así utiliza Pablo el título de apóstol en sus car-

tas. Apóstoles son sus compañeros en el ministerio, entre ellos Bernabé, Andrónico y también una mujer llamada Julia (cf. Gál 1, 17s; Rom 16, 7; 2 Cor 1, 19, etc.). Se supone que han tenido la experiencia de Jesús resucitado, de manera que así pueden ser testigos de su gloria (cf. 1 Cor 15, 5). Al mismo tiempo debe (o puede) suponerse que son los enviados de la iglesia y que en nombre de ella anuncian el mensaje (cf. Hch 13, 1-3).

Pues bien, en un momento determinado, en torno al 80 d. C., el sentido de ese nombre evoluciona. Dejamos de encontrar nuevos apóstoles: la iglesia se siente ya fundada, organizada, y mira hacia su origen, declarando que sólo los primeros doce delegados de Jesús (sus saliah) fueron auténticos apóstoles. Esta es la visión que ya parece dominar en Mc 3, 14 y luego triunfa de manera convergente en Lucas y Mateo.

2. La autoridad posterior

Entonces surge o se plantea el gran problema: ¿cómo permanece y se propaga la autoridad de Jesús en las comunidades cuando han muerto ya sus fundadores? Desaparecieron los doce, lo mismo que los siete o los restantes apóstoles que vieron a Jesús resucitado. Entonces se tuvo que decir que en el principio de la iglesia quedan siempre como base los apóstoles, tomados como *los doce compañeros* de Jesús (cf. Mt 28, 16-20) o como los primeros *enviados-fundadores* de comunidades, con los profetas fundantes de comunidades (cf. Ef 2, 20).

Después de esos doce, vino un tiempo diferente. Van surgiendo nuevas comunidades que, partiendo del impulso originario, están obligadas a crear su propia estructura organizativa y misionera. Al principio, parece que se expanden sobre el mundo, sin un plan unitario, sin normas de funcionamiento fijo, sin una jerarquía unitaria que los controle. Ciertamente, esas comunidades van trazando redes de contacto: mantienen relaciones personales, envían cartas y se cruzan escritos, se sienten ligadas en el mismo camino de Jesús... Pero eso no supone que actúen de igual forma.

Los tipos de organización eclesial resultan múl-

tiples y ricos: hay iglesias que parecen animadas por doctores y profetas; unas tienen en su centro un *vigilante* (epíscopos), otras eligen un colegio de *ancianos* (presbíteros) que encauzan y regulan la vida comunitaria. En un primer momento, los dos tipos de organización que después ha de imponerse en el conjunto de la iglesia parecen depender del mismo orden y trasfondo socio-cultural de las comunidades:

- *Las iglesias de origen judío* suelen regirse por un grupo de presbíteros, que ejercen una autoridad colegiada.

- *Las iglesias de origen pagano* suelen delegar parte de su autoridad en un «epíscopos» (vigilante) que anima y estructura la vida del conjunto.

Durante un tiempo relativamente largo (quizá hasta el 130 ó 150 d. C.) coexisten los dos tipos de organización, sin que ello implique ningún tipo de ruptura dentro de la iglesia. La autoridad salvadora de Jesús se ha propagado, realizando sobre el mundo su tarea. Resulta extraordinariamente significativo el hecho de que el NT no haya canonizado todavía ningún tipo de jerarquía para todos los cristianos. Esto significa que el problema se halla en otra parte: lo que importa es mantener vivo el mensaje de Jesús dentro de unas comunidades que se van formando y crecen con riesgo de romperse por dentro y de perder sus ideales. Por eso es necesario que ellas mismas susciten una jerarquía, esto es, una presencia animadora que deriva de las dos instancias siguientes:

- *Jesús.* Los ministros de la iglesia representan a Jesús y sólo pueden actuar en su nombre, con la fuerza del Espíritu.

- *La comunidad.* Pero, al mismo tiempo, esos ministros realizan su función en nombre de la comunidad. De esa forma cultivan y propagan la vida y misterio salvador del Cristo, confiado y expresado a través de su iglesia.

3. Textos clave. Modelos de autoridad

Más que una discusión teórica, queremos ofrecer algunos textos que resultan significativos. Pres-

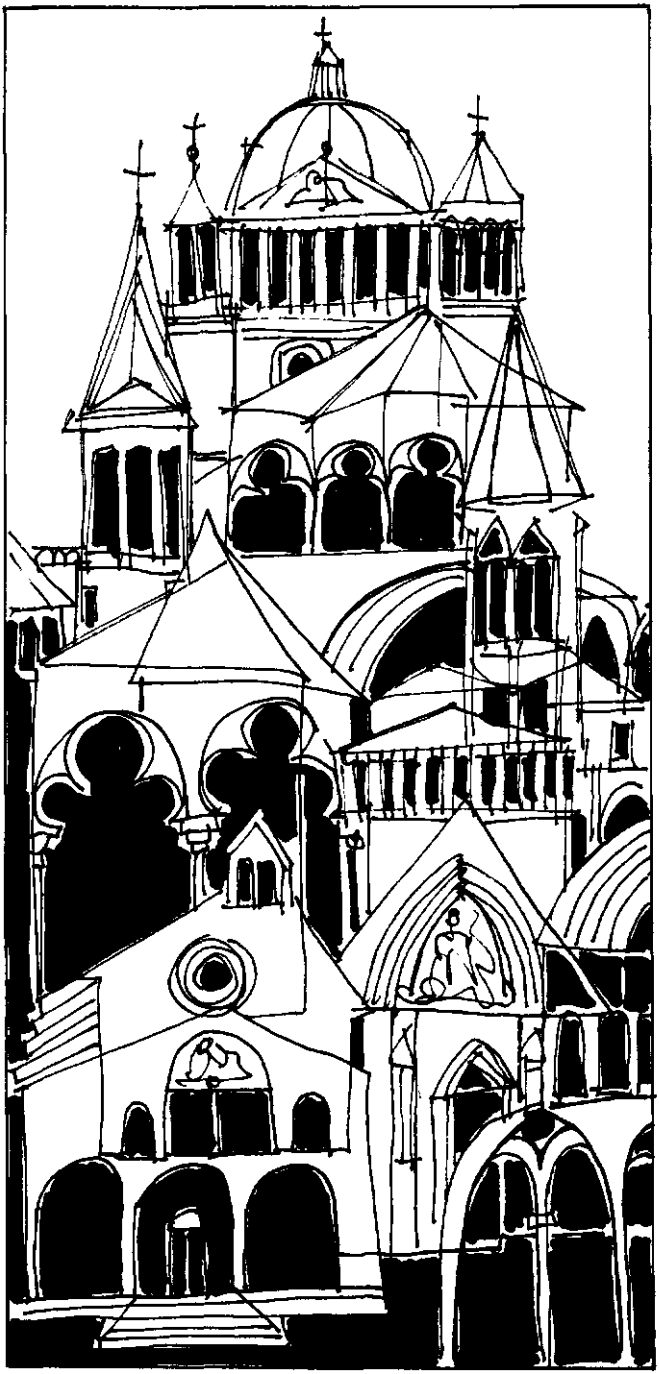
cindimos de Jn, que obligaría a mayores precisiones para fijar la autoridad del «discípulo amado» y del «presbítero» al lado de Pedro (2 Jn 1; 3 Jn 1; cf. tema 26). Trataremos de Pablo, Mateo, Lucas y pastorales. Empezamos con *Pablo:*

> Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es miembro (de ese cuerpo). Y Dios ha establecido a algunos en la iglesia: primero apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores, después hay milagros, dones de curar, asistencias, funciones directivas, diferentes lenguas, etc. (1 Cor 12, 27-28).

Los ministerios de la iglesia son parte del «cuerpo», y según eso han de entenderse como funciones del conjunto. Pero debemos añadir que ese conjunto no se cierra sobre sí, sino que vive para la expansión de la palabra, esto es, para la oferta misionera. Por eso, los primeros en la iglesia son precisamente los que salen de su centro, como enviados de la comunidad o apóstoles. Toda la estructura interna está al servicio de esa misión hacia lo externo: profecía y enseñanza, buen gobierno y curaciones milagrosas, dones místicos y gestos de asistencia valen verdaderamente en la medida en que potencian el camino misionero. Por eso, si una iglesia impone o discute su estructura utilizando lógicas de fuerza, es que ha olvidado su principio: la unidad de amor que capacita para abrirse de manera creadora hacia lo externo (cf. 1 Cor 13). Así pasamos al texto de *Mateo:*

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas...! He aquí que yo envío hacia vosotros profetas, sabios y escribas. A unos los matáis y crucificáis. A otros los azotáis en vuestras sinagogas y los perseguís de ciudad en ciudad. De esa forma recaerá sobre vosotros toda la sangre de los justos derramada sobre la tierra... (Mt 23, 20.24-35).

Estas palabras forman parte de la gran polémica que la iglesia de Mateo ha venido sosteniendo con el judaísmo de su tiempo. Jesús mismo habla aquí a manera de sabiduría superior, guiando la vida de la iglesia: ha enviado a los ministros de la comunidad que, en medio de persecuciones, han llevado su mensaje de reino a los judíos. Pues bien, esos ministros aparecen con tres nombres: son *profetas* que anuncian el mensaje con su vida austera, mendicante; son *sabios* capaces de mostrar en Jesucristo la culminación del AT; son *escribas* que for-



mulan la ley nueva de la gracia... Probablemente existen dentro de esa iglesia presbíteros que ordenan la vida de los fieles, presidentes de la eucaristía, servidores de los pobres... Pero ellos no aparecen en el texto como importantes. Verdadera autoridad es la que ejercen, en un plano misionero intrajudío, profetas, sabios y escribas. Ellos se muestran como equivalentes a los apóstoles de Pablo. Así venimos a *Lucas:*

> Pablo llamó a los presbíteros de la comunidad de Efeso y les dijo...: Tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño en el cual el Espíritu Santo os ha puesto como obispos para pastorear la iglesia de Dios... Ya sé que cuando os deje se introducirán entre vosotros lobos rapaces que no perdonarán al rebaño. De entre vosotros mismos surgirán algunos que corromperán la doctrina, arrastrando tras sí a los discípulos... (Hch 20, 17.28-30).

Lucas refleja aquí la experiencia de su tiempo. La iglesia de Efeso, preferida de Pablo, amenaza con romperse porque surgen grupos enfrentados... Pues bien, en este tiempo de riesgo y confusión, cuando parece que se apaga el entusiasmo creador, resulta necesaria la función de los pastores que organizan, cuidan y dirigen el rebaño. Ellos reciben, quizá de un modo ecléctico, los dos nombres ya indicados: son *presbíteros,* conforme a la tendencia judía; al mismo tiempo, ejercen función de *obispos* (episcopos) en línea griega (cf. Hch 20, 17.28). Al fondo de ese eclecticismo puede haber una intención: Lucas pretende unificar las diferentes funciones de la iglesia, deseando que en el centro de ella surja un ministerio bien preciso, capaz de superar los riesgos de ruptura (de herejía). Esto se dice en torno al 85 d. C. Poco después, alguien escribe, a nombre de Pablo, en las *pastorales:*

> Si alguien desea ser obispo, desea un cargo hermoso. Porque el obispo tiene que ser intachable, varón de una mujer, juicioso, sobrio, equilibrado, hospitalario, amigo de enseñar... Tiene que gobernar bien su propia casa, haciéndose obedecer de sus hijos con dignidad. Pues quien no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo cuidará de la iglesia de Dios?... También los diáconos tienen que ser respetables, hombres de palabra... (1 Tim 3, 1-8).

La situación eclesial es semejante a la anterior. La comunidad se encuentra ya asentada, pero corre

el riesgo de perderse en divisiones y disputas entre grupos. Por eso, en nombre de Pablo, un dirigente cristiano de la tercera generación dispone que cada comunidad posea unos responsables que organicen bien la «casa de los fieles». Se les llama *obispos*, pero el nombre no se encuentra todavía fijado y no se opone a lo que luego vendrán a ser los presbíteros. Este obispo, que se diferencia de los *diáconos*, como servidores comunitarios en sentido más extenso, aparece como verdadero padre de familia de una iglesia interpretada como casa, familia ampliada. Por analogía familiar, y quizá también por oponerse a la tendencia de un posible celibato gnóstico o apocalíptico, este sucesor de los apóstoles exige a los ministros de la iglesia que estén casados.

ILUSTRACION: SERVIDORES DE LA PALABRA Y DE LAS MESAS

Pocos pasajes resultan más significativos que Hch 6-8 para evaluar el contenido y función de los ministerios. Prescindamos de la exactitud histórica y aceptemos el esquema de Lucas. *Los doce*, como pastores fundacionales de la iglesia, aparecen dedicados a la oración y la diaconía de la palabra, es decir, a la presidencia de la eucaristía y la predicación oficial del mensaje. Por su parte, *los siete* quedan relegados a la diaconía de las mesas, esto es, al servicio social que se expresa en la ayuda a los pobres de la comunidad, especialmente a las viudas.

Hasta aquí todo es normal. Quizá Lucas se presenta como partidario de un doble ministerio, el primero de carácter más sacral (los doce), el segundo de tipo más caritativo-asistencial (los siete). Pues bien, la paradoja de la historia consiste en que son precisamente los siete, es decir, los servidores de las mesas, los que logran que la iglesia rompa su clausura intrajudía y se expansione de manera abierta hacia los pueblos. Esta paradoja es permanente:

- *La iglesia más oficial*, centrada en la palabra y sacramento, puede tener dificultades para conectar con nuestro mundo y actuar de forma misionera en las nuevas condiciones de los tiempos.

• *La iglesia menos oficial* del servicio caritativo, de la liberación de pobres y oprimidos, puede convertirse nuevamente en fermento misionero, en principio de una nueva apertura universal de Cristo hacia las clases sociales y los pueblos.

PROFUNDIZACION: OBISPO, PRESBITEROS Y DIACONOS

El NT no ha definido de manera normativa los grados y estructuras de la jerarquía. En ese aspecto se mantiene generosamente abierto, lleno de posibilidades, aunque ya sus últimos escritos, especialmente Hechos y Pastorales, muestran una clara tendencia a la estructura organizativa de la iglesia. Esa tendencia se ha venido a concretar más tarde, precisando los diversos ministerios, cosa que parece realizarse ya a principios del siglo II, si es que las cartas de *Ignacio de Antioquía* son auténticas, cosa no del todo clara. Ellas dicen:

> Os conviene correr a una con el sentir de vuestro obispo... En efecto, vuestro colegio de presbíteros, digno del nombre que lleva, digno de Dios, está armoniosamente concertado con su obispo, como las cuerdas con la lira (*Efesios* 4, 1).
>
> Todos habéis de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre, y de los presbíteros que representan al senado de Dios y la alianza o colegio de los apóstoles. Quitados éstos, no hay nombre de iglesia (*Tralianos* 3, 1).

Cada iglesia es una especie de «casa de Dios» donde el *obispo* representa al Padre de familia que dirige todos los asuntos. Está asistido por un colegio de *presbíteros* o ancianos que son continuación de los apóstoles primeros. Finalmente, la iglesia actúa a través de los *diáconos* que, paradójicamente, aparecen como señal privilegiada de Cristo, por su servicio en favor de los demás. Nítidamente se destaca ya la estructura de la jerarquía que, en un proceso extraordinariamente rápido (a través del siglo II), vendrá a extenderse a toda la iglesia. Es una estructura funcional, simple y precisa, que ha valido y seguirá valiendo. Pero no olvidemos que ella se ha fijado tras la muerte de los apóstoles, después

del NT. Por eso, puede cambiar, si la iglesia misma lo decide, para bien de su ministerio redentor.

APLICACION: EL CELIBATO MINISTERIAL

Nos hemos referido ya al famoso pasaje de 1 Tim 3, 1-8, donde *la Escritura* manda que los ministros de la iglesia sean casados, padres de familia. La razón primera que se pone es de carácter funcional: quien no sabe dirigir su casa, entendida en forma extensa como espacio en que conviven esposos, hijos, amigos, criados, no puede dirigir y organizar la iglesia, que es «familia de Dios». Posiblemente hay otra razón que no se dice: están surgiendo unos herejes de carácter gnóstico que afirman de manera intensa el fin del tiempo, añadiendo que no hay tiempo ya para casarse (cf. 1 Tim 4, 3). Llevan al extremo la experiencia y las afirmaciones de 1 Cor 7, donde Pablo indica que «es mejor no casarse» (1 Cor 7, 1) porque «la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 32), y al nivel de esa apariencia pertenece el matrimonio. Aplicando esa visión de Pablo en el contexto de la vida social, intramundana, los círculos de tipo gnosticista están corriendo el riesgo de cambiar la iglesia de Jesús en una especie de grupo de iniciados-entusiastas. Pues bien, en contra de eso reaccionan las cartas pastorales con un sano realismo cósmico: la creación es obra de Dios y al misterio de la creación pertenece el matrimonio. Por eso, los dirigentes de las comunidades han de ser hombres casados, enraizados en la experiencia del mundo, prudentes en las cosas de la tierra. No se niega la presencia y ejemplo de los célibes, pero ellos pertenecen a eso que llamaríamos la franja carismática y no institucional de la iglesia.

Siglos más tarde, *la iglesia romana* ha exigido que sus ministros superiores (obispos y presbíteros y aun diáconos) pertenezcan a esa franja carismática que vive el celibato como experiencia escatológica (no gnóstica). De esa forma ha reasumido aspectos del mensaje de Jesús (cf. Mt 19, 12) y de la misma experiencia de Pablo (1 Cor 7). Pero no olvidemos las palabras de 1 Tim, que resaltan el riesgo del celibato apresurado, exigiendo que los ministros de la iglesia sean casados; ellas también son Escritura

de Dios; deberían ayudarnos a pensar en nuestro tiempo.

LECTURAS

- *Ministerios en el NT.* Además de diccionarios y obras generales, cf.

  J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios en el NT.* Cristiandad, Madrid 1975.

  P. Grelot, *El ministerio de la Nueva Alianza.* Herder, Barcelona 1969.

  J. L. Leuba, *Institución y acontecimiento.* Sígueme, Salamanca 1969.

  P. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères dans le NT.* Fides, Neuchâtel 1949.

- *Surgimiento y sentido de los ministerios. Teología*

B. D. Dupuy, *Teología de los ministerios*, en MS IV, II. Cristiandad, Madrid 1975, 473-508.

A. González (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*. Universidad Pontificia, Salamanca 1987; ofrece los materiales del diálogo ecuménico sobre los ministerios.

A. Müller, *El problema de la obediencia en la iglesia*. Taurus, Madrid 1970.

K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado*. Herder, Barcelona 1965.

J. Rius-Camps, *The four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr* (OrChAn 213). Roma 1980.

E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*. Cristiandad, Madrid 1983.

28

Espíritu de Dios
El alma de la iglesia

INTRODUCCION

La historia sagrada es *camino de salvación:* Dios se manifiesta por medio de su Hijo Jesucristo como espíritu de vida y santidad que va reuniendo a los hombres en el «cuerpo» de la iglesia, para superar la muerte y conducirlos a la plena realidad del reino prometido. Vista desde Dios, la historia es el proceso de su revelación. Vista desde el mundo, es el camino donde el hombre avanza bajo el riesgo del pecado, en la esperanza de llegar hasta la meta. Se han unido de esa forma dos procesos:

- *el camino de Dios* que se revela como base de existencia para todos;
- *el camino de los hombres* que han de hacerse en libertad, amenazados por el riesgo del pecado que les lleva al vaciamiento, a la violencia y a la muerte.

Nos ha creado un Dios de amor y nos capacita para hacernos como libres, ofreciéndonos su gracia, pero permitiendo que nosotros mismos nos hagamos. Por eso, la historia sagrada se halla siempre bajo el riesgo del pecado: podemos absolutizar las fuerzas de violencia, imposición y muerte. Sobre ese fondo emerge la iglesia, como espacio testimonial de libertad, como fermento de esperanza abierta al reino. Lógicamente, ella nos pone en el lugar de la gran opción escatológica, allí donde los hombres, situados ante el Espíritu de Cristo, pueden aceptarle, recibiendo ya la salvación o le rechazan cometiendo el pecado que no tiene perdón porque se cierra a todos los perdones (cf. Mc 3, 28-29).

Animada por el Espíritu, la iglesia extiende ante nosotros la gran alternativa, anticipando de algún modo el juicio de Dios sobre la tierra. Ofrece ya salvación, *la salvación* del amor en Jesucristo; o señala el riesgo de la imposición y *la condena* para aquellos que destruyen su vida destruyendo a los pequeños (pobres, exiliados, cautivos) de la tierra, conforme a Mt 25, 31-46.

Esa alternativa de la iglesia se realiza por medio del Espíritu de Cristo, aquel paráclito que arguye al mundo de pecado, justicia y juicio (cf. Jn 16, 8-11). Siendo comunión de amor, la iglesia indica la existencia del pecado que consiste en «no creer» en Cristo ni creer en los hermanos, los hombres más pequeños. Ella es signo de justicia, porque muestra el sentido del camino de Jesús hacia Dios Padre como entrega de amor y sacrificio por los hombres. Por eso, allí donde los hombres rechazan esa entrega y niegan el amor que triunfa de la muerte, quedan atrapados bajo los poderes de esa misma muerte (cf. Jn 16, 8-11).

EXPOSICION

Conforme a lo anterior, la iglesia vive en la meta de lo humano, allí donde los hombres, superando la violencia de este mundo, pueden expresar en gratuidad el misterio del amor, abiertos al gozo de una vida que culmina en Dios. Así lo mostraremos destacando algunos de sus rasgos.

1. Espíritu y escatología

Sin cesar nos inspiramos en el viejo esquema de tres tiempos: *el Antiguo Testamento,* tiempo de Dios Padre que ha iniciado su camino creador, abierto en éxodo y promesas; *el evangelio* estrictamente dicho, tiempo de Dios Hijo, historia de Dios que se revela plenamente en su mesías; *la nueva alianza* que brota de ese evangelio, como tiempo de liberación e iglesia (comunión) para los hombres que aceptan el mensaje.

Entre esos tres momentos hay un ritmo de avance lineal, que reproduce dentro de la historia el mismo ritmo del proceso trinitario: del Padre, por el Hijo, vamos pasando al Espíritu divino. En ese aspecto, nos hallamos en los últimos tiempos: el Espíritu de Dios se ha derramado sobre nuestros corazones como fuerza decisiva del amor que triunfa de la muerte (cf. Rom 5, 5). Pero debemos añadir que ese final no es todavía visible en todas partes: aún hallamos pueblos y clases sociales que se encuentran en nivel de AT, caminando hacia Jesús desde sus propias inquietudes culturales y sociales.

Por eso conservamos en la biblia el AT como signo de un camino universal que recorremos. Pero existe todavía otra razón. Todos nosotros, incluso los creyentes que se piensan más perfectos, conservan en la vida parcelas que se encuentran en AT: estamos en camino hacia Jesús, vamos buscando su reino con patriarcas, guerreros y profetas, que son nuestros hermanos.

A veces se ha trazado una línea distintiva poco afortunada: el AT estaría ligado a un «espíritu material», a los bienes económicos, la vida externa y la abundancia; en contra de eso, el NT anunciaría un «espíritu ya sacralizado y santo», unido a la espe-

ranza y gozo tras la muerte. Esta distinción, que ofrece algunos rasgos positivos, debe superarse:

- *El AT no promete sólo bienes materiales,* entendidos en sentido externo. Ofrece vida y esperanza para todo el hombre, en un camino abierto hacia el misterio de Dios.

- *El NT sigue en esa línea:* busca la esperanza para el hombre entero. En ese aspecto, continúa ligado a la promesa de los bienes materiales. Pero hay una novedad: los fieles de Jesús confiesan que ha llegado ya el «mesías», el momento en que se cumplen las promesas; por eso ya no siguen esperando otro nivel de redención, como sabe ya Mt 11, 2s.

La iglesia de Jesús es, por tanto, realidad escatológica. Confiesa que ha llegado ya la plenitud: el tiempo en que los cojos andan, los ciegos ven, los muertos resucitan y los pobres pueden recibir la buena nueva (cf. Mt 11, 5). Lo confiesa de palabra y lo proclama con su misma vida renovada, es decir, escatológica, centrada en los bienes «superiores» (cf. Gál 5, 22-25). La iglesia es, por tanto, realidad excéntrica: si vive sólo en el presente y del presente, se destruye; sólo puede mantenerse si ha llegado el fin del tiempo y si ese fin implica un nuevo espacio de amor y libertad para los hombres.

2. Iglesia y Espíritu. Novedad cristiana

Muchas veces se afirmaba que la iglesia es expansión del Verbo, es decir, cuerpo místico del Cristo. Esta es una postura muy valiosa, pero ofrece también limitaciones: puede minusvalorar la realidad personal de los cristianos, integrados en un tipo de gran cuerpo interpretado de manera fisicista; devalúa la importancia del Espíritu, que aparece como oscurecido tras el Cristo.

Por eso destacamos que, en el mismo principio de la vida de la iglesia, como realidad escatológica, se expresa el gran misterio de «la procesión del Espíritu», el amor común donde se unen el Padre con el Hijo. En el seno de la misma *Trinidad originaria,* el Espíritu es el lazo de unión de Padre-Hijo: su hondura peculiar consiste en ser encuentro que vincula a dos personas. Lógicamente, el mismo Espíri-

tu que actúa por medio de Jesús en nuestra historia viene a realizar la gran tarea de unir en una especie de persona superior (comunitaria) a *las personas de la tierra.*

Por eso, hay que ampliar la encarnación. Jesús realiza en forma humana, individual, el gran misterio de la filiación del Hijo intradivino. Pero sigue siendo un individuo, un hombre entre los hombres. ¿Cómo puede extenderse su misterio? ¿Cómo puede llegar su salvación a los confines de la tierra y de la historia? La tradición ha respondido: por medio de su Espíritu, que al mismo tiempo es el Espíritu del Padre (es de los dos).

En esta línea pueden distinguirse los dos planos del único misterio. Jesús viene a presentarse como *el Hijo* que nace de Dios Padre; al mismo tiempo, es *Cristo,* esto es, ungido por la fuerza del Espíritu. Por eso, la existencia humana de Jesús no es sólo realidad del Hijo. Es presencia del Espíritu. En esta perspectiva han de entenderse los momentos clave de su vida: Jesús nace por la fuerza del Espíritu (Lc 1, 26-38); esa fuerza le sostiene hasta la muerte, le acoge y resucita (cf. Mc 1, 9-11; Heb 9, 14; Rom 1, 3-4). Esto supone que *Jesús,* siendo individuo personal (Hijo de Dios), se encuentra vinculado con el *Padre* en una especie de misterio compartido de vida y amor (el *Espíritu*).

Cuando decimos que Jesús es Cristo, el ungido, confesamos que en su vida actúa el mismo Espíritu divino como amor total (y personal) del Padre. Esto significa que Jesús sólo es individuo en la medida en que se encuentra vinculado a otro individuo, al Padre; sólo es persona porque brota y se mantiene en el «amor comunitario» que es el mismo Espíritu Santo. No es que primero comprendamos a Cristo, el Hijo, y luego, como en añadido, descubramos que está lleno del Espíritu. En la entraña de la misma filiación, en el misterio de Cristo como Hijo, está implicada la apertura al Padre, la vida compartida del Espíritu. Por eso, siendo Hijo de Dios en forma humana, Cristo expresa el misterio del amor de Dios que es el Espíritu, en dos planos que están bien implicados:

- *Nivel intradivino:* siendo Hijo, Cristo forma con el Padre el único misterio del amor fundante. Sabemos que el Espíritu es persona que vincula a dos per-

sonas, es amor que une por siempre al Padre con el Hijo. Por eso, Jesucristo, el Hijo, siendo un hombre de la tierra, participa del amor intradivino del Espíritu.

- *Nivel histórico.* Amando a los hombres, sus hermanos, Cristo ha explicitado el mismo amor intradivino en un nivel de comunión interhumana: el mismo amor que une al Padre con el Hijo es quien vincula a Cristo con los hombres, haciendo que ellos participen en su mismo espacio de plenitud y vida intradivina.

Jesús, Hijo de Dios, al encarnarse (realizarse) como humano, ha traducido humanamente el mismo amor divino, de manera que en su vida vienen a soldarse para siempre los mandatos de amar a Dios y amar al prójimo (cf. Mc 12, 28-34). Amando a Dios Padre, Jesucristo es fuente del Espíritu divino (trinitario). Amando a sus hermanos, los hombres, les ofrece también el mismo Espíritu (cf. Jn 19, 30; 20, 22; Hch 2, 32).

- *Hay un amor originario:* es el proceso de vida que vincula al Padre con el Hijo, en el misterio eterno del Espíritu.

- *El mismo amor vincula* (comienza a vincular) por Cristo a los hermanos de la tierra: es la persona del amor-Espíritu que, uniendo a dos personas (Padre e Hijo), ha comenzado a unir a múltiples personas de la tierra, que al unirse se vinculan como iglesia.

3. El Espíritu, alma de la iglesia

La tradición ha definido al Espíritu de Dios como alma o vida interna de la iglesia: quien vincula a los creyentes, quien reúne sus caminos no es un tipo de energía intramundana de este cosmos; les vincula el amor mismo intradivino, revelado en Jesucristo. Por eso, siendo humana y constando de personas que son de carne y hueso, nuestra iglesia tiene intimidad y hondura que resulta más que humana.

Así se reproduce de algún modo el misterio de las dos naturalezas de Jesús, que es, a la vez, Hijo de Dios y hombre del mundo. Pero existe una notable diferencia: *el Hijo* se ha encarnado en una vida individual y se revela como un hombre; por el contra-

rio, *el Espíritu* se expresa en la existencia y el camino del conjunto de la iglesia. Esta diferencia nos conduce al misterio trinitario:

- *El Hijo* es individuo personal, y así puede encarnarse y se ha encarnado en Jesucristo, un individuo de la historia.

- *El Espíritu*, en cambio, es persona en comunión (unión de ser), y así viene a desvelarse (se hace historia) en el amor y vida del conjunto de la iglesia.

Algunos pensadores han querido trazar un paralelo entre el varón Jesús y la mujer María. *Jesús* sería encarnación del elemento masculino de Dios, representado por el Hijo. *María*, en cambio, mostraría el elemento femenino de Dios, explicitado por su Espíritu. Aceptando los valores de esta perspectiva, pienso que ella es, en el fondo, limitada y peligrosa. *Jesús* no es Hijo de Dios como varón, sino como individuo humano. Por su parte, *el Espíritu de Dios* no se ha encarnado en el aspecto femenino de María, sino que se despliega y manifiesta en el conjunto de su vida personal y en todo el conjunto de la iglesia. Dentro de la iglesia, y especialmente en María, Madre del Señor, viene a desvelarse sobre el mundo el Espíritu divino.

Podemos ya enfocar mejor el tema. Releyendo el documento de *Puebla* (n. 166, 243), descubrimos que el Espíritu es el «alma invisible de la iglesia», que se expresa a través de su comunión de fe, esperanza y caridad. El Espíritu es unión divina del Padre con el Hijo; dentro de la iglesia es comunión de amor que liga a los creyentes. Por eso, la unidad más honda de la iglesia no es producto que los hombres logran suscitar con su trabajo; tampoco es una especie de sujeto nuevo que Dios crea por encima de la historia, a fin de unificarla por arriba. El mismo Espíritu de Dios es quien sustenta y constituye la unidad primera de la iglesia (cf. *Puebla*, n. 197; 638). Así lo indica Jn en su evangelio:

> Quien me ama cumplirá mi palabra y el Padre le amará y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada... (Jn 14, 34). Que sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti..., para que también ellos sean uno, como *nosotros* somos uno (Jn 17, 20-22).

El Espíritu es la misma unión del Padre con el

Hijo, ese nosotros que ellos constituyen. Por eso se define como unión, el amor mutuo. No es amor de uno, ni tampoco la respuesta que le ofrece sólo el otro. Es amor de dos y emerge donde ambos se entregan mutuamente. Ese amor, siendo de dos, es uno mismo. Así distingue y unifica al Padre con el Hijo. *Les distingue,* porque sólo si son dos pueden amarse de esa forma, cómo diferentes. *Les aúna,* pues se aman con la misma fuerza, al darse y devolverse la existencia.

Ese Espíritu es *nosotros:* la tercera persona trinitaria que está constituida por la unión originante del Padre con el Hijo. Viviendo en este mundo limitado, los hombres no tenemos conciencia de personas duales, no sabemos lo que puede dar de sí una comunión como es aquélla. Por eso nos cuesta imaginar y formular la propiedad del Espíritu divino y presentarlo en su carácter nuevo de persona. Pues bien, pensamos que debe ser así: el Espíritu de Dios no se ha expresado plenamente todavía y sólo en el camino de la iglesia podremos entenderlo. Sabemos ya que la unidad de los creyentes es reflejo de la unión intradivina. Por eso, sólo allí donde la iglesia venga a desvelarse finalmente en su misterio de amor ya culminado, que unifica a los salvados, podremos descubrir la unión y hondura del Espíritu de Dios como persona de amor donde se encuentran vinculados Padre e Hijo.

4. Espíritu y victoria sobre el mundo

En este mundo viejo, donde cada uno vive para sí, en batalla mutua, apenas puede darse una experiencia del Espíritu, persona de amor donde culmina el proceso intradivino. Esto lo ha sabido bien el documento de Puebla cuando alude al Espíritu tratando de la comunión y participación (cf. n. 752-753): Espíritu es la vida convertida en don, es *participación,* ofrenda del propio ser hacia los otros; Espíritu es amor que se comparte, aquella *transparencia* a la que alude Jn 15, 15, al decir que Jesús es nuestro amigo por habernos dado todo lo que es y lo que tiene.

En ese nivel de transparencia donde habita el Espíritu de Dios termina ya la imposición y esclavi-

tud sobre la tierra. Por eso, al centro de su comunidad eclesial, Jesús no ha colocado ningún poder del mundo: ha colocado la palabra que se escucha, se transmite, se comparte, se dialoga; ha colocado el amor que funda comunión. En ese aspecto, la iglesia es una sociedad que sobrepasa las fronteras económicas y políticas del mundo. Por eso, allí donde ella vive intensamente, representa una advertencia para los poderes de un estado que pretende convertirse en soberano.

Esta unión de la iglesia sobrepasa a las uniones de la tierra. Ella desborda el interés de clase, la solidaridad biológico-racial, las estructuras militares, sociales, ideológicas, elevando a los creyentes al misterio de la vida compartida. Fundándose en Jesús y sostenida por su Espíritu, la iglesia ofrece sobre el mundo el testimonio de su unión gratuita entre personas.

Por eso, los creyentes pueden integrarse en los diversos estados y estructuras de la tierra, pero sin cerrarse nunca en ellos. Pueden promover valores de participación política y social, pero sin quedarse en ese plano. Ellos se encarnan sobre el mundo, viven sus conflictos, pero se mantienen siempre en una especie de reserva escatológica: saben que ninguna potencia de la historia puede ser definitiva; ninguno de los sueños o utopías de los hombres tiene ya la garantía del Espíritu divino.

Lógicamente, la iglesia no se puede convertir en un poder social, en competencia con los diferentes poderes de la tierra. Ella está abierta hacia un amor gratuito, superior y trascendente. Por eso nunca identifica vida y fuerza, valor y éxito, verdad y propaganda. Cree en el camino de Jesús y cree en la palabra y el amor, la reconciliación definitiva.

ILUSTRACION: TRES POSTURAS

• *Los ortodoxos* han desarrollado de un modo ejemplar la experiencia del Espíritu entendido como poder de comunión que vivifica la estructura social y la liturgia de la iglesia. Hay diversas iglesias que despliegan su riqueza y tradición de formas diferentes. Pero todas ellas se mantienen vinculadas por un mismo Espíritu que alienta al interior de los creyentes,

para actualizar y celebrar sobre la tierra el triunfo de Jesús resucitado. Más que en la jerarquía como tal, el Espíritu de Dios se manifiesta en el conjunto de la vida y misterio de la iglesia.

- *Los protestantes* acentúan la experiencia del Espíritu entendido como poder de libertad. Así se sienten vinculados al camino de Pablo que, rompiendo la estructura legalista de Israel, nos enseñó, de forma lapidaria, «que el Señor resucitado actúa como Espíritu y que allí donde se encuentra el Espíritu está la libertad» (cf. 2 Cor 3, 17). Por eso, han puesto de relieve la responsabilidad de todos los creyentes, que interpretan la palabra de Jesús con la asistencia del Espíritu; cada uno de los fieles es ministro de su propia salvación, depositario de la gracia del Espíritu.

- *Los católicos* podemos aceptar lo que hay de bueno en ambas perspectivas. Sabemos, con los ortodoxos, que el Espíritu está activo en el conjunto de la iglesia, presidida por presbíteros y obispos. Resaltamos, con los protestantes, que el Espíritu dirige a cada uno de los fieles cuando actualiza la Escritura. Pero destacamos, finalmente, que el Espíritu es fuerza de unidad en el conjunto de la iglesia edificada sobre Pedro; y añadimos que ese Espíritu dirige a los creyentes que se esfuerzan por lograr la libertad total sobre la tierra, en camino abierto al reino.

PROFUNDIZACION: LA PERSONA DE LA IGLESIA

La iglesia es comunión de creyentes que, siguiendo a Jesús en el camino que conduce al reino, viven desde ahora congregados por la fuerza de su Espíritu. Por eso, la persona de la iglesia, en el sentido de personalidad abarcadora, es el mismo Espíritu de Dios que, uniendo al Padre con el Hijo, vincula a todos los creyentes.

- *En ámbito creado,* la iglesia ofrece un tipo de personalidad social que se precisa y, en algún sentido, cambia a lo largo de la historia.

- *En ámbito divino, teológico,* no existe un «alma creada» de la iglesia; la comunidad de los creyentes no se cierra en torno a sí, ni se define en términos sociales, económicos, políticos.

Por eso, en un sentido estricto, debemos afirmar que el alma o la persona más profunda de la iglesia es el Espíritu santo, como amor de Dios hecho presente por Jesús entre los hombres. Este es un misterio de fe. Por eso, habiendo declarado que «creemos en el Espíritu Santo», debemos añadir que creemos también «en la iglesia que es una, santa, católica y apostólica». No son dos artículos de fe, como si Espíritu e iglesia pudieran separarse. Descubrimos al *Espíritu* en la vida, comunión, perdón y gracia de la iglesia; y confesamos la hondura de la *iglesia* allí donde encontramos al Espíritu de Cristo.

APLICACION: LAS NOTAS DEL ESPIRITU

- *El Espíritu es hondura,* es fuerza interior que capacita para que vayamos penetrando dentro de nosotros mismos, en gesto de búsqueda y creatividad, de riesgo y de misterio. Como explorador de su persona, el hombre es un espíritu: sale de sí mismo, se dispersa entre las cosas, pero siempre retorna a su interior, para encontrarse allí con su misterio, para realizarse como humano. En este proceso de profundización, que nunca puede realizarse plenamente sobre el mundo, el hombre se halla sustentado por la fuerza del Espíritu.

- *El Espíritu es encuentro:* es apertura hacia los otros, comunión interhumana. Sólo quien penetre en su interior para encontrarse allí consigo mismo puede salir hacia lo externo para darse y encontrarse con los otros. Pues bien, en este gesto de vida compartida, el Espíritu es encuentro: comunicación en que la vida se recibe, se regala, se comparte; generosidad mutua y gozosa. Por eso, la experiencia del Espíritu de Cristo está ligada a la experiencia del encuentro con los otros: sólo cuando amamos a los hombres y formamos comunión con ellos, podemos afirmar que hemos vivido y vivimos la presencia del Espíritu.

- *El Espíritu es trascendencia:* penetro en mi interior y siento que la vida me desborda; me abro hacia

los otros y descubro que el misterio de la vida de Dios nos sobrepasa. Descubro así que Dios es trascendente y que su vida se me ofrece siempre como gracia: no la puedo manejar con mis ideas ni tampoco conquistarla con mis obras. Sigo en manos de Dios y Dios me ofrece en Cristo su presencia salvadora muy cercana; por eso digo que es Espíritu y me encuentro (me pongo) entre sus manos.

LECTURAS

He ofrecido más bibliografía sobre el tema en mis trabajos: *María y el Espíritu Santo:* EstTrin 15 (1981) 3-83; *Jesús y el Espíritu Santo:* EstTrin 16 (1982) 3-80; *Bibliografía trinitaria del NT:* EstTrin 11 (1977) 194-261. Como obras básicas:

- *Espíritu Santo en el NT*

C. K. Barret, *El E. Santo en la tradición sinóptica.* Sec. Trinitario, Salamanca 1978.

M. A. Chevallier, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el NT.* Sec. Trinitario, Salamanca 1982.

J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo.* Sec. Trinitario, Salamanca 1981.

E. Schweizer, *El Espíritu Santo.* Sígueme, Salamanca 1985.

- *Espíritu Santo y la iglesia*

J. M. Garrigues, *El Espíritu que dice «Padre».* Sec. Trinitario, Salamanca 1985.

J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu.* Sígueme, Salamanca 1978.

H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la iglesia.* Sec. Trinitario, Salamanca 1974.

H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia.* Encuentro, Madrid 1983.

- *Teología del Espíritu Santo*

Y. Congar, *El Espíritu Santo.* Herder, Barcelona 1983.

C. Heitmann y H. Mühlen, *Experiencia y teología del Espíritu Santo.* Sec. Trinitario, Salamanca 1978.

J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu.* Mensajero, Bilbao 1974.

V

POSHISTORIA
EL HOMBRE CULMINADO

29

El fin del tiempo
Las señales apocalípticas

INTRODUCCION

Las cinco partes de este trabajo responden a los cinco momentos de la historia. Por eso hemos desarrollado progresivamente sus temas: creación, Antiguo Testamento, historia de Jesús, misión eclesial. Así llegamos al final, que es la *consumación escatológica*. En otro plano, esos momentos pueden verse en forma armónica:

- *En el centro* está la historia de Jesús, como presencia total de Dios, encarnación del Hijo sobre el mundo.

- *En un primer nivel,* a los dos lados de Jesús, se corresponden el Antiguo Testamento de *Israel* y el Nuevo Testamento de la *iglesia:* aquello que era búsqueda y camino (AT) se ha venido a convertir en realidad de vida ya expresada sobre el mundo (NT).

- *En los dos extremos* encontramos la *prehistoria* (Génesis) y la *poshistoria* (ApJn). De la primera, ya tratamos. Ahora trataremos de la última.

Hay por tanto relación entre principio y fin, entre creación y consumación, protología y escatología. Pero el tema no se puede interpretar utilizando un esquema circular donde se afirme que el final es el retorno hacia el principio, de manera que las cosas vuelvan a ser lo que ya fueron. El judaísmo ha roto ese esquema cuando afirma que aguardamos «un cielo nuevo y una nueva tierra» (cf. Is 65, 17; 66, 22; también 2 Pe 3, 13; ApJn 21, 1), porque los antiguos ya pasaron. De manera más intensa lo ha quebrado el cristianismo al destacar la novedad del Cristo que, en su gesto salvador (ephapax de Rom 6, 10; Heb 9, 10; 10, 10), ha culminado ya el camino de la historia.

La redención no consiste en retornar hacia el origen. No se trata de volver al escondido vientre de la madre primigenia, al huerto de Edén donde no había divisiones ni discordias. Dios ha hecho al hombre creador, y creador lo quiere, sosteniéndolo a lo largo de un camino que conduce hacia su propia realidad humana. No se trata de volver al centro de sí mismo, en una especie de búsqueda interior interpretada en clave de experiencia de misterio. Los fieles de Jesús saben que el reino que ellos buscan les desborda, de manera que no pueden encontrarlo simplemente en ellos mismos. El reino es el futuro trascendente de una historia en la que deben arriesgar la propia vida y realizarse superando las fronteras de la muerte.

Dando un paso más, debemos recordar que prehistoria y poshistoria no se identifican con la eternidad de Dios. En contra de ciertas exageraciones místicas, debemos afirmar que los hombres,

culminando su camino no se pierden en lo eterno como gota de agua que se pierde y se disuelve en la inmensa mar salada del amor divino. Los hombres del final o poshistoria siguen siendo humanos, creaturas de Dios, con su verdad personal y autonomía. Pero son creatura culminada, historia que ha venido a realizarse y se conserva para siempre, tiempo pleno. De esa forma, lo que fue atisbo de infancia en el primer paraíso de Adán se ha convertido en vida consumada donde ya no existe muerte, porque el mismo Hijo de Dios ha redimido a todos de la muerte.

EXPOSICION

Jesús ha proclamado la llegada o, quizá mejor, presencia del reino entre los hombres (cf. temas 17-19). La experiencia y esperanza de ese reino acompaña a sus discípulos, llevándoles a unirse como iglesia tras la pascua (cf. temas 23-28): Jesús es la señal definitiva del reino, es tiempo final de nuestra historia.

La iglesia es, por tanto, comunión escatológica: es el grupo de aquellos que confiesan que Jesús ha realizado finalmente las promesas. Por eso, en un determinado sentido, *los cristianos ya no tienen prisa*, pues las prisas y carreras de este mundo han concluido. Estamos muertos con Jesús y no tenemos que esforzarnos por lograr una salvación o plenitud que se regala como gracia. Pero, al mismo tiempo, *esos cristianos tienen mucha prisa:* quieren anunciar a todo el mundo la llegada del fin, diciéndoles que en Cristo Dios ha recreado ya todas las cosas.

Esta dialéctica de cumplimiento y misión marca la vida de la iglesia, superando todos los posibles esquemas temporales de los hombres. La iglesia no ha nacido como decepción porque no llega la anhelada parusía (contra A. Schweitzer). Tampoco es el espacio en que los hombres se limitan a vivir eso que R. Bultmann ha llamado la existencia auténtica. La iglesia es el conjunto de los hombres que, uniéndose en el Cristo y sabiendo que la historia vieja ha terminado, quieren extender ese mensaje hacia los cuatro extremos de la tierra, fundando así

comunidades de creyentes liberados que viven-sufren-gozan ya la plenitud del reino sobre el mundo.

Por eso, la escatología cristiana no es sencillamente tratamiento de aquello que vendrá al final, cuando este mundo externo acabe y Dios instaure abiertamente el reino. Ella desvela ya la dimensión de cumplimiento y plenitud que tiene desde ahora nuestra iglesia: porque el fin, siendo aquello que aún vendrá, es también la hondura actual de nuestra vida de creyentes. Esto significa que, viviendo en este mundo y corriendo con la historia, nos hallamos de algún modo ya en la meta: el reino ha comenzado a realizarse en nuestros corazones (cf. Rom 5, 5), es decir, en la existencia misma de la iglesia.

1. Misión y fin del mundo

Vivimos en un tiempo que está calificado por los signos de presencia e irrupción del reino, como indicaremos. No estudiamos con detalle los motivos y los planos literarios de los textos. Simplemente indicaremos unos rasgos de esa vida escatológica que anuncia, sufre y celebra nuestra iglesia sobre el mundo.

El primero es *el anuncio*, como indica el libro de los Hechos: la pascua de Jesús no implica el fin externo de este mundo, como esperan los discípulos reunidos. La pascua se explicita en forma de presencia del Espíritu que cambia la vida de los fieles y les lleva a predicar la novedad de Cristo en aquel mismo lugar de Jerusalén donde ese Cristo fue crucificado (cf. Hch 2, 23-24.32-36; 3, 14-15.25-26). Muy pronto, los cristianos helenistas y después san Pablo descubren que ese tiempo final ha de entenderse como tiempo del mensaje predicado a los confines de la tierra, iniciando aquello que podríamos llamar misión escatológica. El anuncio no es por tanto una señal de retraso o decepción, sino al contrario: ha llegado el fin y hay que decirlo así a todos los pueblos. Lógicamente, en esta línea se formula pronto la certeza de que el fin externo (parusía de Jesús) sólo podrá llegar cuando el mensaje haya alcanzado los confines de la tierra. Por eso anuncia

Pablo con urgencia la palabra, porque quiere que Jesús venga muy pronto. Por eso dicen los sinópticos:

> Pero antes (del fin externo) debe proclamarse el evangelio a todos los pueblos (Mc 13, 10). Id, por tanto, y haced que todos los pueblos sean mis discípulos... y yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del tiempo (Mt 28, 19-20).

Esa consumación está ligada a la presencia pascual de Jesús y a la tarea misionera de la iglesia. El tiempo no se viene a definir ya en claves de proceso cósmico o biológico, sino en su referencia a la misión cristiana. Por eso, en un sentido muy profundo, los relojes de la historia se han parado. Ciertamente, siguen funcionando en plano externo, pero su función se ha transformado. El tiempo verdadero sólo puede ahora medirlo el reloj de Jesucristo, su palabra misionera, su apertura hacia los pueblos.

2. La lucha escatológica (1-2 Tes)

Algunos cristianos de Salónica se hallaban inquietos, deprimidos, porque la esperanza parecía retrasarse: pasaban los días, incluso habían muerto algunos fieles y Cristo no llegaba con su voz de gloria. Por eso, Pablo les escribe diciéndoles que el día está cercano y llegará como un ladrón que emerge de improviso, en plena noche. Entonces, los que han muerto resucitarán y los restantes («nosotros, los que estemos vivos...») seremos transformados, de manera que no habrá ventaja para unos o los otros (1 Tes 4, 13-18; 5, 3).

Pues bien, pasado algún tiempo, unos fieles de esa misma iglesia se alarmaron por rumores de que llega el día del Señor. Están desorientados, no trabajan y convierten la vida y esperanza de Jesús en foco de rumores, ocios y escapismos. Por eso les responde Pablo, o quizá alguno de su escuela, con su misma autoridad y nombre:

> Que nadie, en modo alguno, os desoriente: antes debe llegar la apostasía y revelarse el hombre de impiedad, el hijo de la perdición, aquel que se coloca por encima de todo lo que tiene nombre de Dios y es digno de culto... proclamándose a sí mismo como Dios... Y ahora sabéis lo que le frena (to katekhon), a fin de que

se revele a su debido tiempo. Porque ya ha empezado a actuar este misterio de iniquidad. Sólo hace falta que se quite de en medio aquello que le frena y entonces aparecerá el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca (2 Tes 2, 38).

Ante el misterio del amor de Dios que se ha expresado en forma escatológica, se expresa en paralelo el riesgo de maldad de nuestra historia. Allí donde se sabe quién es Cristo, puede hablarse también del «anticristo», es decir, de los poderes que amenazan y destruyen la existencia. De ese anticristo que, al igual que en otros textos paralelos (cf. Mc 13, 22 par) se presenta de manera muy velada, hablaremos al tratar del ApJn (tema 30). Aquí indicamos brevemente la experiencia escatológica de fondo. Algunos fieles, inquietos y nerviosos, traducen la esperanza de Jesús en forma de ociosidad y miedo, huyendo de la historia. En contra de eso, nuestro autor indica que la espera escatológica es principio de existencia creadora: los creyentes no deben escaparse de la tierra en falta de sosiego; viven sosegados y trabajan en medio de la gran batalla en que combaten sobre el mundo contra el poder de las tinieblas.

Externamente hablando, parece más intenso y decidido el principio de lo malo: ese misterio de impiedad que pone en riesgo nuestra vida. Una espada de Damocles cuelga sin cesar sobre nosotros: nos hallamos condenados, atrapados por la muerte y la violencia, sin salida. Ese poder de lo perverso actúa ya y sería capaz de destruirnos totalmente (con el hambre, la injusticia, la violencia). Pero hay algo que le impide obrar hasta el final, manifestarse en toda su crudeza. ¿Quién? ¿De qué manera? El texto no lo dice y las interpretaciones exegéticas resultan demasiado divergentes para inclinarnos en favor de alguna de ellas. Sólo sabemos que la vida se encuentra amenazada y que la historia puede destruirnos casi de inmediato. Sin embargo, de una forma misteriosa, Dios ha decidido que sigamos viviendo sobre el mundo. ¿Para qué? Para que venga a extenderse el evangelio entre los pueblos.

Después, cuando ese tiempo haya pasado, Dios mismo dejará que el mal actúe, que el poder de perversión se extienda plenamente, sin límites ni frenos. Será el tiempo del mal, el paroxismo de las

destrucciones. Sólo entonces, cuando casi todos digan que no existe ya remedio, vendrá a manifestarse Dios por Cristo con su fuerza superior y salvadora. Así dice la palabra: «Cuando empiecen a cumplirse todas estas cosas, animaos, levantad vuestra cabeza: porque llega vuestra redención» (cf. Lc 20, 28).

3. Señales del final

Esta dialéctica de riesgo y salvación, pecado y santidad, está en el fondo de toda la experiencia escatológica del NT. Ante la gracia de Jesús parece desatarse el mal, amenazando con romper una por una las defensas de la vida, los valores de la historia. Los nuevos fieles han profundizado en el infierno de la tierra, han visto con sus ojos los poderes de lo malo. Por eso, no se engañan ni se esconden. En medio de una tierra que parece embriagarse con el vino falso de sus propios triunfos, ellos son testigos del desierto que se acerca. Cuatro son, conforme a los sinópticos (cf. Mc 13 y par), los rasgos principales de ese gran desbordamiento de lo malo:

- *Fragilidad cósmica.* Vivimos sobre un mundo que parece seguro. Pues bien, si penetramos en la hondura del pecado con los ojos limpios, sentiremos que ese mismo cosmos se tambalea: «Habrá terremotos en diversos lugares... y el sol se oscurecerá y caerán los astros de los cielos» (Mc 13, 8.24-25). La misma inestabilidad cósmica es señal de que la vida acaba.

- *Violencia interhumana.* «Escucharéis batallas y rumores de batallas, se alzarán en guerra pueblo contra pueblo y reino contra reino» (Mc 13, 7-8). La vida de los hombres se convierte en una lucha que nunca se termina, de manera que nacen y renacen sin cesar principios de violencia que conducen a la muerte. No hace falta que algún Dios lejano mate a los hombres: ellos mismos divinizan la violencia y se destruyen.

- *Persecuciones.* «Andaos con cuidado: os llevarán a sanedrines y sinagogas, os apalearán y harán comparecer ante procuradores y reyes... Entonces, el hermano entregará a su propio hermano, a fin de que muera, y el padre entregará a su propio hijo, y los hijos se alzarán contra los padres y los matarán...»

(Mc 13, 9.12). Esta situación es resultado de un gran miedo: los poderes de este mundo se descubren indefensos ante el gesto de gracia y esperanza de los fieles: no soportan la visión de la inocencia, y por eso acaban respondiendo con persecución violenta que penetra hasta la misma intimidad de la familia.

- *Herejías eclesiales.* La iglesia de Jesús viene a convertirse en campo de batalla: «Surgirán falsos cristos y profetas...» (Mc 13, 22), creyentes torcidos que actúan a modo de fieras rapaces (cf. Hch 20, 29-30), ovejas aparentes que son lobos (cf. Mt 7, 15). De esta forma, el evangelio corre el riesgo de secarse sobre el mundo por la misma perversión de los creyentes. Por eso, en palabra de inmensa tristeza, Lucas pregunta: cuando venga el hijo del hombre sobre el mundo, «¿encontrará esta fe sobre la tierra?» (cf. Lc 18, 8).

A pesar de todo, el evangelio sabe que la fe de Cristo ha de expandirse y mantenerse sobre el mundo: ni fragilidad cósmica, ni violencia ambiental, ni persecuciones o rupturas interiores podrán quebrar y destruir el gran amor que Dios nos ha ofrecido en Jesucristo (cf. Rom 8, 38-39). Esa esperanza nos mantiene en medio de las pruebas, sabiendo con el NT que Dios ha puesto un freno al mal para que el mal no nos destruya; cuando parezca que ha triunfado para siempre, allí donde tendemos a perder toda esperanza, Dios nos mostrará su salvación definitiva en Jesucristo.

4. División. Los temas

Todos los problemas anteriores culminan en aquel misterio del mal, que proviene del principio (cf. Gn 3) y ensombrece la existencia de los hombres (Is 25, 7-8): el miedo de la muerte. Ella nos sitúa en el lugar de los «novísimos»; de aquello que es final, sentido o destrucción de todo lo que ha sido nuestra historia.

La tradición cristiana más reciente ha distinguido cuatro grandes novísimos: muerte, juicio, infierno y gloria. *La muerte* se entendía de manera sobre todo individual. *El juicio* aparecía dividido en dos momentos: particular, de cada uno de los muertos,

y universal, para el conjunto de la historia. *Infierno y gloria* eran metas separadas (a veces simétricas) de la misma historia. Esta división es buena, pero

en nuestra perspectiva resulta insuficiente. Por eso preferimos presentar un nuevo esquema que tendrá cinco momentos:

• *Lucha interhumana:* deriva del deseo de poder y se explicita en forma de violencia dentro de la historia. En esa línea se sitúa la visión del «infierno» dentro de la tierra. Sobre el fondo de esa (posible) demonización del mundo, planteamos el misterio superior de la venida de Jesús y de su gracia salvadora.

• *Parusía de Jesús:* la salvación es gracia que supera los caminos de la historia. Por eso no podemos conseguirla a base de un esfuerzo. Ella es «don de Jesús», cuando Jesús se haga presente como el «hombre universal» (cf. Mt 25, 31-46), como el esposo de la historia (cf. ApJn 21-22).

• *El juicio de la historia.* Destacamos en primer lugar el sentido universal del juicio, como una experiencia de la gracia que triunfa de los males, de la muerte y perversión de nuestra historia. Sólo en ese fondo puede hablarse del juicio particular de cada uno de los hombres.

• *La gloria* como participación en la pascua de Jesús. El cielo significa haber resucitado para siempre con el Cristo, comenzando así la vida eterna. Si hay cielo como don, puede haber también condena para aquellos que no quieren aceptar la gracia y construyen su propio infierno.

• *Misterio de Dios.* El cielo verdadero es el amor del Padre que nosotros recibimos por Cristo en el Espíritu. Por eso terminamos nuestro esbozo de historia sagrada dirigiendo el corazón hacia el misterio trinitario como vida de Dios para los hombres.

ILUSTRACION: ESCATOLOGIA Y TRINIDAD

• *Dios, creador.* Hemos esbozado el tema al ocuparnos de la prehistoria. Ahora podemos avanzar: Dios ha creado todo en Jesucristo, su Hijo (cf. Jn 1, 1-18; Heb 1, 1-3; Col 1, 16), y quiere dirigirlo todo a su plenitud escatológica. Sólo allí donde culmina su actuación, descubriremos a Dios como verdadero creador.

• *Jesucristo, salvador.* Sabemos que ya ha muerto y ha resucitado, introduciendo su camino pascual en nuestra historia. Ahora debemos añadir que «está sentado a la derecha de Dios Padre y desde allí ha de

venir a juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin». Esta es la culminación de Jesús: sólo en su venida gloriosa, en su juicio y su reinado salvador, alcanza su sentido la cristología.

• *Espíritu Santo, reconciliador.* Le llamamos reconciliador en el sentido original, por ser la comunión de amor que vincula al Padre con el Hijo. El mismo nombre nos permite explicitar su acción escatológica: es principio de perdón y comunión para todos los hombres y los tiempos de la historia.

PROFUNDIZACION: LA MUERTE COMO UN MISTERIO RELIGIOSO

Tres son, a mi entender, las formas principales de enfocar la muerte en línea religiosa. Las tres remiten a los planos de apertura originaria que he descrito en *Experiencia religiosa y cristianismo.* Sígueme, Salamanca 1981:

• *Plano de experiencia cósmica,* tematizada de una forma sacral por las religiones de la naturaleza: ellas descubren la presencia y fuerza del misterio a través de los grandes signos cósmicos (los astros, el proceso de la vida, la unidad del ser del mundo). En esta perspectiva, que vuelven a asumir de alguna forma numerosos pensadores como Nietzsche, la vida del hombre está ligada al gran latido de la vida cósmica. Por eso, el individuo humano muere y ya no permanece ni retorna: sólo queda la vida del conjunto, que se sigue expresando de mil formas y maneras, en un tipo de proceso cíclico del cosmos.

• *Plano de experiencia de interioridad,* representada por las grandes religiones orientales (budismo, hinduismo) y algunas formas de filosofía griega (platonismo). En esta línea, el hombre viene a presentarse como supracosmos: tiene un «yo interior», un alma o pensamiento que desborda los ciclos de la vida sobre el mundo. Por eso, en un proceso de purificación que puede durar generaciones, la interioridad del hombre debe liberarse del deseo de la vida y la materia, para llegar a su verdad eterna. Según eso, la historia sobre el mundo se concibe como entrenamiento para superar el ansia de la vida: la muerte verdadera, cuando el hombre no se encuentra ya cautivo de ninguna pasión

sobre la tierra, se interpreta como liberación, descubrimiento de la esencia eterna.

• *Plano de experiencia histórica,* ligada al camino israelita que culmina en Jesucristo. Ciertamente, el hombre es más que un elemento del ciclo de la vida de este cosmos. Pero no puede entenderse como un alma que se debe separar de la materia. El hombre no es eterno en un sentido antropológico cerrado, como esencia inmaterial que permanece por encima de los cambios. Sin embargo, el hombre puede abrirse hacia lo eterno, en diálogo con Dios, en el camino de la historia. Precisamente, toda la historia sagrada, que en este trabajo resumimos, debe interpretarse como proceso en que los hombres logran superar la muerte y realizarse para siempre, por Jesús resucitado.

APLICACION: ACTITUDES ANTE LA MUERTE

• *Algunos* piensan que, *al principio,* el hombre no tenía tiempo de ocuparse de la muerte. Pues bien, eso no es cierto: uno de los rasgos más antiguos y constantes de la historia ha sido el culto de los muertos. Esto supone el descubrimiento de la singularidad humana: la certeza de que el propio cuerpo no se identifica con los cuerpos de los animales o las plantas. Desde tiempo muy antiguo, la muerte ha planteado la pregunta por Dios, y así ha de hacerlo todavía en el futuro.

• *Estoicismo.* Otros piensan que la muerte es recordatorio del sentido de la vida. «Memento mori»: considera que has de morir y de esa forma lograrás portarte con justicia y verdad sobre la tierra. La filosofía, lo mismo que la religión, se concibe así como ejercicio de preparación para la muerte: ella nos libera el equipaje de pasiones y deseos, para hacer que nos hallemos siempre atentos y dispuestos a la voz de aquel destino que al final adviene sobre todos.

• *El cristianismo* ha vinculado la muerte a la pasión y resurrección de Jesucristo. Por eso seguimos a Jesús en la búsqueda del reino y le seguimos también sobre el calvario, descubriendo que la vida sólo se hace verdaderamente nuestra allí donde podemos regalarla a los demás. Sólo allí donde ofrecemos la vida Dios, se expresa éste como amigo y adquiere densidad

la esperanza de la resurrección. Los místicos cristianos como Juan de la Cruz han cultivado la experiencia de la muerte con Jesús y el gozo anticipado de la pascua en medio de una vida de amor hacia los otros.

• *Existencialismo.* Allí donde se pierde la esperanza pascual y queda la experiencia de la individualidad, la muerte viene a explicitarse como angustia. Angustia es el temor total, es la ansiedad que ha superado todos los miedos concretos y se expresa, sin embargo, como miedo que lo abarca todo. ¿Por qué? Porque el hombre se descubre como aquel que «debe hacerse» de manera individual, sabiendo que su mismo hacerse acaba y se destruye por la muerte. Esa es la actitud que han destacado los representantes del existencialismo no cristiano.

• *Muerte como experiencia social.* Reinan sobre el mundo los poderes de la muerte a través de la opresión, el hambre, la violencia. En contra de eso, el evangelio nos enseña a destacar los elementos que conducen a la vida: Jesús cura a los enfermos, anima a los hambrientos, a todos les dirige a la resurrección de entre los muertos (cf. Mt 11, 3-6). Todo lo que ayuda a la liberación del hombre es signo de vida y ños ayuda a creer en el evangelio.

LECTURAS

- *En plano filosófico*

M. Heidegger, *El ser y el tiempo.* FCE, México 1951.
E. Morin, *El hombre y su muerte.* Kairós, Barcelona 1973.
J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista.* Sígueme, Salamanca 1978.
F. Hinkelmammert, *Las armas ideológicas de la muerte.* Sígueme, Salamanca 1978.

- *En plano teológico*

L. Boros, *El hombre y su última opción.* Paulinas, Madrid 1972.
J. Ratzinger, *Escatología.* Herder, Barcelona 1980.
J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte.* Fac. Teología, Burgos 1971.
Id., *La otra dimensión. Escatología cristiana.* Sal Terrae, Santander 1987.
R. Schulte, G. Greshake, J. L. Ruiz de la Peña, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección.* SM, Madrid 1985.

30

La gran batalla
El apocalipsis de Juan

INTRODUCCION

Hemos aludido a la *batalla escatológica:* la revelación de Dios en Cristo como amor definitivo y gracia salvadora, desvelaba en toda su crudeza y despertaba *el poder de lo perverso* (cf. tema 29). Ese esquema aparecía ya en los libros del AT (Ez 38-39; Zac 9-14; Is 24-27; Dn 7, etc.), reasumidos de manera histórico-teológica por Pablo: al envés de la justicia de Dios se ha desvelado el misterio de su «orgué», ira encendida contra los pecados de los hombres (Rom 1, 16-18).

Sólo allí donde la gracia es plena puede descubrirse en plenitud la perversión. Sólo allí donde la luz es absoluta y el amor sin velo, puede desvelarse en toda su crudeza la tiniebla, como falta de amor que amenaza nuestra historia. No es que Dios se goce en el pecado, como algunos «blasfemaban» comentando a Pablo: «Hagamos el mal para que venga así lo bueno» (Rom 3, 8). Es al contrario: Dios sustenta lo bueno y nos invita a realizarlo; pero el bien sólo es posible donde en libertad vencemos la amenaza de lo malo, el poder de lo diabólico.

Si no hubiera amor de Dios, si su bondad no se expresara abiertamente sobre el mundo, hubiéramos estado siempre ciegos: no podríamos saber la vida, ni buscarla, ni gozarla. Sólo allí donde Jesús ha descorrido las puertas de su reino y nos invita a penetrar en él, podemos descorrer también las puertas del abismo, la potencia destructora que amenaza con romper nuestra existencia. Sabemos ya por la promesa de Mt 16, 18 que «la puerta de Satán será incapaz de engullir la vida de la iglesia» que Jesús ha cimentado sobre Pedro. Pero esa iglesia ha de vivir constantemente en campo de combate. Conocemos ya algunos aspectos de ese tema. Ahora, siguiendo el libro de ApJn, destacaremos sus motivos principales: violencia social y persecución.

En una línea de interpretación más dialogante con los poderes de su tiempo, Pablo y su escuela misionera (cf. Rom 13, 1-6; 1 Pe 2, 13-15; 1 Tim 2, 2; Tit 3, 1-2) pensaron que el anuncio de Jesús y la experiencia misma de la iglesia debían insertarse en la estructura del imperio romano, interpretado en su conjunto como servidor de Dios para lo bueno (Rom 13, 4). Es evidente que esta línea, llevada hasta su meta, no implicaba ningún tipo de consagración sacral de la política romana: el evangelio ha de adentrarse en el imperio transformándolo por dentro para el día de la revelación de Cristo; la iglesia no combate contra el César, pero va cambiando los cimientos y sentido de su imperio. ¿Qué sucedería si el conjunto del imperio aceptara el cristianismo? ¿Cómo ejercería su poder, integraría a las personas, cambiaría o destruiría al ejército que era centro y salvaguarda del estado? Evidentemente, Pablo no

ha podido responder, pero su gesto de conciliación vendrá a ponerse pronto a prueba con las persecuciones y de un modo todavía más intenso cuando el mismo imperio romano y los estados que le siguen parece que han venido a convertirse al cristianismo (tras siglo IV d. C.).

Aquella misma prueba de la persecución ha forjado otra postura del NT que, heredando los principios de la apocalíptica judía, ha interpretado los poderes de este mundo como signo y realidad de lo perverso. El imperio no aparece ya como servidor de Dios para lo bueno, sino como expresión de Satán para lo malo. Esta es la línea de ApJn que ahora explicitamos.

EXPOSICION

El libro de la historia está cerrado y nadie puede abrir sus sellos (ApJn 5, 2-4). Entonces viene Cristo, hijo de hombre, y comienza a desplegar el rollo (5, 5-6). Así aparecen los diversos poderes de la historia: están la guerra, el hambre, el miedo de la muerte (cf. 6, 3-4), lo mismo que la gracia superior de los salvados (cf. 7, 1-9). Sobre ese fondo, en medio de un gran silencio, Cristo desata el séptimo sello y van sonando las siete trompetas finales de la historia, con su voz de juicio (cf. ApJn 8-9).

Antes de que suene la séptima trompeta, hay una pausa: el libro de la historia se nos vuelve amargo al meditarlo (10, 1-11) y descubrimos que en la plaza de este mundo anuncian su palabra poderosa los testigos, enfrentados a la bestia de Satán que los combate (11, 1-13). Toda la temática que sigue está esbozada en estos rasgos: contra el evangelio antiguo y nuevo de la iglesia se han alzado los poderes de la tierra. La historia se presenta así como escenario de una gran persecución, de la violencia de este mundo contra los discípulos del Cristo. Sobre ese fondo suena la séptima trompeta (11, 15).

Es la trompeta final: se descorren las cortinas de la historia y contemplamos ya los personajes. Está primero *la mujer*, vestida de sol, coronada de estrellas, de pie sobre la luna (12, 1). Es la expresión del pueblo de los santos: ha empezado siendo virgen de Israel, doncella de Sión que engendra al Cristo (12,

2); cuando Cristo ha realizado su camino y sube al cielo, ella se muestra como iglesia de los fieles de Jesús que aguantan al dragón sobre el desierto de este mundo.

El dragón ha aparecido en los cielos como signo antidivino que amenaza al hijo que ha engendrado la mujer y que después persigue al resto de sus hijos, los cristianos (cf. 12, 4.13-17). El texto lo supone conocido: es la serpiente del principio (Gn 3), que ahora intenta engañar al mundo entero (ApJn 12, 9). Parecía que su trono se encontraba sobre el cielo, como signo de Dios para los hombres, pero ahora descubrimos que ese mismo Dios la ha rechazado y derrotado por su Cristo (12, 7-12).

El tercero de los personajes es *el niño* que la mujer (AT, María) ha engendrado sobre el mundo, aunque en el fondo es ser divino. Este niño es Cristo, que ha vencido ya al dragón y está en el cielo, dirigiendo la batalla de los hombres, sus hermanos, que combaten todavía en esta tierra (cf. 12, 5.10-12).

Sobre este fondo ha de entenderse el desenlace del drama de la historia que ahora viene a desvelarse en dos niveles. Los *cielos* ya se alegran, porque Cristo ha derrotado para siempre al gran dragón. La *tierra*, en cambio, debe entristecerse, porque «ha bajado el tentador (dragón) hacia vosotros, lleno de ira inmensa, pues le queda poco tiempo» (12, 12). Precisemos esta última observación:

- *El diablo ha perdido la eternidad,* en cuanto ha sido derrotado por Jesús y no podrá vivir por siempre; su poder es corto, su tiempo pequeño.

- *Ese mismo diablo se esfuerza por vencer a los hombres en el tiempo,* separándolos de la eternidad de Dios, apartándolos del Cristo. En esta perspectiva ha situado nuestro autor el tema de la historia.

1. El dragón y sus bestias

El dragón es una especie de anti-Dios que intenta modelar la vida de los hombres sobre el mundo. *Dios* se manifiesta por su Hijo Jesucristo. De manera semejante, el *dragón* actúa por un tipo de «hijo» suyo que pretende dominar el mundo: la bestia primera o anticristo.

El dragón se ha situado junto al mar (12, 18), que es signo del abismo y expresión del occidente, donde está Roma (mirada desde Palestina). Desde allí llama a la bestia (cf. 11, 7) y le concede todos sus poderes, de manera que viene a convertirla en una especie de «vicario» suyo sobre el mundo (13, 1-2). Esa *primera bestia* aparece, ante todo, como fuerza política que integra y representa a los imperios adversos de Dn 7 (cf. tema 14). Es el estado que concentra toda autoridad sobre la tierra: «Se le dio poder sobre las tribus y los pueblos, las lenguas y las gentes» (13, 7).

Esa autoridad de la bestia está manchada. Se funda en el diablo, desconoce las fronteras de lo humano y quiere llamarse salvadora, haciéndose objeto de adoración (13, 4.8), pero su mismo nombre es ya blasfemia contra el único Dios y salvador, que es verdadero; sus palabras son insulto contra Dios y contra aquellos que no quieren aceptar su pretensión incontrolada. No es extraño que ella sienta miedo ante los santos: no lo aceptan como «dios», ponen en duda su poder y su grandeza; por eso se vuelve suspicaz, persigue y mata.

La bestia dura todo el tiempo de este mundo (13, 5), pero ese tiempo es poco (12, 12). Por eso ha de luchar, haciéndose arrogante, para suscitar el grito de adoración de sus partidarios (cf. 13, 4). Los que entienden el libro de Daniel descubren fácilmente que esa bestia es la fuerza imperial de Roma. Es el poder del mundo: un estado que, haciéndose absoluto y exigiendo culto religioso, se ha mostrado como fuerza del demonio. Pero Roma es, a la vez, símbolo de todo poder que se ha cerrado sobre sí, imponiendo su dominio de manera violenta, sin dejar espacio para el amor y libertad entre los hombres. El autor sabe que los poderes de este mundo se suceden: parece que terminan y vuelven a nacer, poderosos y violentos (cf. 13, 3.12). Sólo al fin del tiempo, morirán por siempre.

Pero volvamos a mirar: «Y vi otra bestia que salía de la tierra» (13, 11). Después de lo ya dicho, su figura pudiera parecer innecesaria, pero pronto descubrimos que ella resulta muy importante. Para no confundirla con la primera bestia, la llamaremos *falso profeta* (cf. 16, 13; 19, 20; 20, 10). Su figura es de cordero; sin embargo, sus palabras proceden

del dragón y son engaño (13, 11). Por sí mismo, el falso profeta es frágil, pero tiene viva inteligencia de este mundo y la coloca al servicio de la bestia (13, 12).

Este falso profeta es el espíritu de engaño. Los hombres del mundo están ansiosos de milagros y persiguen el ciego fascinar de todo aquello que se presenta como prodigioso. Por eso, el profeta les seduce con «misterios»: con la magia del fuego que baja del cielo, con la fuerza de la bestia que revive, con la imagen de un poder que empieza a hablar... Milagros y milagros engañosos son las armas del profeta. Pero quiere todavía más: pretende que todos adoren a la bestia. Su verdad no es más que «culto de estado»; su ciencia se reduce a conveniencia política. Los que siguen al profeta y aceptan su verdad se sienten protegidos: reciben una marca en frente y mano (13, 16), como ciudadanos ejemplares que disfrutan en el mundo, compran, venden y gozan las riquezas (13, 17). Los que no le siguen pierden todo refugio sobre el mundo. Les falta la marca de la bestia y no pueden comprar ni vender (13, 16-17). Han de vivir escondidos, sin seguridad, sin más salida que la muerte. Por eso, cuando la bestia los mata, en el fondo los libera (cf. 13, 15).

Tal es la segunda bestia, el falso profeta. En el tiempo del vidente, era muy fácil distinguirla: se encarnaba en aquellos sacerdotes, filósofos y funcionarios imperiales que se habían puesto al servicio del poder, exigiendo que los hombres le rindieran culto. Habían endiosado al César y a su estado. En lugar de la verdad de Dios, habían construido su propia verdad (seguridad estatal) y obligaban a todos a aceptarla. Todos se veían forzados a postrarse ante la gran mentira de la bestia. Los cristianos que sabían la verdad de Dios en Cristo no pudieron aceptar la idolatría de la bestia; por eso se encontraron enfrentados con Roma y sus ministros.

Hemos dicho que la bestia es el estado absoluto que no deja que subsista al lado suyo autoridad alguna. Por eso necesita fabricarse su verdad (falso profeta): no puede permitir que haya personas que piensen libremente. Por eso les fascina con su enigma y su misterio (los milagros). Por eso les obliga con la fuerza. En otras palabras: el estado suscita como defensor y razón de su fuerza a su profeta. La

verdad que ha dejado de ser fuente salvadora (en Jesucristo) se convierte en la expresión de un poder perverso (idolatría).

Evidentemente, esa idolatría no se viene a presentar hoy día como en tiempos de Roma. No existen altares que lleven el nombre del César, no hay culto exterior al imperio. Sin embargo, las cosas siguen parecidas. Siempre que un poder desborda sus fronteras de finitud y pretende actuar como absoluto, está ocupando el lugar de Jesucristo; se siente Dios y es signo de bestia que destruye; aparenta verdad y no es más que mentira.

2. La cortesana. El triángulo satánico

Después de las bestias, parece que el tiempo se para. Siguiendo su técnica habitual, el vidente ha presentado unas escenas que anuncian y resumen aquello que después ha de venir: el juicio de Babel, la cortesana que se vende a los placeres y dinero de las bestias (cf. 14, 8). De esa forma puede abrirse el acto final de este gran drama.

Pasamos de las trompetas a las copas que expresan *la ira de Dios* que se derrama sobre el mundo, como signo de castigo y destrucción de aquellos que, buscando el mal y realizándolo, envenenan el camino de su propia vida (cf. ApJn 15-16). Especial dramatismo revisten las dos últimas copas (16, 12-21), pues anuncian los momentos culminantes del castigo que se acerca: la caída de Babel y de las bestias. Conocemos ya a las bestias. Para fijar el sentido de Babel, la cortesana, debemos detenernos un momento. Así lo haremos desde ApJn 17-18.

Babel (= Babilonia) es la ciudad de la caída de Israel y del exilio: la ciudad que se levanta contra Dios y simboliza el pecado de los hombres. Todos saben que en los nuevos tiempos ella es Roma: cortesana sentada a lomos de la bestia, edificada en siete colinas, como ciudad prostituida (17, 3.9; cf. 1 Pe 5, 13).

La bestia se servía del poder de la mentira como falso profeta. Pues bien, el poder mismo se manifiesta ahora por Roma, centro de todas las ciudades pecadoras de la tierra. Es cortesana, que se sienta

en grandes aguas, fornicando con todos los que pagan (cf. 17, 12.15). Así se relaciona con los reyes y los ricos comerciantes: se preocupa solamente de sí misma y de sus bienes; se ha olvidado de Dios, ha perseguido a sus creyentes.

Con Babel han fornicado reyes y naciones, los grandes comerciantes del imperio, que se vuelven así ricos (cf. 18, 3). Ella compra el oro y plata, los frutos de la tierra, los esclavos (18, 11-13). La ciudad es opulenta (18, 14.19). No ha pensado en las palabras del Señor ni en la justicia de los hombres. Le parece que no hay Dios al que rendir las cuentas. Por eso dice: «Yo soy reina; no conozco viudez; no veré tristeza alguna» (18, 7). Así intenta mantenerse siempre joven, renovando cada día su injusticia y volviéndose borracha: se ha embriagado a sí misma y ha bebido la sangre de los mártires de Cristo. Se ha excedido con los hombres; Dios se excederá con ella (18, 6).

Estos son los pecados de la cortesana: ha manchado y profanado el orbe de la tierra, fornicando y derramando la sangre de los justos. De esa forma, como tercera expresión del poder antidivino, ha completado los pecados de la bestia y del falso profeta. Con esto ha culminado aquello que pudiéramos llamar el *triángulo satánico del poder absolutizado:*

- *El dragón actúa por la bestia, que es la fuerza del estado.* Tiene un poder que parece ilimitado, suscita admiración y sobrecoge. «¿Quién podrá compararse con la bestia y ofrecerle resistencia?» (13, 4). Por eso, ella pretende que los hombres la acepten y veneren, haciéndose la dueña universal: de los cuerpos y las almas, de la vida y la conciencia (13, 1-8).

- *Pero el poder necesita del falso profeta,* es decir, del espíritu de mentira, la propaganda ideologizada, el control de las conciencias. La verdad se convierte de ese modo en propaganda. No existe libertad ni pensamiento. Todo está al servicio de la bestia; la verdad se hace instrumento de la fuerza (13, 11-18).

- *Finalmente, la ciudad de la bestia y el profeta se vuelve cortesana:* ella compra y vende todo en función de su propio bienestar y su dinero, destruyendo así la vida de los pobres. Donde mandan fuerza y mentira,

la ley se vuelve prostitución. Por eso, la ciudad de los hombres se llama cortesana.

Volvamos al principio. El dragón aparecía a manera de *anti-Dios*, caricatura de la vida creadora. Frente a Cristo, cordero triunfador, el dragón ha suscitado la primera bestia, el *anti-Cristo:* ella está vencida, sin remedio, amenazada y derrotada por la muerte. En lugar del Espíritu Santo, que es la verdad de Dios, ha surgido el falso profeta, que es el *anti-Espíritu:* es la mentira que triunfa a través de adulaciones, imposiciones y engaños. Finalmente, frente a la mujer-iglesia, esposa verdadera, el dragón ha suscitado a la *anti-mujer* (cortesana), que es anti-iglesia: la ciudad donde los hombres se vinculan sólo en clave de interés, violencia y compraventa.

Bestia, falso profeta y cortesana son aspectos de la misma realidad: el estado demoníaco. Al principio de ese simbolismo está influyendo el imperio romano que se autodiviniza, siendo injusto con los pueblos de la tierra y persiguiendo a los cristianos. Pero Roma es sólo un punto de partida. Los rasgos que ha trazado aquí el vidente pueden aplicarse a todos los estados que abandonan la justicia, se buscan a sí mismos y desprecian el derecho de los pobres, el valor de la conciencia y libertad de las personas.

De todas formas, no todos los rasgos resultan igualmente importantes. El autor se fija sobre todo en la primera bestia, en el poder que se ha tomado a sí mismo como divino. El falso profeta es la mentira al servicio de esa bestia; la cortesana se monta en la misma bestia, como ciudad prostituida del poder en la que triunfan la propia violencia y la injusticia. Y con esto, podríamos decir que la historia de los hombres ha construido ya su reino para siempre, con la ayuda del dragón: el estado de este mundo se convierte en absoluto, eleva su estatua en medio de la tierra y decide adorarse a sí mismo.

Así aparecen, frente a frente, los principios que regulan la existencia de los hombres. La trama de la historia se concentra como un tipo de lucha entre la fuerza del mundo y la gracia de Jesús. *El mundo* ha puesto en juego sus recursos: violencia, mentira, propaganda, provecho propio. *La gracia* de Jesús

actúa por medio de la iglesia. Aparentemente, el triunfo es del dragón y de los suyos: controlan el mundo y parece que así lo harán por siempre. Pero volvamos a la profecía. Allí descubriremos que el dragón no puede con la mujer que se refugia en el desierto (12, 13-17). Tampoco la bestia es capaz de impedir que los testigos resuciten (11, 11-12). Además, frente a las bestias y la cortesana se han alzado los 144.000 triunfadores de Sión (14, 1-5), que son principio de la humanidad definitiva, ya salvada.

3. Las tres caídas (ApJn 18-20)

El orden de aparición de los adversarios ha sido: dragón, bestias, cortesana. La desaparición se hará a la inversa: cortesana (ApJn 17-18), bestias (ApJn 19), dragón (ApJn 20). Contra Babel, la cortesana, lucharán las mismas bestias y los reyes de la tierra (17, 16). Frente a las bestias sale al campo de batalla el mismo Cristo, logos de palabra afilada (19, 11-21). Finalmente, el dragón muere sorprendido por el fuego de los cielos (de Dios) (20, 7-10). Las tres derrotas son aspectos de la misma gran victoria de Dios sobre las fuerzas de muerte de la tierra.

Comencemos por *la cortesana.* Sabemos que Babel, la pervertida, tiene ya la copa llena de pecados (17, 4; 18, 5). El día está cercano y Dios pide a sus fieles que abandonen la ciudad y no compartan su caída (18, 4). Pudiera parecer que el mismo Dios tendrá que descender a destruirla, pues la bestia y los reyes necesitan de la cortesana (cf. 17, 3.7.9; 18, 3.9-10). Pues bien, muy pronto venimos a advertir que en el juicio y destrucción de la ciudad (de Roma) actúan aquellos mismos que la amaban de manera fornicaria: los reyes y la bestia terminan por odiarla (17, 16); la desprecian y desnudan, convierten su terreno en un desierto, devoran sus carnes, la pasan por el fuego (17, 16).

La destrucción de Babel, Roma-cortesana, es misteriosa. La misma bestia que le ha dado su poder acaba por matarla. Los pueblos fornican con ella y luego la destruyen, lamentando su destrucción (18, 9-10) mientras que el cielo prorrumpe en alegría (18, 1s), anunciando así las bodas salvadoras del Cristo que es esposo con la esposa que es la

iglesia (19, 5-10). Pues bien, esta caída de Babel no puede explicarse como un «primer paso» de una salvación que vendrá después. Ella se presenta, más bien, como señal de toda la salvación, condensada en uno de sus aspectos principales: la caída de la cortesana de este mundo, que vive y goza a costa de los pobres, derramando la sangre de los justos.

Tenemos que dar un paso más. El dragón y las bestias parecían unidos en Armaguedón, el gran campo de batalla, condenados ya a la destrucción (cf. 16, 12-16). Más tarde encontramos sólo a *las bestias* y los reyes. Por un momento, el dragón parece que se esconde (cf. 17, 13-14; 19, 19-20). Este es el momento decisivo: Cristo mismo baja al campo de batalla, como jinete vencedor, sentado en un caballo blanco (cf. 6, 2). La bestia y el profeta no pueden mantenerse en pie y son arrojados, vivos todavía, al estanque del gran fuego (19, 19-20).

Tras la derrota de las bestias, previa a la caída del dragón, encontramos una escena más difícil de entender: se dice que el dragón ha sido atado (20, 1-3); los fieles reinan mil años con el Cristo (20, 4-6). Sólo después, cuando pasen esos años, *el dragón* tendrá de nuevo mano libre y reunirá a los pueblos en batalla; pero el fuego del cielo destruirá a su ejército (20, 7-10) y el mismo dragón recibirá la muerte, lo que ha sido siempre, en el estanque de fuego, allí donde le esperan ya las bestias (20, 10). Sólo entonces se dirá que la paz es absoluta (20, 11s).

Si las caídas de las bestias y el dragón pudieran separarse cronológicamente, sería preciso tomar a la letra el *milenio:* por mil años, los fieles reinarán con el Señor en este mundo, protegidos y triunfantes, separados de los pueblos pecadores de la tierra. Pues bien, pensamos que ésa no es la interpretación más justa. Ya hemos dicho que la ruina de Babel, la cortesana, era símbolo parcial de la caída total de la ciudad pecadora, es decir, del mundo entero. Por eso, la caída de Babel implica el fin del mundo viejo: empiezan ya las bodas del cordero de Dios con la mujer recreada, que es la nueva humanidad, su esposa. De forma semejante, la lucha de Cristo con las bestias (ApJn 19) y la victoria de Dios sobre el dragón (ApJn 20) han de entenderse como aspectos de una misma gran batalla, de la misma gran victoria.

Las tres caídas son aspectos de una misma caída. Frente a la ciudad que se destruye a sí misma por ser fruto de trato fornicario (Babel aniquilada por los mismos hombres), Dios presenta su ciudad, esposa verdadera, porque en ella reina la justicia (21, 9s). Frente a las bestias que reinaban sólo a base del poder y la mentira, Cristo, cordero vencedor, ofrece el reino de su pura gratuidad, en un amor que nunca acaba (cf. 21, 23s). Frente al dragón que ha querido fundar un imperio sobre la muerte, Dios, principio de la vida, ha realizado para siempre el mundo nuevo, la vida verdadera (ApJn 22, 1s).

ILUSTRACION: ADIVINAR EL TIEMPO: MILENARISMO

Son muchos los teólogos y fieles que han querido interpretar la historia del ApJn de manera objetivista, identificando los tiempos y los años de la ruina que se acerca. Así, algunos pensaban que este mundo acabaría el año 1000. Los primeros adventistas de W. Miller, basándose en lecturas muy precisas de Dn y ApJn, anunciaron como día final el 21 de abril de 1844. Otros grupos han calculado otras fechas que, hasta ahora, han terminado siempre en la equivocación y el fracaso. Pues bien, juzgo que esta forma de aplicar el texto quiebra su sentido más profundo, que ha de ser siempre conforme a la palabra de Jesús: por una parte, dice que ese día ya ha llegado, está llegando en esta misma generación; pero inmediatamente añade que la hora no la sabe ni el mismo Hijo de Dios, sino tan sólo el Padre de los cielos (Mc 13, 30.32). Desde ese fondo ha de entenderse el ApJn:

- *El centro de la historia* ya ha llegado en Jesucristo (cf. ApJn 5; 12).

- *Nuestro presente* es tiempo de lucha entre las fuerzas de este mundo (bestias, cortesana) y los creyentes de Jesús, los pobres de la tierra que se apoyan en la gracia de Dios. Este enfrentamiento dura tanto como duren los años de la historia; estamos siempre en tiempo escatológico; por eso van repitiéndose los signos del final en cada una de las generaciones de los hombres, tras el Cristo.

• *El futuro es inminente.* Desde ese centro de Jesús y manteniendo la fidelidad al momento actual, debemos afirmar que el futuro es inminente. Sin embargo, nadie puede precisar los días ni los años, fijando en forma cronológica la duración de sellos, trompetas y copas de Dios en nuestra historia.

Desde ese fondo puede hablarse en forma positiva del *milenio:* hasta ahora, la vida de los hombres sobre el mundo se ha encontrado definida externamente por el triunfo de los adversarios. ¿No podrá pensarse en la llegada de un tiempo y un espacio de la historia en el que vengan a triunfar ya los principios de la gracia? La pregunta queda abierta. La respuesta forma parte del misterio de la iglesia que camina sostenida por el don de amor de Jesucristo.

PROFUNDIZACION: INTERPRETACION EXISTENCIAL

Dragón, bestias y ciudad prostituida son símbolos del hombre pecador, perdido, fuera de sí mismo, dominado por el tiempo que pasa (dragón), destruido por la fuerza-mentira (bestias), hundido por el lucro y odio (cortesana). Es el hombre que no sabe, no puede, no quiere abrirse a la existencia que libera; por eso sufre la angustia de las cosas que le atan, de la muerte que le ahoga.

Los símbolos contrarios (esposa, nueva ciudad, cielo nuevo) indican la existencia verdadera: la apertura hacia Dios, el camino hacia la vida. En este campo, sobre los caminos del hombre religioso, se desvela la verdad de Jesucristo, el hombre salvador que nos libera de la muerte para abrirnos un camino que conduce hacia el futuro de la historia. Así vivimos distendidos en dos planos:

• *Externamente* estamos sujetos a la fuerza del pecado: nos dominan el dragón y su angustia ante el tiempo que pasa; buscamos la seguridad en la fuerza (bestias) y sentimos sin cesar el mareo de la ciudad perversa que nos atrae con la prostitución de su comercio y de su vida. En esta perspectiva, ApJn podría situarse al lado de Rom 7, 7-25.

• *Internamente* estamos ya salvados. Hemos con-

fiado en Cristo y debemos mantenernos firmes hasta que se desvele su gloria (19, 1). Confiamos ya, y por eso el vidente nos ha situado en la «gloria» (7, 1-10; 14, 1-4; 15, 2-4; 19, 5-10), aunque todavía no se ha desvelado aquello que seremos. Por eso debemos sostenernos firmes, soportando con paciencia y superando toda prueba. Tal es la más honda dimensión de nuestro ser cristiano.

Hemos destacado esta división entre las fuerzas que vienen a tirar y que parecen arrastrarnos: Dios y el diablo. En esta perspectiva, el dragón y sus bestias, lo mismo que la cortesana, vienen a presentarse como señal de nuestra propia destrucción, signo del mal que nosotros suscitamos y que luego tiende a destruirnos. Dios, en cambio, es el principio de la vida: es el misterio de amor que nos sustenta y tiende a realizarnos, abriéndonos a la libertad de una existencia individual y compartida.

APLICACION: ¿PERSECUCION RELIGIOSA?

El vidente ha descubierto los poderes del mal en la estructura concreta de la historia y sociedad de Roma: la opresión política (bestia), ideológica (falso profeta) y socioeconómica (cortesana) se identifican con unas formas religiosas muy concretas. Por eso, los cristianos entraban en conflicto con la misma urdimbre económica, social e ideológica del imperio en que vivían. En esta perspectiva, la respuesta del ApJn recibe un matiz confesional: los fieles de Jesús han de salir de Babel y no mezclarse con su pecado (18, 4); han de rechazar el signo que pretende imponerles el falso profeta (13, 16-17); no pueden adorar a la bestia (13, 8-10). Ellos no intentan cambiar el entramado de una sociedad que es mala. Tampoco expanden su palabra en gesto misionero, abierto a cada uno de los hombres. Simplemente resisten, son testigos:

> A quien le toque ir cautivo, será conducido al cautiverio; quien deba ser pasado por la espada, tendrá que morir atravesado por la espada. Esta es la paciencia y fe de los santos (13, 10).

Las cosas parecen actualmente distintas: liber-

tad de conciencia y religión parecen difundidas por el mundo y sigue pareciendo que ya nadie acusa a los cristianos por motivos puramente religiosos. Sin embargo, aquellos motivos demoníacos que ha visto el ApJn actúan todavía sobre el mundo:

- *Hay concepciones de la vida* que se imponen de manera brutal, tanto en oriente como en occidente, creando millones de pobres.

- *Hay estructuras estatales* que no dejan lugar para el desarrollo alternativo, libre, de los hombres y los pueblos.

- *Hay sistemas económicos* que aplastan a muchos individuos, sin permitir expresar su propia vida y realizarse.

Externamente no se ataca a la religión, pero resulta difícil actuar abiertamente, desplegando los principios evangélicos que asume el cristianismo en un nivel social, económico y político. En este plano deberíamos interpretar la historia actual: las posibles opresiones que padecen los cristianos en países llamados comunistas, en países llamados de libertad burguesa, en los estados que viven dominados por la ideología de la seguridad nacional... Es evidente que en esta perspectiva se podría reescribir el ApJn. La respuesta actual de los creyentes no consistirá en resistir, sólo sufriendo, mientras pasa el tiempo de la muerte y cautiverio. Nosotros sabemos ya que, en estas circunstancias, puede y debe predicarse el evangelio no sólo con la palabra, sino también con la actuación transformadora en favor de los oprimidos. Estamos seguros de que en nuestra situación de cautiverio puede y debe comenzarse un nuevo tipo de misión que lleve al más profundo conocimiento de Jesús entre los hombres.

LECTURAS

- *Plano filosófico*, nivel de tipo antropológico, político, ecológico

E. Bloch, *El principio esperanza*, I-II. Aguilar, Madrid 1977.

E. Fromm, *La revolución de la esperanza*. FCE, México 1970.

M. García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*. R. Occidente, Madrid 1959.

P. Laín-Entralgo, *La espera y la esperanza*. R. Occidente, Madrid 1958.

A. Neusüss, *Utopía*. Barral, Barcelona 1971.

A. Peccei, *Testimonio sobre el futuro*. Taurus, Madrid 1981.

J. Pieper, *Sobre la esperanza*. Rialp, Madrid 1961.

- *Plano teológico*

J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Herder, Barcelona 1975.

E. Brunner, *La esperanza del hombre*. DDB, Bilbao 1973.

J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca 1969.

J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Sal Terrae, Santander 1987.

- *Plano bíblico*, además de los comentarios de ApJn

J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis*. Herder, Barcelona 1969.

F. Contreras M., *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*. Sec. Trinitario, Salamanca 1986.

S. Giet, *El Apocalipsis y la historia*. Taurus, Madrid 1960.

S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*. FAX, Madrid 1975.

X. Pikaza, *A persecuçao religiosa na S. Escritura*. Paulinas, Sâo Paulo 1984.

31

Parusía del Señor
Su venida escatológica

INTRODUCCION

El NT ofrece diferentes versiones de la acción e influjo de Jesús resucitado: está presente entre los suyos hasta el fin del tiempo (Mt 28, 20); es cabeza del cuerpo de la iglesia (tradición paulina); es vida y luz que alumbra a los creyentes (Juan). Pues bien, sobre esas perspectivas, la dogmática cristiana ha resaltado de manera especial una visión que, apoyada en el AT, habla de Cristo como aquel que reina ya:

> Está sentado a la derecha de Dios Padre,
> y desde allí vendrá a juzgar a vivos y muertos
> *(Credo)*.

Está sentado para descansar de la tarea, en una línea que interpreta la ascensión al cielo como meta y culmen del camino precedente. El pasado de su vida y de su muerte ha sido duro, fatigoso, dolorido. Por eso, puesto en cruz, Jesús ha confiado: «Padre, en tus manos encomiendo mi vida» (cf. Lc 23, 46). El Padre lo ha acogido en su regazo, sentándolo en su reino (cf. Hch 2, 32). Pero recordemos que Jesús está sentado y no acostado. Vela por los suyos y no duerme. Se interesa por los hombres y no olvida. Por eso se ha sentado a la ribera de su gloria, para acompañar y dirigir a los que aún caminan por la tierra.

Se ha sentado para reinar, como según la tradición constante indica el Salmo 110, 1: «Siéntate a mi derecha...». A la derecha de Dios está Jesús (cf. Mc 14, 62) y allí recibe el homenaje de los cielos y la tierra: «De manera que, a su nombre, vienen a inclinarse todos los vivientes de los cielos superiores, del mundo y de los cielos inferiores y todas las lenguas proclaman: ¡Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre!» (cf. Flp 2, 10-11). Este es el misterio de la fe: el descubrimiento gozoso y transformante de que el mismo Cristo muerto ha resucitado y es señor de todos los creyentes (cf. Rom 10, 9).

Finalmente, *Jesús se ha sentado para juzgar.* El credo actual mantiene las dos líneas que ha elaborado Lucas en los discursos de Hechos. La primera dice que Jesús *está elevado:* se sienta a la derecha de Dios Padre, compartiendo su poder y enviando desde allí el Espíritu a los hombres (Hch 2, 32-36). La segunda indica que, al final, *ha de volver* cuando lleguen los tiempos del consuelo y Dios envíe a su Señor y Cristo, para realizar así la restauración universal (Hch 3, 19-21). Parece que los textos más antiguos unían ambos planos, presentando a Jesús como *el que está sentado* y al mismo tiempo *viene* sobre las nubes del cielo como juez definitivo de los hombres (cf. Mc 14, 62).

Ahora no podemos distinguir las tradiciones exegéticas, elaborando un trabajo de carácter críti-

co. Sabemos ya que Cristo *está exaltado y es señor* que reina sobre un mundo decidido a destruirse en espiral de discordia y de persecución (cf. temas 29-30). Ahora intentamos hablar de su venida: al mundo que parece condenado a la violencia destructora llega triunfador el mismo Cristo que en otro tiempo parecía derrotado.

EXPOSICION

La tradición cristiana suele presentar este misterio como la *segunda venida:* la primera fue en el tiempo de su vida humana; la segunda será en la plenitud, cuando se inicie la gloria que no acaba. Esta distinción resulta ilustrativa, desarrollando el mensaje de Lucas, pero no responde al resto del NT. Por eso preferimos hablar de *venida gloriosa o parusía* (no de segunda venida):

- *Parusía* significa apariencia visible, manifestación de aquello que se hallaba escondido (cf. 1 Cor 16, 7; 2 Cor 10, 10; Flp 1, 26). Así se hablaba de la parusía o llegada del emperador que entraba oficialmente en una ciudad, lleno de gloria. Pues bien, el mismo Jesús pascual va a aparecer, desvelando su gloria, como triunfador por siempre. Por eso, los cristianos esperan su parusía (cf. 2 Pe 3, 4; Mt 24, 3.27; 1 Cor 15, 23; 1 Tes 2, 19, etc.).

- *Venida,* en cambio, alude de manera más directa al cumplimiento escatológico en la línea de esperanza profética y apocalíptica del judaísmo. Por eso, allí donde se dice que «viene el hijo de hombre» (cf. Mt 10, 23), que «viene en su gloria y reino» (Mt 6, 27) o con las nubes del cielo (Mt 24, 30), no hace falta precisar. Los oyentes o lectores saben que en Jesús llega a cumplirse la esperanza de las profecías y se instaura, por fin, el mundo nuevo.

Un estudio de carácter exegético debería precisar bien los matices, separando en cada caso los niveles y posturas. Al hablar de la *venida,* nos hallamos en un plano más israelita, abiertos al futuro de Jesús que aún no ha realizado su acción plena, no ha llegado al fin de su camino y de su pascua. Al contrario, la palabra *parusía* nos sitúa en un nivel más helenista donde la verdad total parece realiza-

da; lo que falta es la manifestación externa, que se muestre Jesús entre los hombres.

Quedan los matices al trasfondo, sabiendo que plano temporal (venida futura) y plano presente (parusía) se iluminan y completan uno a otro. En las reflexiones que siguen, teniendo en cuenta un esquema de carácter más redaccional, trataremos de los temas que ahora indico: *tradición sinóptica,* centrada en la venida del hijo de hombre; *tradición paulina,* que acentúa el aspecto de la parusía del Señor glorioso, que aparece, al mismo tiempo, como Hijo.

1. Tradición sinóptica. Venida del hijo de hombre

Aunque los investigadores no han llegado todavía a un acuerdo sobre el tema, parece que Jesús, al proclamar el reino, *anunció la llegada del hijo de hombre:* viene el hombre nuevo, abierto a Dios, reconciliado, culminando así las esperanzas que se hallaban sembradas sobre el mundo desde el día de la creación. Más que un mesías-rey que triunfa en actitud violenta, más que un tipo de profeta-sacerdote que realiza su función en un nivel de anuncio moral y sacrificio, viene el hombre verdadero, como cumplimiento de lo humano.

No podemos precisar ahora la forma en que Jesús pensó que estaba vinculado ya en su vida y en su muerte con el hombre que se acerca. Los datos que tenemos no permiten construir una visión segura y coherente. Estos datos sólo se explicitan y precisan tras la pascua. Los creyentes más antiguos de la iglesia de Jerusalén descubren que Jesús está exaltado como hijo de hombre sobre el cielo y confiesan que vendrá muy pronto para realizar el juicio y salvación de Dios sobre la tierra. En esta perspectiva se interpreta y reformula el mensaje de Jesús, como veremos por los textos que siguen. El primero está al final de la profecía escatológica, que es culmen y resumen de todo el evangelio:

> En aquellos días, después de aquella crisis,
> el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor;
> caerán las estrellas de los cielos
> y los astros temblarán;

y entonces verán al hijo de hombre
que viene en las nubes,
con poder y gloria grandes;
y entonces enviará a sus ángeles,
– y reunirá a sus elegidos, de los cuatro vientos,
– del extremo de la tierra al extremo del cielo
(Mc 13, 24-26).

Sobre la fragilidad cósmica de un mundo que termina, viene a destacarse, como signo de la plenitud de Dios (cf. *semeion*, en Mt 24, 30), el mismo hijo de hombre que, conforme a la promesa de Dn 7, 13-14, «viene en las nubes». Esto significa que supera el viejo plano de la historia que termina al terminarse (desgajarse) los pilares de la realidad mundana que se asienta sobre el sol, luna y estrellas. Viene en las nubes, «rodeado de poder y gloria», es signo escatológico de Dios, conforme a Dn 7: Dios corona al hijo de hombre y le concede su poder de juicio y salvación sobre la historia.

Esta venida ofrece un rasgo de parusía o manifestación: se dice que los hombres (implícitamente todos) «verán al hijo de hombre». Hasta entonces se encontraba velado sobre el cielo y predicado en el mensaje de la iglesia, pero entonces se vendrá a manifestar, desplegando su potencia ante los cuatro vientos de la tierra. Esta venida de Jesús, hijo de hombre, se presenta como verdad y plenitud para el conjunto de la historia.

Se dice que los hombres *lo verán*, viendo en Jesús y descubriendo el sentido de lo humano. Por eso, la visión se expresa como realización de los caminos precedentes. El texto paralelo de Mt 24, 29-31 lo explicita: a) están, por una parte, las tribus de la tierra, que se dan golpes de pecho y se lamentan al mirar la salvación de Dios que habían despreciado y combatido (cf. Zac 12, 10-14; ApJn 1, 7); b) por otra, están los elegidos, que los ángeles del hijo de hombre reunirán para su gloria.

Presentado así, el hijo de hombre ratifica el juicio histórico que habían anunciado los profetas: salvará a los hijos de Israel, condenará a las gentes. Pero el hecho de que el mismo Jesús sea hijo de hombre ha transformado de manera radical esa postura y división antigua. Así lo presupone Mc 13, 24-27, que no alude ya a golpes de pecho y de condena de los pueblos. Así supone ya la escena de Jesús

ante los jueces que ha emplazado para el día del gran juicio. Los sacerdotes de Israel, investidos con toda autoridad y en nombre de Dios (cf. Mt 26, 63), intiman a Jesús:

¿Eres tú el Cristo, el hijo del bendito (Dios)?
Y Jesús respondió: ¡Yo soy!
–y veréis al hijo de hombre,
–sentado a la derecha del poder (Dios)
–y viniendo con las nubes del cielo (Mc 16, 62).

La respuesta resulta enigmáticamente clara y provocadora. Es clara, pues Jesús se identifica con el Cristo, Hijo de Dios: lo fue velando en el transcurso de su vida, para que no desorbitaran su tarea y sus funciones; ahora, que se encuentra condenado y no dispone de poder sobre la tierra, debe confesar su identidad y no se niega, asegurando que el mismo Dios lo envía y lo sostiene.

Pero la respuesta es también enigmática: como mesías condenado, Jesús no se detiene hablando de sí mismo, habla del hombre, de la nueva humanidad que se encuentra en Dios y viene sobre el mundo. Es evidente que el texto identifica ya a Jesús e hijo de hombre, pero no lo dice expresamente: Jesús abre un futuro de misterio y desde el banco de los condenados de este mundo profetiza el triunfo de lo humano. Siguiendo la línea de Mc 13, 24-26, este pasaje ha vinculado venida y parusía: a) los jueces de la tierra, que ahora le condenan sin ver, *verán entonces* al hijo de hombre sentado a la derecha de Dios Padre (en la línea de Sal 110, 1); b) pero no sólo verán al que es, sino *al que viene con las nubes* (cf. Dn 7, 13), culminando así el camino de la historia.

La respuesta resulta provocativa: juzgado sobre el mundo por blasfemo, Jesús emplaza a sus jueces para el día de la manifestación de Dios. No les dice «os juzgaré», pero el contexto así lo presupone, rompiendo aquel esquematismo israelita de Mt 24, 29-31 donde parecía que *las gentes* serían condenadas, y salvados *los judíos*. Los mismos representantes de Israel quedan ahora emplazados ante un juicio de amenaza: tendrán que responder de lo que hacen condenando al Cristo.

La comunidad cristiana ha meditado sobre el juicio que espera a los judíos sobre el mundo. La amenaza final de la parábola de los viñadores supo-

nía que se debe matar sin piedad a los homicidas (cf. Mc 12, 9). Lo mismo presupone el final de la disputa de Jesús con fariseos y escribas de Israel (cf. Mt 23, 37-39). Pues bien, en contra de eso, los primeros mensajeros de la iglesia han ofrecido perdón y gracia a jueces y verdugos que han matado a Jesucristo (cf. Hch 2, 23-24.32-36; 3, 13-15, etc.). Al mismo tiempo, han extendido la palabra de gracia de Jesús, llevando su perdón a todos los pueblos de la tierra. En esta nueva perspectiva se entiende ya mejor su parusía:

> Cuando venga el hijo de hombre en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria y serán reunidas delante de él todas las naciones... (Mt 25, 31-46).

Jesús viene para sentarse ante todos como juez y salvador. Viene, según esto, para todos, de manera que termina ya la distinción entre judíos y gentiles, que se hallaba al fondo de Mt 24, 29-31. Tampoco se alude al juicio especial de los sacerdotes de Israel de que trataba Mc 14, 62. La presencia de Jesús se extiende por igual a todos, en la línea de aquella misión universal que anunciaban Mt 24, 14; 28, 16-20.

Jesús vendrá para que todos puedan verle y viéndole se vean a sí mismos, en juicio escatológico. Por eso, su venida es parusía de Dios: manifestación radical de lo divino. Ciertamente, Dios se ha ido expresando en el contexto de la creación y en el camino de la historia israelita, pero no ha expresado todavía su palabra decisiva, no se ha revelado plenamente. Esto es lo que hará al final en Jesucristo, de manera que los hombres «puedan contemplarlo, como Dios mismo los contempla» (cf. 1 Cor 13, 12), uniendo así la parusía con la plenitud para los hombres.

2. Parusía del Señor. Tradición paulina

Los técnicos discuten sobre el fundamento de la cristología paulina. Unos destacan su vivencia de la cruz, otros su visión de Jesús, Hijo de Dios resucitado (cf. Rom 1, 3-4; Gál 1, 16), otros el tema del Señor (cf. Rom 10, 9; Flp 2, 6-11)... todos, sin embargo, están de acuerdo en la importancia que ha teni-

do su manera de entender la parusía. De ella trataremos presentando tres pasajes decisivos. El primero dice:

> Nosotros, *los vivientes*, que permaneceremos hasta la parusía del Señor, no llevaremos ventaja a *los que han muerto*, porque:
> – *el Señor*, al sonar la orden, a la voz del arcángel, a la trompeta de Dios, descenderá del cielo;
> – *y los muertos* en Cristo resucitarán primero;
> – *y nosotros, los vivientes*, los que permanezcamos, seremos arrebatados después junto con ellos, en las nubes, al encuentro con el Señor, en lo alto (en el aire) y así estaremos siempre con el Señor (1 Tes 4, 15-18).

Los de Salónica, centrados en la próxima llegada de Jesús, no entienden el hecho de que algunos creyentes hayan muerto. Todo nos hace suponer que Pablo, convencido de la inmediatez de la parusía, no enseñó a sus nuevos fieles la manera de enfocar este problema: ¿Qué pasa con aquellos cristianos que ya han muerto? ¿Cómo se unirán con el Jesús resucitado, cuando venga sobre el mundo? Pablo responde a su inquietud reformulando una palabra de fe en que se decía que el Señor vendrá al encuentro de los justos que le esperan. Pero ahora amplía esa palabra y dice: *resucitarán primero los creyentes que ya han muerto; luego todos, resucitados y vivientes del final,* vendrán a transformarse, «arrebatados» por la gloria del Señor en las alturas.

Precisemos los motivos. El primero es *la fe, como certeza de que viene el Señor desde los cielos.* Probablemente, los cristianos palestinos más antiguos le llamaban, como acabamos de mostrar, hijo de hombre. Pero esa palabra resultaba poco comprensible para los creyentes de habla griega, convertidos del paganismo. Por eso han aplicado a Jesús el título más amplio y comprensible de Señor, trasvasándole los rasgos que tenía ya el hijo de hombre.

Jesús *vendrá al final como Señor,* acompañado de los signos que conoce ya la tradición judía: cuando Dios así lo ordene, cuando anuncie el ángel pregonero, cuando suenen las trompetas y termine el camino de la historia. Siendo Señor, vendrá como mesías que murió: por eso puede recibir en su venida a los creyentes ya fallecidos, haciéndoles participantes de su resurrección; los otros, los que aún vivan

el día del final, serán arrebatados, transformados, en la altura de la gloria (= de Dios) donde el Señor mora por siempre.

Años más tarde, asumiendo la misma experiencia, Pablo comenta: «Os digo un misterio; no todos moriremos, pero todos seremos transformados; en un instante... sonará la trompeta y los muertos resucitarán inmortales y nosotros seremos transformados» (1 Cor 15, 51-52). Pablo sigue manteniendo la certeza de que el Cristo viene muy pronto, en el transcurso de su propia vida. Entonces, los que han muerto resucitarán y los que sigan viviendo todavía cambiarán de tal manera que vendrán a convertirse en hombres nuevos.

Así queda perfectamente superada la escisión que había entre los muertos y aquellos que viven todavía: cuando llegue Jesús, han de cambiar y transformarse todos, convertidos en nueva creatura. ¿Quién lo hará? El mismo Jesús que viene como juez (= salvador) de vivos y de muertos, conforme a una palabra posterior del Credo. Aquí muertos no son los condenados (de los que sólo puede hablarse tras el juicio final); son los fallecidos antes del momento de la parusía de Jesús. Ellos, en unión con los que vivan todavía, serán arrebatados, transformados y salvados por el Cristo. A partir de aquí, podemos entender otro pasaje. Pablo dice a los creyentes de Salónica:

> Os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos,
> - para servir al Dios vivo y verdadero
> - y para esperar a su Hijo, que vendrá de los cielos,
>
> –a Jesús, a quien ha resucitado de los muertos,
> –que nos debe liberar de la ira que se acerca
> (1 Tes 1, 9-10).

Dos son los rasgos que definen a los creyentes: a) sirven al Dios vivo y verdadero, superando la sacralidad idolátrica que oprime a los paganos; b) cultivan la esperanza de Jesús, el Hijo de ese Dios que ha de venir a liberarlos. Significativamente, no se relaciona aquí Padre e Hijo, como hará más tarde Juan. El texto habla de *Dios* como principio de vida y de verdad. Y habla del *Hijo* de ese Dios que es creador de esperanza y libertad.

El Hijo pertenece al misterio de Dios de una ma-

nera que desborda los esquemas temporales. Por eso, el texto le presenta como «suyo» (es Hijo de Dios). Pero, al mismo tiempo, se halla vinculado a un movimiento muy preciso de existencia: a) se supone que ha vivido sobre el mundo, se le llama Jesús; b) se indica también que ha fallecido, pues le hallamos «en el reino de los muertos»; c) expresamente se dice que Dios le ha resucitado; d) se sabe que ahora está en el cielo, elevado al misterio de Dios; e) desde allí ha de venir para liberarnos de la ira que se acerca.

Ciertamente, los cristianos sirven (= aman) a Dios, en la línea del mandato israelita del shema (Dt 6, 4-5). Pues bien, en el lugar donde Jesús ha interpretado ese mandato, uniéndolo a la urgencia de amar al enemigo (cf. Mt, 22, 34-40 par), Pablo ha introducido la esperanza escatológica del Cristo, resumiendo el evangelio en estos dos mandatos: servir a Dios y esperar a Jesús. De esa forma, la esperanza de la parusía se convierte en mediación interpretativa de todo el cristianismo.

Los israelitas sirven a Dios, pero no esperan a Jesús y, por tanto, ignoran lo que es Dios. Significativamente, esa esperanza de la parusía nos coloca ante el misterio del futuro como lucha entre ira y gracia. Vivimos sobre un mundo que se encuentra amenazado por la ira (orgué), conforme a lo indicado en temas 29-30. Estamos condenados a la muerte (cf. Rom 1, 18-3, 20). Pues bien, frente a esa ira no existe más respuesta que la gracia salvadora de Jesús, que viene de los cielos. Por eso su venida o parusía es fuente de esperanza para los creyentes.

Sobre un mundo amenazado por la ira (violencia), Pablo anuncia la llegada de Jesús como principio de amor, desbordamiento de esperanza, como indica el comienzo de la carta (1 Tes 1, 3-4). En medio de una historia que parece dominada por la angustia y los dolores (cf. 1 Tes 1, 6; 3, 3-4), Pablo ha proclamado el gozo de la vida que se expresa en forma de creatividad y de alabanza (1 Tes 5, 16-22). Esa cercanía de Jesús es fundamento de existencia: «Que el Dios de la paz os consagre plenamente, y que todo vuestro ser espíritu-alma-cuerpo se conserve con integridad para la parusía de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5, 23). En esta perspectiva situamos el tercero de los textos.

Así como todos mueren en Adán, todos resucitarán en Cristo. Pero cada uno en su propio turno: como primicia, Cristo; después, los de Cristo, en su parusía. Luego, los restantes, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya aniquilado todo principado, toda autoridad y todo poder... Cuando lo someta todo bajo su reinado, entonces también el Hijo se someterá al (Dios) que le ha sometido todas las cosas, de tal forma que Dios sea todo para todos (1 Cor 15, 22-24.28).

La parusía de Cristo ha desbordado aquí el nivel confesional para presentarse como instante decisivo en la historia de la creación y de la misma realidad de Dios. Así lo ha visto Pablo, utilizando y recreando el esquema de batalla-sometimiento que está en el fondo del Salmo 110:

- *Parusía es, por un lado, plenitud del cosmos.* Cristo viene a someter todas las cosas, es decir, a culminarlas, conforme a la palabra de 1 Cor 8, 6: «Hay un Señor Jesucristo, por el cual han sido hechas todas las cosas y nosotros por él». Parusía es, según esto, señorío: es la victoria de Jesús que, por su entrega hasta la muerte y por su amor gratuito, ha vencido sin violencia a los poderes de violencia de la tierra.

- *Parusía es, a la vez, un elemento del misterio trinitario.* Cumplido su camino, el Hijo vuelve al Padre, en gesto de confianza que hemos destacado hablando de su muerte. Vuelve al Padre con todos los hombres de la historia, haciéndoles entrar en el camino de su propio amor fontal, la comunión del mismo Espíritu Santo. Así lo veremos más detenidamente en el tema 34.

ILUSTRACION: ¿ESPERANDO A JESUS?

Una de las obras literarias más significativas de este siglo, *Esperando a Godot,* de S. Becket, ha sabido interpretar con dramatismo nuestra espera: seguimos aguardando a un «diosecito» que no acaba de llegar y mientras tanto nos ponemos a reñir, discutimos sobre cosas sin sentido, o terminamos dominados por el tedio de la vida que es un tipo nuevo de aburrimiento.

La situación no es evidentemente nueva. Ya en

el siglo II hubo creyentes envueltos en la dura batalla que decían: «¿Dónde ha quedado la promesa de la parusía de Jesús? Ya han muerto nuestros padres y, a partir de entonces, todo sigue como estaba desde el comienzo de la creación» (2 Pe 3, 4). Puede dominarnos de esta forma la melancolía escéptica de aquel israelita a quien la tradición llamó «hombre de asamblea», Eclesiastés:

> Una generación se va, otra generación viene, mientras la tierra siempre sigue quieta... Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no sacrifica, al justo y al pecador, al que jura y al que tiene reparos en jurar. Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: una misma suerte es la de todos (Ecl 1, 4; 9, 1-3).

¿Cómo puede mantenerse y cultivarse la esperanza en esa situación? El evangelio sólo conoce una respuesta: situarse de nuevo en el camino del bautista, descubriendo la fragilidad del mundo, que viene a destruirse ante el juicio de Dios; y caminar después con Jesucristo, haciendo su experiencia de evangelio, reviviendo desde el fondo de su pascua. Por eso, los cristianos no vivimos angustiados, en la línea de Godot o de los hombres que han perdido la esperanza. Tampoco nos dejamos arrastrar por los terrores de un mundo que parece aniquilarnos. Hacemos el camino de Jesús, avanzamos a través de su esperanza.

PROFUNDIZACION: DAR RAZON DE LA ESPERANZA

Es uno de los grandes retos de la iglesia: en medio de una tierra que parece dominada por el miedo y la violencia, ella no sólo debe mantenerse en la esperanza; debe atestiguarla y transmitirla a través de sus palabras:

> ¿Quién os hará daño si es que sois celosos de lo bueno? De todas formas, suponiendo que tuvierais que sufrir por la justicia, bienaventurados vosotros. No les tengáis miedo, ni tampoco os asustéis. Reconoced en vuestros corazones que Cristo es el Señor, estando siempre dispuestos a *dar razón de vuestra esperanza* a todo el que os lo pidiere. Pero hacedlo con

mansedumbre y respeto y teniendo una conciencia limpia, de tal manera que vengan a quedar en mal lugar aquellos mismos que os difaman, denigrando vuestra buena conducta en Cristo (1 Pe 3, 13-16).

Se da razón de la esperanza con palabras, explicando lo que implica el evangelio. Es lo que intenta hacer el pensamiento cristiano y la misma teología como esfuerzo por tematizar el camino de la gracia. Por eso, reasumiendo una palabra de san Anselmo, Moltmann ha podido definir la teología como «spes quaerens intellectum», esperanza que se expresa, se expande, se ilumina. Pero *la esperanza se razona sobre todo con las obras*, con eso que Pedro ha llamado la «buena conducta». Ella se convierte de esa forma en «praxis», compromiso en favor de la justicia. Situado en este fondo, se vuelve comprensible uno de los avances más significativos de la teología contemporánea: lo que empezó siendo «teología de la esperanza», como reflexión más teórica, en el mundo europeo, ha venido a convertirse dentro de América Latina en «teología de la liberación».

APLICACION: ORACION Y ESPERANZA

En esta perspectiva de esperanza pueden entenderse los dos textos de oración más importantes del NT: el Padrenuestro y el Maranatha. El primero pertenece al tiempo de la historia de Jesús. El segundo nos sitúa tras la pascua:

- *El Padrenuestro* es, ante todo, una oración en que se pide el reino: «elthato he basileia», llegue tu reino, envíanos tu reino. Los creyentes se sitúan ante el Padre primigenio, como si volvieran al principio de la creación, para pedirle allí su ayuda, para suplicarle su presencia. Pueden orar de esta manera porque se han unido con Jesús, han aceptado su palabra, están comprometidos en la causa de su reino. Por eso, llegando hasta el final de su camino y descubriéndose fundados en la gracia de Dios Padre, le suplican: «envíanos tu reino».

• *El Maranatha* (1 Cor 16, 22; ApJn 22, 20) sólo se entiende como transcripción y comentario pascual del Padrenuestro. Los nuevos creyentes de la iglesia han descubierto que el reino de Dios se ha condensado en la persona y la presencia de Jesús, Señor glorificado que viene hacia sus fieles. Por eso ruegan: «Marana tha» (¡ven, Señor!) poniendo en esta petición el ansia y los deseos que pusieron al pedir el Padrenuestro. Así, la parusía, objeto de fe, se convierte en principio de plegaria, conforme a la famosa ley que dice: «lex credendi lex orandi»: la misma fe que, razonada por la mente, se convierte en teología, reasumida por el corazón viene a mostrarse como fundamento y sentido de las oraciones de la iglesia.

LECTURAS

Los problemas de la parusía pueden estudiarse en diferentes perspectivas: forman parte de las teologías del NT, se discuten en los comentarios bíblicos (especialmente de Mc y 1 Tes), aparecen en las cristologías... De una forma especial vienen a tratarse en las escatologías, citadas ya en temas 29 y 30. Además de ellas

• *Sobre la venida del hijo de hombre*

J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Ev. nach Matthäus* (ForschBib 11). Würzburg 1973.

X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños.* Sígueme, Salamanca 1984.

J. Theisohn, *Das auserwählte Richter* (SUNT 12). Göttingen 1975.

H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der sy. Ueberlieferung.* Gütersloh 1963.

• *Sobre la escatología paulina*

P. E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie.* Bruges-Paris 1967.

A. Schweitzer, *La Mystique de l'Apôtre Paul.* A. Michel, Paris 1962.

W. Tühsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42). Stuttgart 1969.

32

Juicio de Dios
Realización del hombre

INTRODUCCION

Los cristianos confiesan que Cristo vendrá (viene) a juzgar a vivos y muertos, culminando su acción redentora y sancionando la existencia de los hombres, respondiendo a cada uno conforme a su conducta (cf. Mt 16, 27). De esa forma continúan en la fe israelita que se puede condensar así: «Hay un Dios, y Dios ofrece recompensa a quienes le buscan» (Heb 11, 6). Eso significa que la vida no se entiende ya como destino ni tampoco como suerte.

- *El destino* lo destacan los que piensan que todo está ya decidido de antemano, dentro de un contexto de necesidad cósmica que rige a los vivientes del cielo y de la tierra. Esta perspectiva, que subyace en la tragedia de los griegos, no permite que exista libertad; tampoco deja campo para el juicio de las obras personales de los hombres. Todo se halla escrito de antemano, regulado desde fuera.

- *La suerte* domina en los que toman la vida como un juego de azar, donde ese mismo azar ha repartido los papeles que debemos representar en el «gran teatro del mundo». Por eso, la vida no consiste en ganar o merecer, sino en lograr fortuna, recibiendo un buen papel dentro de la obra que todos estamos representando.

Las dos visiones anteriores, de la suerte y del destino, se encuentran muy cercanas una de otra y pueden confundirse fácilmente. Frente a ellas, la experiencia israelita ha destacado siempre la grandeza de la *libertad*, como don de Dios, y la apertura del hombre hacia su *juicio*. Esto significa que los hombres disponen de su vida, la llevan en las manos, de manera que pueden realizarla y realizarse o destruirla, hundiéndose en la muerte.

Este es un tema que hemos subrayado desde el principio mismo de la historia sagrada: ya en el paraíso descubrimos el árbol de la vida unido al árbol de lo bueno y de lo malo. Son los hombres los que escogen su camino, de tal forma que se abren a la vida o se clausuran en el mundo de la muerte y de la nada (cf. tema 5). La opción original por el pecado ha puesto en riesgo la existencia humana sobre el mundo (cf. tema 6); pero los mismos pecadores, por la gracia de Dios, pueden volver a caminar (tema 7), abriéndose de nuevo a la palabra de Dios que les conduce hacia la tierra de la liberación definitiva (cf. tema 9). Desde ese fondo debe interpretarse, pues, la historia de los hombres, conforme a la palabra de la alianza:

> Mira, hoy pongo delante de vosotros bendición y maldición:
> – bendición, si acatáis los preceptos del Señor...,
> – maldición, si no acatáis los preceptos del Señor (Dt 11, 26-28).

Conforme van mostrando siglo a siglo los profetas, bendición implica la vida (en esta historia, sobre el mundo, o tras la historia, como «reino»). Maldición, en cambio, implica muerte, como fracaso de la vida, destrucción escatológica. Sobre ese fondo se sitúa Jesucristo. Su llegada ha coincidido con un tiempo de paroxismo judicial: las gentes andaban confusas, divididos los espíritus, y muchos anunciaban ya los signos del gran juicio de Dios sobre una tierra dominada por la culpa (cf. tema 16). Entre esos últimos destaca Juan bautista, que prepara en el desierto a su pequeño grupo de elegidos, que confiesan los pecados y reciben el bautismo porque llega el «tiempo de la ira»: como un hacha que cae, fuego que se enciende, viento que dispersa... así el juicio destructor de Dios viene a la tierra (Mt 3, 7-12; cf. temas 16-17).

EXPOSICION

1. Más allá del juicio simétrico

Sobre ese fondo se ha elevado Jesucristo, transformando con poder todo el camino precedente. No anuncia destrucción de Dios, sino una vida que se expresa como gracia. No conduce a los pequeños de la tierra al valle tenebroso del gran discernimiento (es decir, de Josafat: el Dios-que-juzga; cf. Jl 3, 9-17), sino que les promete directamente el reino como gracia. Debemos afirmar que, de una forma misteriosa, Jesús ha trascendido con su don de vida y gracia aquella simetría judicial que parecía estar al fondo de muchas perspectivas de la alianza y ley israelita.

La *ley de simetría* viene a estar representada con el signo más normal de la balanza: se ponen en un plato las acciones buenas, en el otro las perversas, y Dios mismo, o su representante (Miguel, un ser divino), va pesando a cada uno, decidiendo de esa forma su destino. La misma ley está representada en otra imagen: las dos puertas o caminos que aparecen en aquella gran llamada de advertencia: «Ancho es el camino de la perdición, estrecho el que conduce hacia la vida» (Mt 7, 13-14). En esta misma línea se sitúa la visión de la derecha y de la izquierda, del arriba (cielo) y del abajo (infierno) como

expresión de posibilidades extremas a que lleva la existencia de los hombres (cf. Mt 25, 31-46).

En un determinado sentido, aquella simetría resulta necesaria, pues se encuentra internamente vinculada con la forma en que nosotros entendemos la existencia. En el principio de la vida humana descubrimos ya la diferencia básica, es decir, la distinción del bien y el mal, como expresión de la misma libertad que Dios ha puesto en nuestras manos. Pues bien, esta distinción está ligada con aquella que separa vida y muerte (cf. Gn 2, 9; 3, 1-24), plenitud y destrucción de la existencia. Lógicamente, Jesús ha distinguido «dos tipos de árbol»: uno bueno y otro malo (Mt 7, 16-20).

Desde esta ley de simetría, el hombre se halla abierto a dos posibilidades supremas, y así viene a desplegarse como ser abierto: se realiza o se destruye en campo de moralidad. A pesar de los ataques de F. Nietzsche y de otros muchos seguidores suyos contra la visión «moral» de la existencia, debemos mantener con toda fuerza que el hombre sólo se humaniza allí donde descubre la línea divisoria de lo bueno y de lo malo, optando así de una manera libre y desplegando libremente su existencia.

Desde el fondo de la vida humana surge, por tanto, la ley de simetría. Pero, después de mostrar eso, debemos avanzar diciendo que, conforme a las promesas del AT, Jesús ha superado una visión de tipo dualista en la que el hombre viene a hallarse dividido, por igual, entre lo bueno y lo perverso, la plenitud y la condena. Dios mismo ha creado al hombre para el bien, para la dicha y salvación, conforme a la palabra más reciente y quizá más profunda del AT:

> Te compadeces de todos, porque todo lo puedes,
> cierras los ojos al pecado de los hombres,
> para que se arrepientan.
> Amas a todos los seres y nada aborrees de lo que has hecho;
> si odiaras alguna cosa, no la habrías creado
> (Sab 11, 23-25).

Sobre la línea de lo bueno y de lo malo, que los hombres trazan con sus obras, Dios despliega los principios de un amor más elevado, que es poder de

creación y de perdón, de bondad y cercanía. Transformado y como poseído por esa experiencia de Dios como gracia creadora que supera, por amor, todas las faltas y pecados de los hombres, Jesús desborda con su anuncio salvador (con su palabra y obra) la vieja simetría y división que separaba, según ley, a buenos y perversos. Eso significa que la ley es buena, pero insuficiente. La ley es necesaria, pero es incapaz de transmitir toda la fuerza del amor del Padre. Por eso, Jesús, el mensajero de Dios, ha presentado amor y banquete de vida a buenos y malos (cf. Lc 14, 15-24), a justos y pecadores (cf. Mc 2, 13-17). Así nos dice su mensaje:

> Amad a vuestros enemigos, orad por vuestros perseguidores,
> para que seáis hijos de vuestro Padre celestial,
> – que extiende su sol sobre buenos y malos,
> – y envía su lluvia sobre justos e injustos (Mt 5, 44-45).

2. Trascender el juicio mismo

El amor de Dios desborda el plano de la vieja simetría. Dios no está mirando junto al fiel de la balanza, como funcionario de pesas y medidas, para así premiar o castigar, como decían ciertos libros de doctrina moralista. Dios mismo ha querido entrar en la balanza: se introduce amorosamente en nuestro mundo por su Hijo Jesucristo, para salvarnos de la muerte (cf. Jn 3, 16-17). Dios no es impasible, ni tampoco indiferente, como simple espectador que no se implica en la tragedia y sufrimiento de la tierra: se hace «parcial», porque ama el bien y quiere que se salven todos los que moran en peligro. Por eso cuida preferencialmente a los pequeños, oprimidos, aplastados de la tierra, ofreciéndoles su reino. En esta perspectiva del amor gratuito, que triunfa como amor (no por la fuerza) sobre el mal y la violencia de los hombres, deben entenderse sus palabras:

> No juzguéis,
> y no seréis juzgados.
> Con el juicio que juzguéis seréis juzgados,
> con el metro que midáis os medirán (Mt 7, 1-2).

Esta es la palabra decisiva: Dios ha renunciado a cabalgar encima de los hombres con su juicio. No

viene con las tablas de la ley, no lleva la balanza preparada ya en la mano. Viene simplemente como amor que da la vida y en amor perdura hasta la muerte en Jesucristo (cf. 2 Cor 3). Pero ese amor, donde es total, no puede dominar sobre los otros, ni imponerse. Por eso, renunciando a todo juicio, Jesús quiere mostrarnos el riesgo que supone imponer normas de juicio sobre el mundo.

Fundados en la gracia de Dios, los hombres quedan así en manos de su propia acción humana. Ellos deciden el sentido de su vida, en una especie de opción escatológica: si juzgan a los otros, quedan ellos mismos atrapados en su juicio. La medida que utilizan se convierte en su medida. Otra vez, desde el misterio original de gracia revelada en Jesucristo, vuelve a surgir la condena como opción que ellos despiertan y realizan. Dios no juzga desde arriba, sólo salva. Pero ha permitido que los hombres abandonen su camino de gratuidad y se destruyan, condenando a los demás sobre la tierra (cf. Mt 22, 1-14). Esta perspectiva, radicalmente evangélica, que brota de la pascua de Jesús, nos capacita para comprender el juicio:

- *Dios no juzga nunca* en el sentido positivo de apoyarse en leyes e imponerlas desde arriba. Dios no quiere más que gracia y de manera gratuita se ha esforzado por salvar-plenificar a todos los humanos.

- *La gracia salvadora y total de Dios pone a los hombres ante el riesgo de la opción definitiva.* No les conduce ante el bien y el mal, como si fueran acciones simétricas; les lleva ante el camino del bien y de la vida, pero deja que los hombres mismos tengan que asumirlo, corriendo de esa forma el riesgo de escoger lo malo.

- *La condena está ligada a la forma de portarse con los otros:* se destruye el que destruye a los demás; padece juicio quien pretende imponerse a ellos en juicio.

Con esto hemos llegado al centro del misterio. Pudiéramos decir que Dios es libre para crear o no crear, pero si ha creado unos vivientes libres como son los hombres, llevándoles al plano de la gracia, tiene que dejar que ellos decidan el sentido de su vida y su camino. Dios se arriesga al suscitarnos como somos, sosteniendo gratuitamente nuestra li-

bertad. Pero al hacerlo ha permitido que podamos desviarnos, destruyendo nuestra propia vida en una opción equivocada.

Este es un misterio de generosidad y de grandeza. Ciertamente, nadie se condena por pecados infantiles, por debilidades más o menos voluntarias, por impotencias, porque como dice Pablo: «Si Dios nos justifica, ¿quién podrá juzgarnos?» (Rom 8, 33). Por eso, la condena como quiebra total de la existencia es resultado de una opción definitiva por la destrucción propia y ajena. Negando a los demás, nos negamos y quebramos a nosotros mismos, conforme a la palabra ya citada: «Con el juicio que juzguéis, seréis juzgados». De esta forma se ha expresado, en el final de la manifestación de Dios, aquel misterio de unidad definitiva entre amor a los demás y amor divino (cf. Mt 22, 34-40 par). Desde ese fondo, indicaremos varias formas de entender ese «juicio» de Dios dentro del NT.

3. Victoria de Dios

La palabra tiene en la Escritura y en la tradición cristiana unos matices que resultan hoy extraños. Muchas veces, al decir que *Dios viene a juzgar* quiere decirse que viene a *desvelar su realidad de amor* y salvación entre los hombres. Así lo indica, por ejemplo, el texto clave del discurso de Pablo en Atenas:

> Pasando por alto los tiempos antiguos de ignorancia..., Dios ha señalado un día para juzgar al universo con justicia, por medio de un hombre a quien ha destinado (para eso), dando a todos garantía de ello al resucitarlo de entre los muertos (Hch 17, 30-31).

La verdad de Dios se hallaba velada sobre el mundo, como dominada y aplastada a través de la violencia. Pues bien, Dios ha querido desvelar su gracia creadora, estableciendo una medida para toda la «oecumene», el universo de los hombres. Esa medida del juicio que se acerca es Jesús resucitado.

En esta perspectiva, el juicio ha de entenderse en su sentido originario como *teodicea:* justificación de Dios, que responde a las preguntas de los hombres y establece su justicia sobre un mundo que se hallaba externamente dominado por la lucha, el do-

lor y la injusticia. Sobre ese mundo preguntaba Job y levantaban su lamento los salmistas, sin hallar nunca respuesta suficientemente clara. De manera semejante siguen preguntando huérfanos y viudas, oprimidos, aplastados, pobres de la tierra. Mirando a todos ellos, Jesús dice: «Dios ¿no hará venganza de estos elegidos suyos que le claman noche y día y no tendrá misericordia?» (Lc 18, 7).

El juicio se establece así como venganza: Dios viene en ayuda de sus pobres y castiga a los culpables opresores. De esta forma razonaba una gran parte de la apocalíptica judía. En línea semejante se mantiene aquella tradición cristiana que presenta a Dios y a su enviado Jesús como «guerreros» que vencen la batalla final y así establecen su justicia salvadora sobre el mundo. El juicio es aquí guerra: el juez es vencedor que mata a los perversos y libera a los creyentes que se hallaban oprimidos, como hacían los antiguos «jueces» de Israel (cf. libro Jc). Huellas de esta concepción guerrera reaparecen sin cesar en todo el NT, aunque resultan más visibles en el ApJn:

> Vi el cielo abierto y apareció un caballo blanco, y su jinete se llamaba fiel y verdadero, porque *juzga con justicia y lucha.* Sus ojos llameaban como fuego y se llamaba... *la palabra de Dios.* Y los ejércitos del cielo le seguían en caballos blancos, vestidos de lino blanco puro. Y brotaba de su boca una espada muy aguda para herir con ella a las naciones, porque él las regirá con vara de hierro y pisará el lagar del vino de la cólera de Dios todopoderoso... Y vi a la bestia y a los reyes de la tierra con sus tropas, reunidos para hacer la guerra contra el jinete del caballo y contra su ejército. Pero capturaron a la bestia y con ella al falso profeta... y a los dos los arrojaron vivos en el lago del azufre ardiente. Y a los otros los mató el jinete con la espada que proviene de su boca y todas las aves se hartaron de su sangre (ApJn 19, 11-21).

Este pasaje ha reasumido elementos conocidos de Ez 38-39, Zac 12 y de otros textos de la apocalíptica judía. El tema de las bestias nos remite a lo que ya hemos estudiado (cf. tema 30). Novedad es que el guerrero es ahora Cristo: jinete que cabalga y guerrea en favor de la justicia (cf. Sal 45, 5; 96, 13; Is 11, 4). Novedad es que el guerrero victorioso lucha y triunfa a través de su palabra, en la línea ya esbozada por Heb 4, 12: la palabra es «como espada que

penetra en las junturas y meollos de la vida de los hombres». Siguen las imágenes guerreras, permanece la violencia, como en 2 Tes 2, 7-11. Pero se trata de violencia que no viene a presentarse por sí misma: ella resalta la fuerza y poder de la palabra de evangelio que anunció en su tiempo Jesucristo.

4. Juicio forense. Rendición de cuentas

En la imagen anterior, guerrera, se podía pensar que Dios triunfaba con su fuerza superior, violenta, por encima de las fuerzas inferiores de violencia de la tierra. Pero ya hemos visto que esa violencia superior se identifica con Jesús resucitado (cf. Hch 17, 30-31) y se realiza a través de la palabra (cf. ApJn 19, 13). Pues bien, siguiendo en esa línea, descubrimos que la fuerza de Dios es su palabra de razón. Por medio de ella juzga:

> Vi un trono magnífico y brillante... Vi también a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante el trono de Dios. Se abrieron unos libros... y juzgaron a los muertos por sus obras, según lo escrito en los libros. El mar entregó a sus muertos, la muerte y el abismo entregaron a sus muertos y cada uno fue juzgado por sus obras (ApJn 20, 11-13).

De esta forma, la violencia pasa y queda la verdad de la razón. El jinete victorioso se convierte en juez, sentado sobre el trono, con los libros de la vida entre sus manos. Esta perspectiva, esbozada ya en Dn 12, 1-3, recibe aquí amplitud universal. Los muertos resucitan y se acercan al trono del gran juez, para escuchar allí la voz de la sentencia. Los *justos* participan de las bodas del cordero (cf. ApJn 21-22). Al contrario, *los que no estaban escritos en el libro de los vivos* fueron arrojados al estanque de fuego para siempre (cf. ApJn 20, 15).

Esto se suele llamar juicio forense: Dios actúa al modo de los tribunales de este mundo. Sin embargo, el NT ha comprendido pronto la limitación de este modelo, donde parece que el gran juez dicta sentencia de acuerdo a unos criterios objetivos, que pudieran fijarse en unos libros. Por eso, Mt 25, 31-46, utilizando el mismo esquema, lo reformula con gran profundidad:

> Cuando venga el hijo de hombre... se sentará sobre el trono de su gloria, y serán reunidos delante de él todos los pueblos, y separará a unos de otros como el pastor separa a las ovejas de las cabras, y pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda. Entonces, el rey dirá a los de su derecha: venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde el comienzo del mundo, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve exiliado y me acogisteis, desnudo y me vestisteis, estuve enfermo y me visitasteis, cautivo y vinisteis a mí... En verdad, en verdad os digo: cada vez que lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis (Mt 25, 31-46).

Vemos ya que el juez no juzga desde fuera. Está implicado dentro de la historia, ha sufrido sus dolores y, por eso, puede presentarse al fin como abogado y salvador entre los hombres. Los hambrientos-sedientos-exiliados-desnudos-enfermos-cautivos fueron sus hermanos y ahora son sus compañeros en el juicio: asumidos por Jesús, hijo de hombre, juzgan ya la marcha de la historia.

El juez no necesita libros de sentencia. Libro fueron sus heridas en la tierra, libro son los pobres que ahora le acompañan. Esta es la norma del juicio: «Con el metro que midáis, seréis medidos» (Mt 7, 1). La relación con los demás, y especialmente con los pequeños de la tierra, se ha venido a convertir en la verdad del juicio. Por eso, la presencia decisiva de Dios en Jesucristo se explicita como triunfo (parusía) de los pobres y justicia (o justificación) de aquellos que sirvieron y ayudaron a los pobres.

Cristo es el mayor haciéndose pequeño: se encarna en hambrientos, exiliados y cautivos. De esa forma, en gesto de servicio creador, ha introducido en las entrañas de la tierra el gran misterio de la filiación de Dios. Por eso, el día del final proclama: «¡Venid, benditos de mi Padre!». El mismo Hijo divino, que asume como hombre la miseria de la tierra, la transforma en bendición y reino.

Ciertamente, situado en el trasfondo de la experiencia israelita de la alianza, nuestro texto reproduce la antigua simetría de bien-mal, salvación-condena, utilizando la famosa imagen de derecha-izquierda, ovejas-cabras. Pero eso es sólo el primer plano. En realidad, el juez, hijo de hombre,

presente en los pequeños de la tierra, quiere ofrecer la salvación y vida a todos. Sólo aquellos que se niegan y rechazan la ayuda a sus hermanos, los humildes de la tierra, se destruyen a sí mismos y se condenan.

5. Juicio cristológico. Algunos prefieren las tinieblas

Centrado en la presencia de Jesús y en su cercana parusía, Pablo apenas habla del juicio universal. Está embriagado, como poseído, por el gran misterio escatológico: «Se ha revelado la justicia de Dios a través del evangelio, en fe y por fe, como señala la Escritura: el que es justo por la fe vivirá» (Rom 1, 17). Sólo en el trasfondo de esa revelación, se hace patente la condena de los hombres dominados por la «ira escatológica» de Dios (Rom 1, 18).

Ciertamente, como heredero de la tradición israelita, Pablo sabe que Dios ha de juzgar en el final a cada uno «conforme a mi evangelio» (Rom 2, 16). Pero no es aquel final lo que le importa, sino un dato bien presente: Dios ha comenzado a realizar su juicio, superando la barrera israelita de las leyes concebidas de manera legalista. Aquellas leyes dividían, distinguían a los buenos y los malos, pero Dios las ha quebrado, regalando perdón y vida a todos. Esta es la justicia, este es el juicio que Pablo ha proclamado de un modo incansable.

En ese fondo puede interpretarse mejor el evangelio de Juan, con su palabra de radicalidad creyente. Los que aceptan a Jesús y aman a los hombres «han pasado de la muerte a la vida», de tal forma que se encuentran ya salvados sobre el mundo (cf. 1 Jn 3, 14):

> Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito, para que todos los que creen en él no perezcan, sino que tengan vida eterna. Porque Dios no mandó al Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. Quien crea en él, no es juzgado. Quien no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios. En esto consiste el juicio: vino la luz al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas. Todo el que obra el mal odia la luz, y no viene a la luz, para que no sean descubiertas sus

acciones. Por el contrario, quien practica la verdad viene a la luz, para que se vean sus obras, porque están hechas en Dios (Jn 3, 16-21).

En vez del juicio de condena que esperaba Juan bautista, Dios ofrece salvación y gracia. Así transforma el mundo viejo, introduciendo el perdón sobre la tierra. Esa gracia y perdón es Jesucristo, el Hijo eterno. Por eso, aquellos que lo aceptan, aceptando y recorriendo su camino sobre el mundo, han superado para siempre el juicio, que sólo permanece para aquellos que rechazan a Jesús y continúan divididos, dislocados, sobre un mundo de durezas, de miedos y pasiones.

Esta experiencia del amor de Dios, interpretado como gracia que supera el juicio, es tan intensa que pudiéramos pensar que no hay lugar para un futuro juicio universal, cuando terminen los caminos de la historia. Pudiera ser así, pero lo cierto es que el autor de Jn, o un glosista posterior, ha introducido en el mismo evangelio otra palabra:

> No os admiréis de esto: porque se acerca la hora en que todos los que están en los sepulcros escucharán su voz (¿de Dios?, ¿de Jesús?) y saldrán: los que hicieron el bien, para la resurrección de la vida; los que hicieron el mal, para la resurrección del juicio (Jn 5, 28-29).

La presencia salvadora de Jesús queda integrada de esa forma dentro del esquema universal de la escatología. Vinculados a Jesús, en gesto de acogida o de rechazo, seguimos caminando sobre un mundo que termina, porque toda la creación de Dios se mueve en la esperanza: *los que hicieron el bien* tendrán la vida (resurrección sin juicio); *los que hicieron el mal* tendrán la muerte (resurrección de juicio, es decir, como condena) (cf. también Rom 8, 18-25).

ILUSTRACION

Puede resultar significativa una comparación entre dos textos paralelos de Mateo, ligados por el simbolismo de las ovejas:

- *Oveja perdida* (Mt 18, 10-14). El pastor es el mismo Jesús que ha venido a buscar a las «ovejas perdidas de Israel» (cf. 15, 25), a todos los hombres de la

tierra (cf. 28, 16-20). Este es el nivel del anuncio universal de reino.

• *Ovejas y cabras* (Mt 25, 31-46). En lugar de la oveja perdida encontramos a todos los pequeños del mundo, con quienes se identifica Jesús. No se ha limitado a tomarlos en los hombros y avanzar con ellos hacia el reino, sino que los asume dentro de su entraña de mesías sufriente. Unidos a Jesús, serán *ovejas* los que aceptan su camino, ayudando a los necesitados y pequeños. Se harán *cabras* los que niegan el camino de Jesús y oprimen, ignoran y destruyen a los pobres.

• *¿Jesús con la cabra perdida?* Una famosa representación de la catacumba de Priscila muestra a Jesús llevando en sus hombros a la «cabra». Así introduce dentro del juicio de Mt 25, 31-46 la misma lógica salvadora de Mt 18, 10-14. Esa interpretación nos parece ejemplar y está en la línea de todo el mensaje salvador del evangelio. Pero, al mismo tiempo, sabiendo que Jesús ama a las cabras descarriadas, debemos recordar que el reino (cielo) no se impone por la fuerza; por eso, a pesar del amor de Cristo, podemos condenarnos al final, si nos empeñamos hasta el fin en condenarnos.

PROFUNDIZACION: PURGATORIO, EL TIEMPO INTERMEDIO

La tradición cristiana ha distinguido dos momentos de juicio. El primero es *particular* y se decide con la muerte de los individuos, que por ella se sitúan en un plano de salvación o de condena. El segundo es *universal:* con la muerte de todos los hombres, llega el fin del mundo y Cristo culmina (plenifica) el camino de la creación de Dios. Esta distinción es buena y debe mantenerse, en un sentido general. A partir de ella, queremos resaltar dos consecuencias:

• *Purgatorio:* es la posibilidad de un estado, o quizá mejor «momento» no cronológico de purificación para aquellos que no están totalmente iluminados o transformados por Cristo en el momento de su muerte. Esta exigencia de purificación resulta, a nuestro juicio, necesaria y se identifica quizá con el misterio

de la muerte interpretada como integración plena con Cristo. El encuentro con Jesús resucitado implica un cambio radical, una transformación de nuestra misma personalidad que debe rehacerse, reestructurarse y renacer para vivir siempre con Cristo. Miradas las cosas desde el mundo, esto implica un «purgatorio» y purificación para aquellos que no han sido plenamente transparentes a la gracia. No se trata de un castigo o multa que debamos pagar para alcanzar la gloria; es el misterio mismo del amor de Dios que nos asume en Cristo y amorosamente nos transforma.

• *Tiempo intermedio:* es aquel en que se encuentran todavía, antes del fin del mundo, aquellos que ya han muerto. Puede y debe hablarse de glorificación del «alma», o quizá mejor del hombre entero, tras la muerte, antes que llegue, humanamente hablando, la resurrección universal. Este misterio nos sitúa en el centro de un problema difícil: ¿cómo es el estado en que viven, gozan, los que han muerto antes de la parusía universal del Cristo? Es evidente que su tiempo no es el nuestro: no se siguen realizando todavía en un camino dirigido hacia la muerte. Tampoco es el tiempo del final, cuando Dios Hijo entregue el reino en manos de Dios Padre (1 Cor 15). Ellos se encuentran en eso que la tradición teológica presenta como *estado intermedio.* Por un lado, han alcanzado el fin, no siguen caminando con el mundo viejo: por eso gozan de la gloria de Dios, están de alguna forma ya resucitados, transformados en el Cristo. Pero, en otra perspectiva, siguen vinculados a la historia de la redención, en un camino que nosotros, sus hermanos, no hemos culminado todavía. Para mayor precisión de ese tema, que Pablo ha situado de algún modo en su visión teológica (cf. 1 Tes 4, 13-18), remitimos a la bibliografía del final.

APLICACION: EL NO JUZGAR ACTIVO

Las indicaciones anteriores no conducen a la exigencia de «no juzgar», en gesto que debemos traducir activamente:

• *La exigencia de no juzgar es firme* (cf. Mt 7, 1): no podemos imponer sobre los otros nuestras propias concepciones de la vida, nuestros propios ideales, pre-

supuestos o vivencias. En este aspecto, la doctrina de la iglesia es clara: nadie puede dictar sobre su prójimo sentencia de condena, conforme a la palabra de Mt 13, 29.

- *El no juzgar implica un gesto positivo*, en la línea de eso que han llamado la «no violencia activa». No se trata de volverse atrás, desentenderse de la vida, abandonando las tareas de este mundo en manos de la suerte. Es al contrario: estamos de tal forma unidos al perdón de Cristo que intentamos expandir su amor y no imponemos ningún tipo de violencia o de condena sobre el mundo.

- *El no juzgar implica un gesto de confianza.* No podemos lograr la salvación a golpe de esfuerzo, no podemos demostrarla con pruebas que se imponen, pues serían contrarias al misterio de la fe y amor de Jesucristo. Pero disponemos de la gracia de Jesús y ella nos ofrece una confianza mayor que todas las inseguridades y recelos de este mundo, como ha mostrado Tirso de Molina en su drama *El condenado por desconfiado.*

LECTURAS

- *Plano bíblico*

J. Alonso Díaz, *De la esperanza de Israel a la esperanza cristiana.* PPC, Madrid 1975.

G. Bornkamm, *Estudios sobre el NT.* Sígueme, Salamanca 1983, 9-37.
E. Brandenburger, *Das Recht des Weltenrichters (Mt 25, 31-46)* (SBS 99). Stuttgart 1980.
X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46).* Sígueme, Salamanca 1984.
J. Theisohn, *Der auserwählte Richter* (SUNT). Göttingen 1975.
Varios, *Mesianismo y escatología. Hom. L. Arnaldich* (B. Sal 14). Salamanca 1976.

- *Plano teológico,* con referencia especial a los tipos de juicio y al llamado «estado intermedio»:

L. Boros, *El hombre y su última opción. Mysterium mortis.* Paulinas, Madrid 1977.
C. Pozo, *Teología del más allá.* Ed. Católica, Madrid 1968, 238s.
J. Ratzinger, *Escatología.* Herder, Barcelona 1980, 118-127; 182-220.
J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión.* Sal Terrae, Santander 1986, 323-359.
Id., *La muerte, destino humano y esperanza cristiana.* F. S. María, Madrid 1983.
M. Schmaus, *Teología dogmática,* VII. *Novísimos.* Rialp, Madrid 1965, 235-255.
E. Tourón del Pié, *Escatología,* en *Información bibliográfica del estudio teológico del seminario de Madrid* 39 (1981) 29-32.

33

Resurrección de Jesús
Resurrección universal

INTRODUCCION

Las grandes religiones se han tenido que enfrentar con el misterio de la muerte. Lo han hecho de maneras diferentes, conforme a sus principios. Con el nombre de *religiones de la naturaleza* señalamos la experiencia sagrada de los pueblos más antiguos que han visto a Dios en el conjunto del cosmos y el proceso de la vida. En esas religiones, que se hallaban florecientes en Siria-Palestina, Grecia-Roma, lo divino se encontraba unido al conjunto cósmico, al gran proceso cíclico, ordenado, de la naturaleza. Dios estaba en el principio de la vida. Pero igualmente divino era el principio de la muerte. El todo era, por tanto, un campo de tensiones donde se integraban nacimiento y muerte, destrucción y vida.

Sobre ese fondo era imposible hablar de pervivencia personal o resurrección estrictamente dicha de los muertos. No existe un Dios-más-alto o supra-Dios que se destaque sobre el juego alternativo de la vida y de la muerte. Los hombres, por su parte, están inmersos en el mismo ritmo del conjunto: nacen, mueren y renacen, conducidos, arrastrados por la rueda de un destino donde nada (nadie) queda inalterado. Esta perspectiva nos permite hablar de reviviscencias, ciclos de muertes, renacimientos, reencarnaciones, pero no de una resurrección personal estricta.

Las *religiones de la interioridad*, de tipo místico, conciben la existencia del hombre sobre el mundo como un dato negativo. El alma es superior y pertenece al mundo celestial, de lo divino. Por eso debe liberarse de este campo bajo, de renacimiento y muerte, para conquistar su dignidad primera, en un proceso ascensional de carácter místico. En esta línea se mueven hinduismo, budismo y espiritualismo helénico tardío (orfismo, platonismo).

La naturaleza externa sigue dominada por la lucha, en una rueda fatal donde los hombres parecen condenados a los ciclos angustiantes del morir y renacer. Hay, sin embargo, un plano superior de supravida, sin principio ni fin, sin nacimiento o muerte. Los hombres verdaderos tienen que aspirar a conseguirla, superando con la muerte las fronteras de esta tierra y alcanzando entonces las fuentes y veneros de la vida. La muerte se convierte así en un gesto creativo: nos permite trascender el mundo, llevándonos al plano original de la existencia donde hallamos (realizamos) nuestro propio ser divino.

Cada uno escoge, por tanto, su propio futuro: inmersión cósmica, en la rueda de las reencarnaciones, o liberación espiritual y supravida, en nivel de eternidad divina. Esta segunda postura ofrece ries-

gos de evasión, pero también incluye rasgos auténticos: un anhelo de purificación y encuentro radical con lo sagrado. No es de extrañar que esta experiencia haya influido de manera poderosa en la visión del cristianismo, que a veces ha asumido varios de sus elementos: inmortalidad como dato natural del alma, muerte como separación liberadora de alma y cuerpo, cielo como espiritualización supracósmica. Pero a fin de evaluar la novedad del cristianismo y su respuesta ante la muerte, partiendo de la pascua de Jesús, debemos destacar primero el camino israelita.

EXPOSICION

Israel ha superado la visión del Dios del cosmos reflejada en la figura de Baal (o los baales) del mundo religioso cananeo. Por eso, su Dios viene a presentarse como trascendente: no es la vida ni la muerte, ni es el ciclo en que se incluyen ambos, sino aquel Señor que guía y que dirige a sus amigos, hombres, en la historia. Eso significa que Dios no está en la muerte, que así pierde su carácter más sagrado: está en la marcha y en la meta de la vida que los hombres buscan caminando por la historia.

Israel no asume, según eso, la postura de las religiones de la interioridad. No ha postulado la existencia de un mundo superior, para las almas. Tampoco ha formulado la doctrina del carácter inmortal de las personas, que se encuentran cautivadas por el mal sobre la tierra. Los hebreos aceptan con realismo la existencia de este mundo que no es Dios (contra las religiones de la naturaleza), pero añaden que tampoco es cárcel (contra los espiritualismos hindúes o griegos). Por eso, la existencia del hombre sobre el mundo se concibe como apuesta por la vida: exploración abierta hacia un futuro de manifestación de Dios y plena realización para los hombres.

1. Israel. Razones de la supervivencia

Israel busca, por tanto, la humanidad del hombre que tiende a realizarse plenamente. Al mismo tiempo, busca la divinidad de Dios como ser perso-

nal que pueda salvar a los que están amenazados por la muerte. En esa búsqueda ha influido, ante todo, la visión de Dios, como señalan varios salmos: «Dios redimirá mi vida del poder de los infiernos» (Sal 49, 16); «Dios sostiene a los piadosos y los libra de la muerte» (Sal 73, 23-28). En esa línea viene a explicitarse una visión ampliada de Dios que actúa no sólo en cielo y tierra, sino también en los espacios inferiores donde, en visión antigua, dominaba la potencia de la muerte. Los hebreos no responden así en plano de teoría, pero tienen la certeza de que Dios cuida de los suyos y les puede proteger (les protege) por encima del gran cerco de la muerte.

En esta línea ha de añadirse: no es que el hombre sea inmortal, como elemento de este cosmos, ni tampoco tiene un alma incorporal que, por su propio ser (naturaleza), ha trascendido el plano de la muerte. El hombre sobrevive sólo como consecuencia de su encuentro radical con Dios. Ese encuentro es creador, pues Dios posee poder sobre la muerte y su presencia es vivificadora en todos los sentidos, de tal forma que puede llamar a una existencia nueva y perdurable a los mismos que ya han muerto. Pablo, testigo excepcional de esa tradición judía, ha condensado la fe de Abrahán y de su pueblo:

> Creyó en el Dios que da la vida a los muertos
> y que llama al ser a las cosas que no eran
> (Rom 4, 17).

Así formulaban su fe casi todos los judíos del tiempo de Jesús, excluidos los saduceos (cf. tema 16). Confesaban dos grandes misterios: a) creían ante todo en el *Dios de la creación*, que ha dado la existencia a los vivientes y la sigue dando todavía; b) confiaban en el *Dios que resucita* a los que un día vivieron y que han muerto. De esta forma vinculaban en un mismo misterio de Dios creación y recreación, origen primero y resurrección final. Esta certeza se podía formular en dos tendencias, una apocalíptica, otra sapiencial:

- *Tendencia apocalíptica.* Avanzaba en la línea de la antigua profecía (cf. Ez 37) que había destacado la acción recreadora de Dios sobre el sepulcro (huesos muertos) de la historia. La mano victoriosa de Yahvé puede actuar, resucitando a los que han muerto (cf. Dn 12, 1-3; 2 Mac 7, 28), haciendo así que participen de la gloria y la victoria de los justos en el tiempo

escatológico. Mientras el mundo viejo, pervertido, camina hacia el desastre (cf. temas 14, 29, 30), va expresándose el principio nuevo de la historia: los justos confían y mueren esperando la resurrección, que es el triunfo de la vida junto al mismo Dios recreador.

• *Tendencia sapiencial.* Formula el mismo tema en perspectiva más cercana al helenismo: por presencia divina hay en los hombres un misterio de amor y realidad que sobrepasa la barrera de la muerte; por eso, los que han puesto su confianza en Dios, aunque padezcan sobre el mundo, esperan el regalo de la vida (cf. Sab 3, 14; 4, 7-9; 5, 15, etc.). El amor de Dios ha penetrado así en la entraña misma de la muerte: ante ese amor que es fuente y fuerza de existencia cesan los poderes de la muerte que dominan sobre el mundo viejo.

2. Jesús. El Dios de los vivientes

Paradójicamente, Jesús habla poco de la muerte y la resurrección en su mensaje. Habla, ante todo, del reino y su justicia (cf. Mt 6, 33), esto es, del nuevo tipo de existencia que ese reino significa. Pues bien, del mismo reino emerge la exigencia de entregar lo que uno tiene: quien pretenda construir y realizar su vida por la fuerza, la destruye; quien la entregue por Dios y su evangelio, la construye (cf. Mt 10, 39; 16, 25). Esto significa que la muerte, vivida como don de amor hacia los otros, viene a presentarse como espacio de la vida, es fuente de resurrección. Así se entiende la palabra de Jesús. Se acercan saduceos y le tienden una trampa sobre el matrimonio entre los muertos. Jesús desmonta la trampa y continúa:

> No conocéis las Escrituras ni la fuerza de Dios... Sobre la resurrección de los muertos, ¿no leéis en el libro de Moisés, en la escena de la zarza, cómo le habló Dios: yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos, sino de aquellos que están vivos (Mc 12, 24-27).

La respuesta de Jesús ha vinculado dos razones: experiencia bíblica y poder de Dios. La biblia habla de un Dios que sigue vinculado a los patriarcas, que murieron hace tiempo. Eso significa que están vivos, porque Dios no se define por personas muertas, que no existen. Aquí reside precisamente su grande-

za: recrea a los muertos, de tal forma que ellos no se encuentran condenados por la pequeñez de la existencia antigua. Por eso, los resucitados «no se casan ni se descasan», como en este mundo viejo donde el mismo amor se encuentra amenazado por el paso del tiempo, la competencia entre personas y la angustia de la muerte. Los resucitados «vivirán como ángeles de Dios sobre los cielos» (Mc 12, 25).

Esta certeza de resurrección y estas palabras de exégesis teológica hay que verlas sobre el fondo de la vida de Jesús. Por amor se ha mantenido fiel hasta la muerte, entregando hora tras hora su existencia por el reino. En dolor se ha descubierto como humano, soportando las angustias y abandono de la muerte (cf. temas 19-20). Jesús ha regalado su vida desde siempre. Por eso, su muerte ha sido más que aquel momento del final sobre la cruz: es el conjunto de su vida derramada como don, para los hombres. Pues bien, cuando alguien ama de tal forma que, en amor, entrega lo que tiene, no es la muerte la que triunfa, sino el principio mismo de la vida como fuente de esperanza.

Esta es la novedad del Cristo. Su resurrección viene a gestarse ya en el momento mismo de la muerte: allí donde el amor de Dios le acoge, en total fidelidad. La salvación no se realiza ya «a pesar», sino «a través» de la muerte: donde la vida como don se ha convertido en sacrificio en amor pleno, emerge ya la vida nueva, la resurrección de entre los muertos.

La tradición cristiana ha formulado este misterio con agradecimiento y asombro. Jesús, el salvador, Hijo de Dios, ha introducido el mismo amor divino hasta la entraña de la muerte. De esa forma ha convertido a la muerte (que era dura, dominante, destructora) en lugar de nacimiento de la vida verdadera. Ha resucitado Jesús, mesías universal. El ofrece su resurrección como misterio de amor y de esperanza a los que estamos caminando sobre el mundo, con deseo de alcanzar la vida verdadera.

3. Pablo. Mensaje pascual

Probablemente la palabra más significativa del NT y de la historia de la iglesia es aquélla donde

Pablo, reasumiendo y superando la fe de Abrahán ya comentada (cf. Rom 4, 17), define a los cristianos como aquellos que:

> creemos en aquel que ha resucitado
> a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos
> (Rom 4, 24).

Precisemos la fórmula. Nosotros también confiamos en el Dios de Abrahán que crea y resucita. Pero nuestra fe no se define ya por la esperanza en la resurrección final, como sucedía a los judíos que esperaban, con Marta, en aquel Dios que ha de actuar en el último día (cf. Jn 11, 24). Nosotros *creemos en aquel que ha resucitado ya a Jesús*, sin esperar la hora final en que los muertos se levanten del sepulcro (cf. Jn 5, 28). Como principio y centro de la nueva creación, Jesús ha roto la cadena de la muerte: resucita, «ek tōn nekrōn», de entre los muertos, como dice cuidadosamente el texto.

Queriendo situar la pascua en el contexto de la esperanza apocalíptica judía, algunos teólogos afirman que la resurrección de Jesús se ha realizado dentro de ese espacio de resurrección final de entre los muertos. Pues bien, esa postura debe matizarse con muchísimo cuidado. En primer lugar, como indicaba el tema 23, la experiencia pascual marca un desfase, una ruptura muy intensa: *los discípulos* esperan que llegue el fin del mundo, con la resurrección «de los muertos»; pues bien, la realidad de su *nueva experiencia* les desborda, al descubrir que Jesús ha resucitado «de entre los muertos», iniciando así un camino nuevo de existencia.

La novedad resulta tan intensa, tan sobrecogedora, que los primeros discípulos parece que se olvidan de la resurrección final interpretada en moldes de esperanza israelita. El mismo Pablo la silencia ante los fieles de Salónica, no por brevedad de su misión o por economía de palabras, sino por algo más profundo: la esperanza de Jesús le inunda de tal forma que, en la nueva iglesia, sólo anuncia su venida cercana y transformante (cf. tema 31). Sólo después, cuando unos fieles mueren sin que venga Jesús y otros se turban y le escriben preguntando lo que pasa, Pablo debe vincular su *nueva experiencia cristiana* con la *fe tradicional judía* de la resurrección; pero aun ahora lo hace precisando que la resu-

rrección es sólo un primer paso, un presupuesto para el gran misterio de la «transformación total» de muertos (ya resucitados) y de vivos (que no han muerto). Este es el centro y novedad de su evangelio (1 Tes 4, 13-18).

La misma perspectiva se conserva en 1 Cor. La resurrección final, interpretada en clave apocalíptica, se mueve en un segundo plano. Lo que importa es que todos puedan ser vivificados en el Cristo. Al llegar a este nivel, Pablo nos habla de un misterio: «No todos moriremos (y por tanto no todos resucitaremos), pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 15; cf. 15, 22). Sólo así se puede entender la resurrección en un nivel cristiano: como transformación y revivificación de los creyentes en Cristo. Por eso, si no hubiera resurrección de esos creyentes (muertos), deberíamos sacar la conclusión de que tampoco Cristo, el salvador universal, ha resucitado: seríamos creyentes en vacío, blasfemos contra Dios, por atribuirle un misterio que no es suyo (cf. 1 Cor 15, 13-18). Por eso, lo que importa no es el fin del mundo. Importa la venida transformante de Jesús, como principio de la nueva creatura. En este sentido se puede llamar *resurrección:*

> Se siembra lo corruptible, resucita incorrupción,
> se siembra en miseria, resucita en gloria...
> Se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual.
> Adán, el primer hombre, fue un alma viviente;
> el último Adán es un espíritu de vida...
> (1 Cor 15, 42-46).

La resurrección se ha comparado aquí al proceso de la siembra: toda nuestra vida, hasta la muerte, es tiempo germinal en el que vamos preparando aquello que seremos. Por eso, al fin, nacemos del proceso que nosotros mismos hemos realizado, de aquello que hemos sido. Pero esa pascua no sucede por virtud de la naturaleza, como efecto de una fuerza que llevamos dentro o que tenemos por nosotros mismos. En ese aspecto, Pablo es bien tajante: resucitaremos, no porque existiera un tipo de resurrección general de entre los muertos, sino porque Cristo, Hijo de Dios, ha resucitado.

Por eso, *no hay resurrección general, sino Jesús resucitado,* que es el hombre nuevo y vivificador de cuya vida participaremos (cf. 1 Cor 15, 42-49). Cristo mismo es «nuestra pascua» (1 Cor 5, 7) y así lo

celebramos en gesto gozoso de fiesta. Cristo es el principio y fuente del Espíritu de vida (cf. 2 Cor 3, 17) que nos llena, nos libera y hace que resucitemos. Así entendida, la resurrección no se concibe ya como elemento del final, algo que viene sólo cuando acaba el mundo viejo. Jesús mismo es la presencia, don e imperativo transformante de la resurrección para los hombres. Por eso estamos muertos en Jesús. Y con Jesús hemos comenzado una existencia nueva, ya resucitada. Este tema, esbozado en Rom 6, 1-4, ha sido elaborado por las cartas de la cautividad (Ef-Col) y es centro del mensaje de Juan que ahora presentamos.

4. Juan. Yo soy la resurrección y la vida

Como indicábamos ya al tratar del juicio (tema 32), Juan sostiene que el momento decisivo de la revelación de Dios se ha realizado por la pascua. Por eso, en plano marginal, aceptando quizá las correcciones de la gran iglesia (cf. tema 26), afirma un tipo de resurrección final de los muertos, en moldes bien tradicionales (Jn 5, 28-29). Pero su mensaje básico es distinto y debe interpretarse en forma cristológica. Recordemos la catequesis sobre el milagro de la resurrección de Lázaro:

Jesús dijo a Marta: tu hermano resucitará.
Marta contestó: ¡resucitará en la resurrección del último día!
Jesús dijo: ¡yo soy la resurrección y la vida!
quien cree en mí, aun cuando muera, vivirá;
y quien vive y cree en mí no morirá para siempre (Jn 11, 23-26).

Esta es la revelación definitiva y la verdad del evangelio, precisamente allí donde la espera apocalíptica queda superada. *Marta,* creyente de Israel, en la línea de Abrahán (cf. Rom 4, 17), apela a la esperanza del futuro y sobre la tumba de su hermano muerto proclama la fe en el Dios que resucita. *Jesús,* Hijo de Dios venido al mundo, le contesta, presentándose a sí mismo como vida y resurrección (Jn 11, 25).

Ciertamente, el futuro sigue abierto y los creyentes se mantienen a la espera del final, cuando Jesús se les desvele de una forma plena, transformando el

interior y el exterior de su existencia, pero la verdad de ese final se ha realizado ya y ofrece un nombre: es Jesús resucitado. Por eso, la resurrección no es algo previo, decidido ya en el judaísmo; tampoco es algo posterior, como si primero estuviera la fe en Cristo y luego, a modo de añadido, la verdad de su actuación transformadora. En contra de eso, Jesús mismo se desvela como vida y resurrección de los creyentes.

Las dos palabras deben mantenerse, como la formulación tradicional del credo ha destacado: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida perdurable». La *vida* se realiza sólo en forma de resurrección, como victoria sobre la muerte y nuevo nacimiento: no hay vida sino allí donde hay entrega de uno mismo y sacrificio, en actitud de amor hacia los otros, en confianza hacia Dios Padre. Por eso, toda vida verdadera es *resurrección,* renacimiento: seremos aquello que hemos ofrecido, tendremos para siempre aquello que hemos dado a los demás, siguiendo a Jesucristo. Por eso, *Jesucristo es vida y resurrección:* por un lado, es la persona concreta del Hijo de Dios que se ha entregado por los hombres; pero, al mismo tiempo, es la gran viña, el árbol de la vida en el que todos estamos injertados, de manera que su amor es nuestro amor, su triunfo nuestro triunfo (cf. Jn 15, 1-16).

Así resulta claro lo que vimos en san Pablo. No se puede afirmar que ya existiera la resurrección y que Jesús fuera después uno (el primero) de los resucitados. Lo que había eran preludios de esperanza, fe en el Dios que puede dar la vida hasta en la muerte. Pero la resurrección en sí ha empezado a existir con Jesucristo. Por eso resucitan los que aceptan su gracia y su camino.

Lógicamente, la resurrección actúa desde ahora. Por eso, los creyentes en Jesús son portadores del principio de vida que no acaba, como el texto dice en formas complementarias: aunque (externamente) mueran, vivirán; no morirán por siempre. Esto significa que la muerte, el último enemigo (cf. 1 Cor 15, 26), ya se encuentra derrotada, aun pareciendo todavía poderosa.

ILUSTRACION: EL CRISTIANO ANTE LA MUERTE

• *Frente a las religiones de la naturaleza,* a que aludimos en la introducción, el cristianismo concibe la muerte como realidad solamente humana, es decir, creada. No es Dios, ni expresión de lo divino, pero siendo humana y destructora, ella no puede concebirse como muro que nos cierra los caminos, impidiendo que lleguemos a Dios, a la verdad de nuestra vida.

• *Frente a las religiones de la interioridad,* el cristianismo ha valorado la existencia del hombre sobre el mundo. El nacimiento no es caída, ni la vida es pecado, ni tampoco los proyectos o caminos de los hombres en la historia. En ese aspecto, tomada por sí misma, la muerte no es potencia que libera, sino signo de pecado y expresión de lejanía frente al Dios que da la vida. Sólo porque Cristo, Hijo de Dios, ha vencido a la muerte en el calvario, podemos afirmar que ella se encuentra derrotada: ha perdido su aguijón y puede convertirse en espacio de amor y de vida (cf. 1 Cor 1, 55-56).

• *Frente a los primeros caminos de Israel,* el cristianismo ha realizado una inversión muy poderosa de la muerte. En el principio, los judíos suponían que el reinado de Yahvé no alcanza hasta la muerte, donde imperan las potencias adversarias. Por eso los difuntos no le alaban ni acompañan. Pues bien, con Jesucristo, esa situación se ha invertido: Dios actúa precisamente en la muerte de Jesús, expresa allí su amor liberador, nos da la fuerza creadora de su vida.

• *Frente al último Israel* (apocalípticos, sapienciales), el cristianismo ha realizado una gran transposición. De una forma general, el judaísmo situaba el triunfo de la vida en el futuro de la resurrección del pueblo; los cristianos, en cambio, confiesan que la resurrección se ha realizado ya y tiene su nombre en Jesucristo.

PROFUNDIZACION: INMORTALIDAD Y RESURRECCION

Esta interpretación cristológica relativiza, a mi entender, una de las más ásperas disputas de la teología contemporánea: la de partidarios de la inmor-

talidad y defensores de la resurrección de los muertos. Ciertamente, los esquemas empleados en uno y otro caso son distintos:

- *La visión de la inmortalidad del alma,* tomada como expresión de la naturaleza superior (divina) del alma, está ligada a la experiencia de las religiones de interioridad (ciertas formas de hinduismo y helenismo). Esta visión se explicita como dualismo antropológico (distinción de alma y cuerpo) y tiende a interpretar la supervivencia como un resultado natural del ser mismo del hombre.

- *La resurrección,* en cambio, implica una visión unitaria: todo el ser del hombre es el que muere y todo el hombre, por acción recreadora de Dios, recibe una vida superior, resucita. Esta línea supera, por tanto, el dualismo antropomórfico y concibe al hombre como historia; por eso distingue entre el ahora de un camino dirigido hacia la muerte y el después del nuevo nacimiento pascual de los salvados.

Ciertamente, los esquemas, tomados por sí mismos, son distintos. Por eso, el cristianismo, que confiesa la resurrección de Jesucristo, no se encuentra vinculado a la experiencia de la inmortalidad que han destacado otras posturas religiosas. En este aspecto, la investigación bíblica ha tenido un influjo positivo, al permitirnos superar ciertas visiones de una neoescolástica que había introducido algún neoplatonismo en la doctrina de los novísimos. Pero, dicho esto, debemos añadir que el centro de la fe cristiana no se encuentra ni en la idea de inmortalidad ni en la esperanza general de la resurrección. El centro es Jesucristo, Hijo de Dios resucitado, que nos introduce dentro de su pascua. Por eso, el credo no confiesa la inmortalidad del alma, sino la «resurrección de los muertos y la vida eterna» a partir de Jesucristo. Eso significa que, por gracia de Dios, nuestra existencia más profunda, aquello que ordinariamente presentamos como *alma,* puede ser reasumido-recreado por Dios y resucita con Cristo, alcanzando así la vida eterna.

APLICACION: EXPERIENCIA PASCUAL

De algún modo, toda la vida cristiana se podría definir como experiencia anticipada de la resurrec-

ción, por medio de la iglesia. Cristianos son aquellos que han creído en la resurrección de Jesús, sin haberlo visto ni tocado como quiso en otro tiempo Tomás, llamado Dídimo (cf. Jn 10, 29). No lo han visto así, pero han escuchado su testimonio (1 Jn 1, 1-4) y lo celebran, dentro de la iglesia, como fundamento firme de esperanza:

- *La pascua de Jesús se actualiza en la liturgia.* En ella se anticipa la presencia final de Jesús entre los fieles que le aclaman: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡ven Señor, Jesús!». Ese ambiente de celebración pascual se extiende a toda la vida de la iglesia que anticipa en canto y gozo la pascua que no acaba.

- *La pascua viene a explicitarse también en la existencia de los fieles,* como dice Pablo en un pasaje clave: «Estoy crucificado con el Cristo; ya no vivo yo, es el Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20-21). Vive en mí el Señor que ha muerto y ha resucitado, introduciéndome en su mismo camino pascual. Esto es lo que han vivido y testimonian los grandes orantes y místicos de la iglesia.

- *La pascua se desvela, finalmente, como experiencia social,* como esperanza en el camino de aquellos que buscan libertad sobre la tierra. Sobre un mundo cautivo, dividido, amenazado, buscamos las señales de la pascua y las hallamos en los espacios de solidaridad y redención que van surgiendo: signo de pascua es el camino de liberación que han comenzado a recorrer muchas iglesias y comunidades pobres de América Latina; signo de pascua es el amor que vuelve siempre a iluminar la vida de millones de personas que mantienen la esperanza a pesar de sus problemas; signo de pascua es, en fin, la vida misma de aquellos que superan sus errores y comienzan a vivir de nuevo, aunque no sepan que Jesús les acompaña.

LECTURAS

- *Plano bíblico.* Además de libros citados en temas 20, 21:

J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (SBS 82). Stuttgart 1976.

F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación.* Herder, Barcelona 1967.

W. Marxsen, *La resurrección de Jesús.* Herder, Barcelona 1974.

H. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo.* DDB, Bilbao 1970.

S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo.* Sígueme, Salamanca 1982.

- *Plano cristológico*

R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg.* Eset, Vitoria 1976.

J. I. González Faus, *La humanidad nueva,* I. Eapsa, Madrid 1974, 123-180.

W. Kasper, *Jesús, el Cristo.* Sígueme, Salamanca 1976, 151-195.

J. Moltmann, *El Dios crucificado.* Sígueme, Salamanca 1975, 220-275.

W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología.* Sígueme, Salamanca 1974, 67-143.

E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente.* Cristiandad, Madrid 1983, 371-536.

- *Plano teológico, diversas perspectivas*

K. Barth, *La resurrezione dei Morti.* Marietti, C. Monferrato 1984.

L. Boff, *Hablemos del más allá.* Sal Terrae, Santander 1977.

O. Cullmann, *Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos.* Studium, Madrid 1970.

J. M. Delgado Varela, *Supervivencia del hombre.* Estudios, Madrid 1966.

A. Díez Macho, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia.* Fe Católica, Madrid 1977.

A. Salas, *La Biblia ante el más allá. ¿Inmortalidad o resurrección?* Fax, Madrid 1973.

R. Schulte, G. Greshake y J. L. Ruiz de la Peña, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección.* SM, Madrid 1985.

E. Tourón del Pié, *Escatología,* en *Información bibliográfica del estudio teológico del seminario de Madrid* 39 (1981) 1-36.

34

La meta de la historia: gloria de Dios, fuego del infierno

INTRODUCCION

Según lo indicado en tema 32 y en todo este trabajo, la historia no se encuentra dirigida hacia dos metas simétricas: por un lado, cielo; al otro, infierno; por un lado, gloria; por otro, la condena. Sólo hay una meta que es la gloria: el brillo y plenitud de Dios que ama, llenando de su gracia a todos los salvados; el banquete de la mesa y hermandad que nunca acaba, con Dios Padre y con su Hijo Jesucristo; las bodas del cordero de Dios que ama a los hombres como a esposa; la luz plena, el total conocimiento de Dios, la Trinidad como espacio de vida donde todos comparten el encuentro del Padre con el Hijo en el Espíritu.

Por todo lo ya dicho, queda claro: Dios no crea a los hombres para el bien y para el mal, no les prepara al mismo tiempo infierno y cielo. Dios es solamente bueno y ha creado las cosas para el bien. Por eso marca un camino de plenitud y gozo positivo para todos los humanos. Lógicamente, el fuego del infierno no se puede entender como elemento positivo de la creación de Dios. Todo lo contrario: es producto del fracaso de los hombres que, negándose a la gracia de Dios, se han pervertido; es situación que los hombres mismos van creando (acaban de crear) allí donde rechazan el misterio de la vida y quieren construir su propia muerte; por eso, más que creación es anticreación, más que obra de Dios es negación de obra divina.

Pero, si Dios es poderoso, ¿cómo puede permitir que exista el infierno? ¿No es capaz de transformar el mal en bien, logrando que los mismos condenados se conviertan así en bienaventurados? Planteado el tema de esa forma, carece de respuesta precisa: no podemos penetrar en el secreto de la creación de Dios. Pero podemos y debemos ofrecer una respuesta aproximada, tanteante, comentando las palabras de la biblia. Ella nos indica que el infierno pertenece a un doble misterio:

- *Misterio de gracia de Dios,* que no impone salvación por fuerza.
- *Misterio de la libertad del hombre* que, pudiéndose expresar y realizar en gracia, pervierte su camino, destruyéndose por siempre.

El infierno se presenta, según eso, como cara negativa de la gracia. Si todo diera igual, si todo se encontrara impuesto por la necesidad del cosmos, si solamente hubiera una bondad condescendiente de Dios, no existiría cielo ni tampoco infierno. Habría limbo de inconsciencia para todos, pero no sería humano ni cristiano. Dios nos ha creado abiertos para el cielo, capaces de escuchar la gracia y

realizarnos libremente, de manera que seamos aquello que nosotros mismos escogemos desde Cristo. Pues bien, desde el momento en que ese cielo se ofrece en nuestras manos como meta de elección, podemos elegir también aquel infierno que más nos interesa, condenarnos para siempre a soportarlo.

Esta posibilidad pertenece al misterio de la gracia. He dicho *posibilidad* y no *realidad cumplida:* Jesús y la iglesia saben que hay hombres que alcanzan la gloria de Dios con María y los santos; pero ni Jesús ni la iglesia definen que «de hecho» existan condenados. Existe el «infierno» como posibilidad de condena, abierta para cada uno de nosotros, en camino de elección libre y responsable. El cielo nos lo ofrece Dios y nosotros lo acogemos por su gracia, pero el infierno lo buscamos y creamos nosotros mismos, en contra de la voluntad de Dios que nos ha dado como salvador a su Hijo Jesucristo.

Por eso, la condena se presenta como *infierno:* está simbólicamente ligada a lo de abajo, a la parte inferior; Dios es la altura de la vida y del amor, pero algunos pueden quedar sin alcanzarlo. La condena es *lejanía:* Dios nos llama a habitar en su morada, dentro de su misma vida y gracia; pero algunos pueden rechazarla, haciendo su morada lejos, en eso que la tradición conoce como tinieblas exteriores. La condena es *fuego destructor* que mata y duele; Dios, en cambio, es calor bueno, es gozo y es banquete que convoca a los hermanos y les hace realizarse para siempre, aunque algunos prefieran consumirse en su fracaso.

EXPOSICION

Todo lo anterior forma parte del misterio de la gracia de Dios que nos ha dado su vida en Jesucristo. Es un misterio en el que sólo podemos adentrarnos en un gesto de gozo y esperanza. Gozo significa acción de gracias: hemos visto ya el amor de Dios y confiamos en la fuerza de su vida. No tenemos que fijarnos en aquello que hemos hecho, en méritos y acciones; confiamos en la gracia de Dios, sabiendo que su Hijo, muerto por nosotros, quiere darnos la vida para siempre.

Este gozo y esperanza deben ser fundamenta-

dos: si queremos conocer lo que es el cielo, nos debemos asentar en el mensaje de Jesús, cumpliendo su palabra, actualizando su amor, celebrando su presencia entre nosotros. Sólo así, en gesto de fuerte compromiso por el reino, sabremos ya que hay cielo y viviremos de algún modo su gozo anticipado. Por eso, no he querido presentar aquí un retablo de bienes celestiales, como si fueran algo que se añade al fin y no el sentido y verdad de todo lo estudiado. Cielo es, en el fondo, el cumplimiento total del evangelio, que se vuelve de esa forma «eterno y perdurable» (cf. ApJn 14, 6). He preferido situarme al otro lado y destacar el riesgo de condena, interpretado como *fuego* con que el hombre quema (quiere quemar) la gracia creadora de Dios y de la vida.

1. El símbolo del fuego

Antes que expresión del gran fracaso de aquellos que no aceptan la gracia y el amor de Dios en Cristo y de esa forma se condenan, el fuego ha aparecido en la cultura de los pueblos como un signo humano y cósmico de gran importancia. Resaltamos tres niveles: religioso, filosófico y psicológico.

En plano religioso, el fuego se presenta para el hombre antiguo como un Dios o epifanía del ser de lo divino. Divino es lo primario, la fuerza de la vida en su pureza, aquello que edifica y que destruye, reanima y mata, arraiga en la existencia y aniquila. Por eso es realidad divina el fuego. Como ejemplo nos podemos referir al Dios Ephaistos de los griegos, con otras muchas divinidades celestes e infernales de los pueblos antiguos. En el extremo de esta línea están los persas: ellos presentan el fuego como expresión del Dios original del bien (Ahura Mazca), epifanía básica del ser de lo divino que se opone a la serpiente, signo del gran caos o lo malo (Ahrimán). Evidentemente, siendo forma divina del bien (creador, sustentador, salvador), el fuego aparece a la vez como fuerza destructora de lo malo. Por eso, en el combate final, la revelación definitiva del fuego es salvadora para los buenos, que asumen su misterio, y aniquiladora para los malos, que se pierden o diluyen en el horno del gran caos para siempre.

En *plano filosófico,* representado en occidente

por los griegos, el fuego pierde su dimensión teomórfica y se vuelve sustrato integrador del cosmos. Como uno de los cuatro elementos originales (con agua, aire y tierra), el fuego ha jugado un papel fundamental en todas nuestras cosmologías hasta bien entrados los tiempos modernos: la realidad del mundo constituye una armonía viviente de elementos en cambio constante de originación y destrucción, de muerte y vida. Para el mantenimiento de esa armonía, es primordial el fuego. Ejemplo de esa visión, en paralelo cosmogónico a los persas, nos lo ofrece Heráclito: todo ha surgido del fuego y todo vuelve a convertirse en fuego, en un proceso cíclico de nacimiento universal y muerte cósmica en que sólo queda, eternamente idéntico a sí mismo, el fuego mismo (la vida fundante).

En *plano psicológico,* el fuego se presenta como un símbolo primario de la realización del hombre, lleno por tanto de ambigüedad y de riqueza. Existe, por un lado, el fuego de la sabiduría y de la fuerza de los dioses, que atrae intensamente y nos conduce a superar la realidad actual del mundo y de la vida (complejo de Prometeo). Al mismo tiempo existe el fuego, también divino, de la muerte oscura y misteriosa, que nos llama con su fuerza seductora (complejo de Empédocles, echándose al fuego del Etna). Está el fuego de la creación y de la vida, y a la vez el fuego de la destrucción, del dolor irreparable y de la muerte. En su misma polivalencia, el fuego es un símbolo apropiado para indicar la plenitud o destrucción de la existencia.

2. Fuego y juicio de la historia. Antiguo Testamento

El fuego ha ocupado un lugar muy importante en la simbología religiosa de la tradición judeo-cristiana. Dentro del AT cumple dos funciones principales:

- *Es expresión de Dios* o signo de su revelación entre los hombres. La teofanía del Sinaí (Ex 19) apoya esta certeza, lo mismo que la visión de la zarza ardiendo (Ex 3, 2) y la presencia de la nube luminosa en el camino del desierto (Ex 13; Nm 14, 14). Y aunque más tarde se afirme que «Dios no está en el fuego» (1

Re 19, 12), sino más bien en la palabra, una y otra vez ha de volverse al viejo simbolismo en el momento en que se quiere expresar de una manera intuitiva lo divino; así aparece en las grandes teofanías de Ezequiel (Ez 1, 13-14.27) y en el hijo de hombre (cf. Dn 7, 9s).

- *Fuego destructor.* Dentro de la lógica anterior, el fuego de Dios puede desvelarse como fuerza destructora para aquellos que se oponen a su gracia o su presencia. Poco a poco, este segundo aspecto tiende a convertirse en dominante. Para tratarlo con cierta detención, distinguiremos tres planos: castigo histórico, juicio escatológico, condena perdurable.

El fuego del castigo histórico aparece ya en Gn 19, 24-25: «El Señor hizo llover fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra...». Esa imagen, con aquélla del fuego que desciende en medio del granizo (cf. Ex 9, 24), ha quedado bien anclada en el recuerdo de Israel. Por eso no es extraño que se diga que del seno de Dios procede el fuego que devora a los rebeldes (Nadab y Abihú de Lv 10, 2) o destruye a los murmuradores (Nm 11, 1-3). Esta misma visión perdura en las tradiciones de Elías, profeta del fuego que consume la víctima ofrecida en el Carmelo (1 Re 18, 38-39) o que mata a los soldados del rey perseguidor (2 Re 1, 10-12). De ese fuego que será el castigo de Dios para los enemigos de Israel hablarán muchos profetas (cf. Am 1, 4; 2, 5; Os 8, 14; Jr 11, 16; 21, 14; Ez 15, 7, etc.). Ese mismo tema influye en el ambiente del NT, que recuerda el castigo de Sodoma y Gomorra (cf. Lc 17, 29): aquel viejo castigo se convierte en signo de la destrucción universal del día del hijo de hombre. Es significativo el hecho de que algunos discípulos de Jesús quieren evocar un tipo de fuego de castigo semejante, mientras que el maestro lo rechaza (cf. Lc 9, 54).

El fuego del castigo escatológico aparece cuando el Dios israelita se desvela como aquel que pone fin a los caminos de la historia. Es ya clásico el texto de Joel 2, 3; 3, 3, con su visión del fuego que precede al gran juicio de Dios. Y son definitivas las formulaciones finales de los libros de Ez, Mal e Is. Conforme a Ezequiel (38, 22; 39, 6), Dios destruye con el fuego al último enemigo de Israel (a Gog-Magog), logrando así que surja el mundo nuevo. De manera semejante hablaban Mal 3, 1-3.19; Is 66, 15-17. Sin

embargo, esta imagen sólo se ha desarrollado hasta el final en los autores de la tradición apocalíptica. Una y otra vez recuerdan que Dios ha de juzgar (o destruir eternamente) con su fuego a los malvados, de manera que ellos vengan a morir sobre la tierra. Ya no habrá más división, no habrá más muerte ni dolor ni enfrentamiento sobre el mundo. Sucederá en los días del final, los días del castigo y de la ira: con la llama del fuego devorador destruirá Dios para siempre a los malvados (cf. *Jubileos* 36, 9-10). La misma llama de fuego surgirá de la boca del hijo de hombre, el delegado escatológico de Dios sobre la tierra (*4 Esd* 13, 10-11; cf. *Bar Syr* 37, 1; *Salmos Sal* 15, 4-5, etc.). En este mismo contexto se sitúa la figura de Juan bautista con su anuncio del fuego (cf. Mt 3, 11-12) o las representaciones de ApJn 20, 9: Dios quemará con fuego la maldad de nuestra historia, en juicio destructor que llega para todos los perversos.

Hay, finalmente, un fuego de condena perdurable. En la representación anterior, los malos mueren y su vida acaba para siempre: el fuego es para ellos destrucción. Sin embargo, en otra perspectiva, desde el fondo mismo de la teología de la alianza, los judíos han hablado de un fuego que sigue atormentando a los perversos, condenados: frente a la *vida* que es don de Dios para los justos, se sitúa ahora *la muerte del fuego*, como castigo perdurable para aquellos que se alzaron contra Dios:

> Así como permanecerán ante mí los cielos nuevos y la nueva tierra que yo voy a crear, así permanecerá vuestra descendencia y vuestro nombre. Y de luna nueva en luna nueva, de sábado en sábado, vendrán todos a postrarse ante mi faz (en el templo). Y cuando salgan, verán los cadáveres de los que se han rebelado contra mí: no morirá su gusano, no se extinguirá su fuego y serán el horror de todo el mundo (Is 66, 22-24).

Quizá por vez primera en la Escritura se anuncia en su esplendor un tipo de cielo, interpretado como adoración, subida al templo. Pues bien, al lado de ese cielo, en visión correlativa de castigo, descubrimos el «infierno», la condena de los hombres que rechazan la presencia de Dios entre los suyos (cf. Jdt 16, 17; Eclo 21, 9-10).

Al oponer *montaña de Dios* (templo, cielo, vida) y *valle de los muertos* (impureza, infierno, corrup-

ción), Is 66 anuncia ya la tradición de la gehenna, el jardín de ben-Hinnón donde los antiguos reyes de Jerusalén habían ofrecido sacrificios humanos a Moloch, el Dios infame (cf. 2 Re 11, 3; 21, 3). Por eso había adquirido una reputación siniestra, convirtiéndose luego en quemadero de basuras y lugar de corrupción y desperdicios. Es lógico que autores posteriores (*Enoc* 90, 26; *4 Esd* 7, 36; *Bar Syr* 59, 10, etc.) lo entiendan como signo y clave de condena. Del sheol, lugar en donde todos los muertos llevaban existencia universal de sombra, hemos pasado por un lado al *premio* de los justos y por otro a la *gehenna* o fuego de castigo perdurable que consume a los perversos. Sólo en este contexto se podrá hablar de una doble resurrección: una para la vida, otra para la ignominia eterna (Dn 12, 1-2).

3. Fuego y condena escatológica. Jesús

La certeza de que existe un fuego de castigo perdurable parece atestiguada en tiempos de Jesús. Todas las sectas del judaísmo palestino (a excepción de los saduceos, tradicionalistas) lo aceptaban sin discusión. Por eso es normal que Jesús aluda al tema sin necesidad de precisarlo o demostrarlo. En ese contexto ha ocupado un lugar muy especial *Juan el bautista*, proclamando la llegada del juicio de Dios sobre la historia. Parece que el castigo de un juicio temporal de Dios no le interesa. Todo su mensaje está centrado en el gran fuego escatológico que irrumpe en nuestra historia, para destruirla. En contra de eso, *Jesús de Nazaret* anuncia el reino de Dios para los pobres y perdidos de la tierra: a todos ha ofrecido su perdón: a los posesos, pecadores, marginados y tullidos; a todos quiere abrir la vía que conduce al reino.

Sobre este fondo, pudiera parecer que no es posible que Jesús hable del fuego o la condena. Ha venido a salvar, no a destruir. Su mensaje se condensa en la certeza de que Dios es Padre, en la confianza y el amor entre los hombres. Sin embargo, mirando en más profundidad, descubriremos que ese mismo Jesús de amor y reino ha presentado con fuerza inigualada el riesgo de condena para aquellos que no quieran aceptar la gracia y continúen actuando con violencia sobre el mundo.

Jesús no emplea el fuego del castigo temporal. Conoce las antiguas tradiciones que trataban del castigo en este mundo por el fuego (cf. Lc 17, 26-30). Es más, probablemente su actuación ha suscitado el entusiasmo de las masas y son muchos los que piensan que es Elías que ha tornado (cf. Mc 6, 15; 8, 28). Por eso le han pedido que haga descender fuego del cielo para matar a los malvados (cf. Lc 9, 54). Jesús ha respondido de un modo tajante: «No sabéis de qué Espíritu sois...». Jesús no es enemigo de los hombres. No desciende de la cruz cuando lo matan, no amenaza con los males de la tierra a los que buscan su condena. Su mensaje es salvación; su gesto, amor abierto a los perdidos de la historia. Desde ahora, Dios no será nunca fuego que destruye sobre el mundo a los malvados. No se le podrá invocar como guerrero en las batallas de la tierra, como ayuda frente a aquellos que nos matan.

En torno al fuego del juicio escatológico parece que Jesús trata muy poco. Evidentemente, lo conoce. Sabe que la vida de los hombres y del cosmos se sostiene sobre el fundamento de la voluntad de Dios y sabe que, al llegar el juicio, este mundo cesa. Pero ese mismo Jesús añade que Dios no se comporta de un modo impositivo, duro, fiero. No se venga sanguinariamente de los malos, sino que ha pretendido perdonarlos para el juicio: Dios es vida antes que muerte; es amor y no venganza, es gozo abierto hacia el futuro.

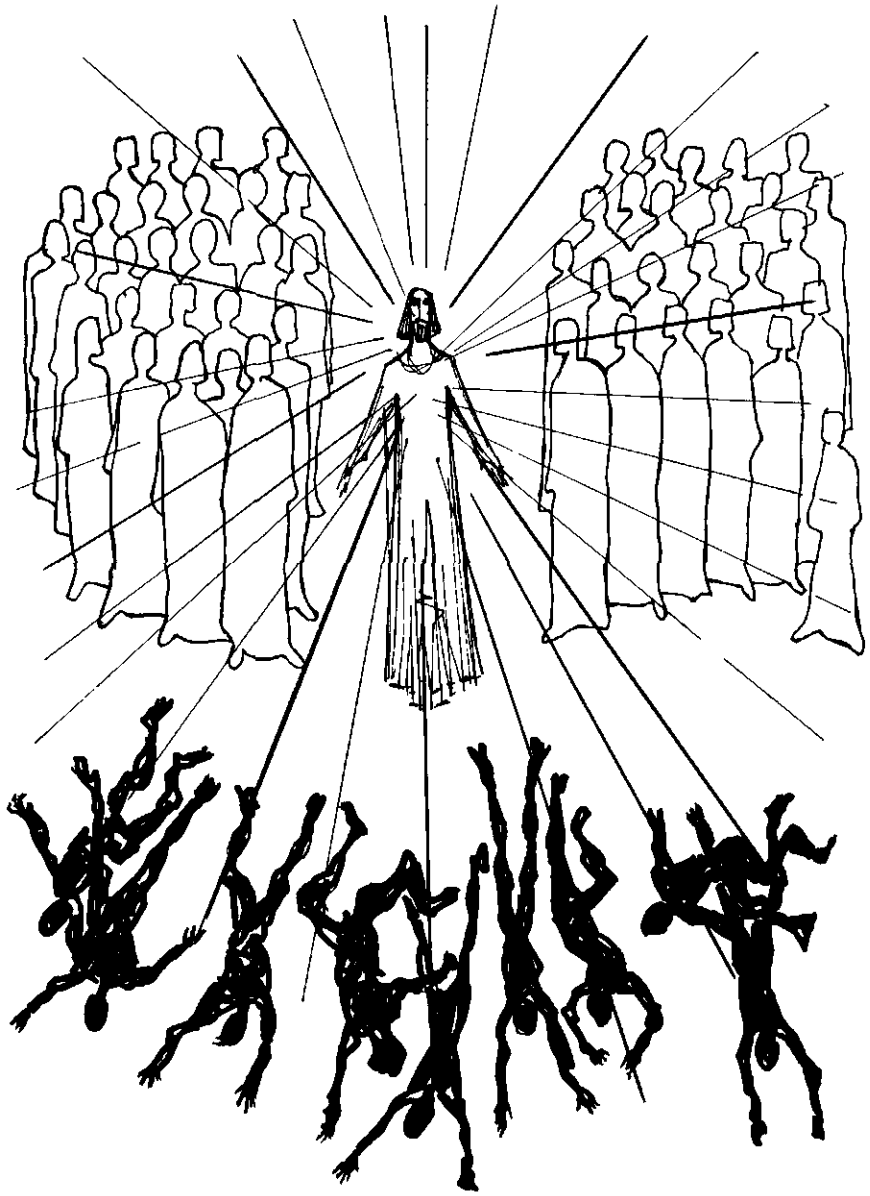
Esto significa que Jesús ha superado la actitud apocalíptica del juicio por el fuego. Dios es Padre que perdona y no es la ira de la llama que devora a los perversos. Por primera vez en la revelación bíblica, Dios se ha presentado como enteramente bueno. Por eso, el fuego de la ira destructora deja de ser uno de sus atributos. Recordemos, sin embargo, la palabra en que se dice: «He venido a traer fuego sobre el mundo y ¿qué puedo querer sino que arda?» (Lc 12, 49). Fuego es aquí verosímilmente aquel proceso de renovación por medio del cual los hombres alcanzan su plenitud. No es algo que Dios impone desde fuera. Es la misma presencia de Jesús, el mensajero de Dios sobre la tierra, es su camino, su «bautismo» (Lc 12, 50) que abre a los hombres una forma de existencia nueva. Desde aquí puede entenderse quizá la misteriosa palabra de Mc 9, 49: «Todo debe conservarse (o salarse) por el fue-

go». La sal conserva el alimento. El fuego, en cambio, es ante todo destructor. Pues bien, desde Jesús y por Jesús, el fuego adquiere propiedad de conservar: es como una sal superior, un juicio en que los hombres adquieren madurez y pueden vivir luego para siempre. En resumen: el Dios del fuego de Jesús no es Dios de fuego destructor, sino poder de creación, es salvador para los hombres.

Pues bien, ese mismo Jesús que no habla del fuego como juicio, se refiere de manera extensa al *fuego de condena o destrucción del hombre que no quiere aceptar la salvación.* El dato es lógico: Dios no es fuego que destruye, sino amor abierto para todos; pero es un amor serio, amor que se entrega para que podamos realizar nuestra existencia. Por eso, el que no quiera recibirlo queda remitido a la condena de su propio fuego. En otras palabras: el Dios de Jesús no es más que amor, fuego de salvación, si se permite la terminología. Por eso, los hombres que se quedan fuera de su círculo terminan siendo fuego de condena. Veamos uno a uno los textos de los sinópticos que hablan de fuego entendido de esa forma.

- *Mt 10, 28 y Lc 12, 5.* Jesús presenta a Dios como portador de una salvación «difícil» que se debe mantener en medio de la tribulación escatológica. Por eso, cuando llegue el momento, ha de escucharse la palabra: «No temáis a los que sólo pueden matar vuestro cuerpo». La verdadera realidad del hombre viene a desplegarse en relación con aquel Dios «que puede mandar cuerpo y alma a la gehenna». La salvación está ligada a la confesión de Jesús; la condena, en cambio, se halla unida a su rechazo. En otras palabras: salvación es vivir desde Jesús; condena es negarlo y encontrarse al final de la existencia solos. En esto consiste la gehenna, el fuego destructor.

- *Mc 9, 42-50 (= Mt 18, 6-9).* Confesar o negar a Jesús no es un gesto aislado de la trama de la vida. La realidad del hombre se juega en el amor a los hermanos. Por eso, quien escandaliza (= hace pecar) a los creyentes más pequeños pierde su propia vida, se desliga del amor de Dios y se dirige a la gehenna, el fuego inextinguible (cf. Mc 9, 43.45.47-48). Esto mismo es lo que implica el fondo de Mt 5, 22.29-30. Gehenna o destrucción es la meta de aquellos que niegan al prójimo o destruyen el amor original del matrimonio. Estos dos textos son los únicos de Mc y de Lc que



aluden al tema del fuego del castigo final o la gehenna: la suerte de los hombres se decide en relación con la doctrina de Jesús y de manera más concreta en el amor a los hermanos. Condena significa rechazar el evangelio del amor que nos ofrece Jesús o destruir la vida de los pobres. En esta línea han de entenderse los restantes pasajes que nos hablan del fuego de condena, todos de Mateo.

• *Mt 13, 40.42.50.* En sentido explícito alude a la condena del mal trigo (la cizaña que ha sembrado el diablo) y de los peces malos que han entrado en la red que pesca para el reino. Pero si miramos mejor, descubriremos que los condenados son aquellos que escandalizan, es decir, destruyen a los más pequeños (cf. Mt 13, 41).

• *Mt 7, 19:* «Todo árbol que no produzca buenos frutos será arrojado al fuego». Producir los frutos buenos significa «realizar la voluntad del Padre», superando la conducta «antilegal», inicua (cf. 7, 21.23). Pues bien, esa ley se ha condensado en el servicio a los pequeños, como muestra el siguiente texto.

• *Mt 25, 31-46.* En la línea de Mt 7, 23 y 13, 41, se condenan aquellos que no aman (no ayudan) a Jesús en sus hermanos más pequeños (los hambrientos, sedientos, exiliados, cautivos...). La exigencia negativa de no escandalizar (Mc 9, 42-50) se ha traducido en el mandato positivo de ayudar a los hermanos. Por eso, el reino se concibe como plenitud de Dios en aquellos que han amado (aceptado) al Cristo amando a los pequeños; el fuego de condena es el final de aquellos que, negando a los hombres, han negado y rechazado la salvación misma de Dios en Cristo.

Las imágenes del cielo

No podemos estudiarlas por extenso, puesto que ello supondría volver a presentar todo lo dicho. Por eso resaltamos sólo algunos rasgos generales. *Cielo es el reino de Dios* que Jesús anuncia con su vida y su palabra: es la presencia gozosa, creadora, escatológica de Dios entre los hombres. *Cielo es el mismo Jesús resucitado* que recibe a los pequeños de la tierra y a los hombres que le siguen en la meta de su gloria pascual, regalándoles allí su propia vida. *Cielo es, en fin, el Espíritu de Dios:* el amor y comunión definitiva como espacio de existencia para los salvados.

Por eso, comprender lo que es el cielo implica retornar hacia el mensaje de Jesús, hacia el misterio de su pascua, hacia el camino de la iglesia. Así valoraremos nuevamente los símbolos más altos, aquellos que permiten caminar gozosos sobre el

mundo en la certeza de que todo lo que somos, hacemos y sufrimos está lleno de sentido.

- *Cielo es el banquete que Dios ha preparado para aquellos que le aman,* amando la vida (cf. Lc 14, 15-24). Es banquete de gozo a la caída de la tarde cuando, terminadas las fatigas del camino, los hermanos se juntan en la casa del Padre, para celebrar el don de la existencia realizada.

- *Cielo es la alegría de las bodas que Dios Hijo contrae con los hombres* (cf. ApJn 21-22). Las bodas de este mundo acaban y fracasan porque en ellas falta vino y el amor mismo se quiebra. Pues bien, las bodas de Jesús son perdurables: se ha venido a unir por siempre con los hombres, ofreciéndoles su misma plenitud de Hijo de Dios y amigo nuestro. Por eso, los salvados celebran sin cesar el gozo de un amor que empieza y nunca se termina.

- *Cielo es, en fin, la transparencia de Dios, allí donde el Espíritu Santo nos transforma de tal modo que «podemos conocer como somos conocidos»* (cf. 1 Cor 13, 12). Ahora conocemos sólo en parte, vamos tanteando y no sabemos por dónde se dirige nuestra vida. Somos como niños que no saben discernir, que no distinguen la verdad, que palpan y se engañan. Cuando llegue el fin, terminarán las imágenes borrosas, los espejos deformados, de manera que veremos claramente, de persona a persona (cara a cara).

Ahora llevamos una venda que nos ciega, nos oprime, nos engaña. Pero entonces quitarán la venda (cf. 2 Cor 3) y podremos conocer al mismo Cristo como Cristo nos conoce: no seremos ya más siervos ni señores, sino simplemente amigos, en fraternidad abierta, en transparencia y gozo perdurable (cf. Jn 15, 14-15). En el fondo, podemos añadir que «el cielo es Dios» como la meta y plenitud cumplida de los hombres. Algunos han pensado que el camino hacia Dios se encuentra siempre abierto, inacabado: por eso continúa sin cesar la historia sobre el mundo y nunca puede conseguirse la felicidad completa. Pues bien, en contra de eso, como palabra conclusiva, afirmaremos: *a) hay una plenitud intradivina* que se cumple en clave trinitaria: el cielo es Dios mismo como amor perfecto, realizado, encuentro gozoso entre personas; *b) esa plenitud se abre por Cristo hacia los hombres:* por eso, nuestro cielo con-

siste en que nosotros, como humanos, podamos participar en el misterio del amor intradivino: los que han muerto y resucitado con Jesús son de esa manera nueva creatura, son en Dios el cielo mismo.

ILUSTRACION: EL INFIERNO: SUS RASGOS

• *En cuanto al significado,* no encontramos diferencia entre gehenna (Lc 12, 5; Mc 9, 43, etc.), fuego eterno (Mt 18, 8), fuego inextinguible (Mc 9, 43) y horno de fuego (Mt 13, 42.50). Se trata siempre de la suerte de los hombres que rechazan el mensaje de la salvación y se han perdido, de manera definitiva.

• *En perspectiva teológica,* el fuego de la condena ha dejado de ser un atributo de Dios (a pesar de que es Dios quien «puede mandar a la gehenna»: cf. Mt 10, 18), para presentarse como efecto de la acción del hombre que rechaza la gracia y el amor de Cristo para acabar perdiéndose a sí mismo.

• *Desde el punto de vista de sus causas,* la condena por el fuego se presenta siempre (con la posible excepción de Mt 10, 18) como efecto de una falta de amor hacia los otros. El infierno es evidentemente «carencia de Cristo», rechazo de su gracia mesiánica; pero esa carencia se ha expresado de hecho como falta de amor entre los hombres (cf. temas 17, 24, etc.).

• *Sobre la realidad de la condena,* el evangelio no guarda duda alguna. Jesús y aquellos que primero le han seguido saben que la vida eterna es gracia que se puede aceptar o rechazar no sólo en una confesión o renuncia formal, sino en la misma trama de la vida, al ayudar o destruir a los hermanos. Por eso, negar la posibilidad de la condena significa destruir la gracia y hacer imposible el evangelio.

• *El fuego* es símbolo de muerte, destrucción, condena. Para fijar de una manera más concreta su función y contenido, pueden servir las observaciones de profundización que ahora siguen.

PROFUNDIZACION: LAS INTERPRETACIONES DEL INFIERNO

• *Dios no es el fuego del infierno,* en un sentido estricto. No es Dios el que destruye, sino precisamente la ausencia de Dios. Si Dios se puede seguir definiendo como fuego, ha de ser en otro plano, en la dimensión del encuentro fundante, del amor originario. El mal y la condena han dejado de ser un predicado de Dios y se convierten en posibilidad del hombre.

• *El fuego del infierno no tiene carácter ontológico-cosmológico.* Se ha pensado a veces que el infierno es el fuego interior, del centro de este cosmos. Sin duda alguna, el signo es bello: los salvados plenifican su existencia en Dios, trascendiendo las posibilidades del cosmos; por el contrario, los malditos reciben la condena de hallarse sometidos para siempre a los poderes del cosmos inferior, donde está el fuego. Pero el infierno del NT es una realidad distinta.

• *No hablamos de un fuego sólo psicológico.* No es infierno el robo del fuego de los dioses (Prometeo), ni es tampoco el ansia por lanzarse al infinito creador y destructor del gran volcán de la existencia (Empédocles).

• *Infierno es el hombre entero,* son los hombres que rechazan la gracia salvadora de Dios en Jesucristo; son los hombres que destruyen el amor y que construyen su existencia inhumana sobre el odio; es clausurar la vida en egoísmo, rechazar la gracia y destruir a los hermanos, encontrándose al final sin más vida ni más capacidad de amor que nos permita realizarnos como humanos.

• *El infierno es siempre una posibilidad sobre este mundo,* porque la invitación al amor corre siempre el riesgo de no ser aceptada. Por eso, es imposible un cielo humano (para los hombres) sin que al mismo tiempo se abra la posibilidad de la condena. Junto a la vida que nos ofrece Dios en Cristo, podemos elegir la muerte que nosotros mismos vamos fabricando con nuestro egoísmo. Más que realidad, esa muerte es negación de realidad: es fuego, destrucción, fracaso. Frente a ese gran peligro de la vida que se autodestruye, frente a la negación del amor, todos los demás

peligros o dolores de la vida acaban siendo siempre secundarios, insignificantes.

APLICACION: RUMOR DE CIELO

La iglesia ha destacado a lo largo de su historia algunos signos poderosos del cielo como reino. Indicaremos ahora tres que nos parecen significativos e importantes:

- *Signo del cielo es María, coronada como reina y señora de la creación.* Por eso, el dogma de la iglesia la presenta desde 1950 como «asunta al cielo»: ella participa de la gloria de Dios y la refleja sobre el mundo de una forma plena, transparente. Goza en Dios, pero, a la vez, intercede por los hombres y les acompaña con su protección mientras caminan por la historia. En esta perspectiva puede interpretarse ApJn 12, 1-3.

- *Signo del cielo es la vida religiosa* y otras formas de vida que se esfuerzan por explicitar sobre la tierra el gozo decisivo de la pascua. «Porque, al no tener el pueblo de Dios una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura, el estado religioso, que deja más libres a sus seguidores frente a los cuidados terrenos, manifiesta mejor ante todos la presencia en este mundo de los bienes celestiales; ofrece, sobre todo, un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la resurrección futura y la gloria del reino celestial» (Vaticano II, LG 44).

- *Signo del cielo es, en fin, la acción liberadora:* la tarea de aquellos que se esfuerzan por lograr la libertad sobre la tierra, el sacrificio de aquellos que mueren esperando la llegada de la nueva tierra, el surgimiento de comunidades donde los hermanos compar-

ten los bienes... Todo este camino de liberación, que la iglesia está asumiendo en diferentes partes de la tierra, es signo del reino de los cielos.

LECTURAS

Además de las escatologías de Schmaus, Ratzinger, Pozo, Ruiz de la Peña, Boros, citadas en tema 32:

- *Sobre el diablo,* además de enciclopedias y diccionarios:

  H. Haag, *El Diablo, un fantasma.* Herder, Barcelona 1973.

  A. Lefevre (ed.), *Satán. Estudios sobre el adversario de Dios.* Labor, Barcelona 1975.

- *Sobre la dimensión cósmica de la salvación*

  H. Paulsen, *Ueberlieferung und Auslegung in Römer 8* (EMANT). Neukirchen 1974.

  A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos.* Patmos, Düsseldorf 1970.

  J. B. Metz, *Teología del mundo.* Sígueme, Salamanca 1970.

  R. Guardini, *Mundo y persona.* Cristiandad, Madrid 1960.

  E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre.* Sígueme, Salamanca 1970.

- *Sobre el cielo*

  F. Asensio, *Trayectoria teológica de la vida en el AT y su proyección en el NT.* CSIC, Madrid 1968.

  G. Bachelard, *Psicoanálisis del fuego.* Schapire, Buenos Aires 1973.

  Varios, *La esperanza en la Biblia.* CSIC, Madrid 1972.

  Varios, *Io sono in vivente.* EDB, Bologna 1979.