X. Léon-Dufour

VOCABULARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 66

VOCABULARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

Publicado bajo la dirección de

XAVIER LÉON-DUFOUR

y de

JEAN DUPLACY, AUGUSTIN GEORGE

PIERRE GRELOT, JACQUES GUILLET

y MARC-FRANÇOIS LACAN

BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1965

XAVIER LÉON-DUFOUR

VOCABULARIO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1965

Versión de ALEJANDRO ROS, revisada por JOAQUÍN LOSADA, S.I., y JOSÉ ALONSO, S.I., de la obra, dirigida por XAVIER LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Les éditions du cerf, París ©1964

IMPRIMI POTEST: Comillis, 14 aprilis 1963
ANGELUS TEJERINA, S.I., praepositus provincialis

NIHIL OBSTAT: el censor, Dr. FRANCISCUS PAJARES
IMPRIMATUR: Santandierii, 22 aprilis 1963

† EUGENIUS, Episcopus Santanderiensis

© *Les éditions du cerf, Paris 1962*

© *Editorial Herder S.A., Barcelona (España) 1965*

N.º DE RGTO. : 4712-64

ES PROPIEDAD — *DEPÓSITO LEGAL B. 15.730-1965* — *PRINTED IN SPAIN*

GRAFESA, Torres Amat, 9 — Barcelona

CUADRO DE COLABORADORES

ANDRÉ-ALPHONSE VIARD, O. P. (Le Saulchoir, S. y O.)
ANDRÉ BARUCQ, S. D. B. (Lyón)
ANDRÉ DARRIEUTORT (Bayona)
ALBERT DESCAMPS (Tournai)
ANDRÉ FEUILLET, P. S. S. (París)
AUGUSTIN GEORGE, S. M. (Lyón)
ARMAND NÉGRIER, P. S. S. (Tolosa)
ANDRÉ RIDOUARD (Poitiers)
ALBERT VANHOYE, S. I. (Chantilly)
BERNARD RENAUD (Savennières, M. y L.)
BÉDA RIGAUX, O. F. M. (Bruselas)
CHARLES AUGRAIN, P. S. S. (Angers)
CHARLES HAURET (Estrasburgo)
COLOMBAN LESQUIVIT, O. S. B. (Benet Lake, Wisconsin, EE. UU.)
CESLAS SPICQ, O. P. (Friburgo, Suiza)
CHARLES THOMAS, P. S. S. (Angers)
CLAUDE WIÉNER (Pontigny, Yonne)
DONATIEN MOLLAT, S. I. (Roma)
DANIEL SESBOÜÉ (Le Mans)
ÉVODE BEAUCAMP, O. F. M. (Roma)
EDGAR HAULOTTE, S. I. (Lyón)
EDMOND JACQUEMIN, O. C. R. (Scourmont)
FRANÇOIS AMIOT, P. S. S. (París)
FRANÇOIS DREYFUS, O. P. (Le Saulchoir, S. y O.)
FÉLIX GILS, C. S. Sp. (Lovaina)
GILLES BECQUET, f. m. c. (La Houssaye-en-Brie, S. y M.)
HENRI CAZELLES, P. S. S. (París)
HENRI RENARD (Lila)
IGNACE DE LA POTTERIE, S. I. (Roma)
JEAN AUDUSSEAU, s. m. m. (Montfort del Meu, I. y V.)
JEAN BRIÈRE, P. S. S. (Clermont Ferrand)
JEAN-BAPTISTE BRUNON, P. S. S. (Toulouse)
JULES CAMBIER, S. D. B. (Leopoldville, Congo)
JEAN CANTINAT, C. M. (París)
JEAN CORBON (Beirut)
JEAN DELORME (Lyón)
JACQUES DUPONT, O. S. B. (St-André-lez-Bruges)
JEAN DUPLACY (Lyón-Dijon)
JEAN DE FRAINE, S. I. (Lovaina)
JACQUES GUILLET, S. I. (Lyón)
JEAN GIBLET (Lovaina)
JEAN-LOUIS D'ARAGON, S. I. (Montreal)
JEAN-MARIE FENASSE, O. M. I. (Velaines-lez-Tournai)
JOSEPH PIERRON, M. E. P. (París)
JEAN RADERMAKERS, S. I. (Eegenhoven-Lovaina)

JULES DE VAULX (Nancy)
LÉON ROY, O. S. B. (Fontgombault)
LADISLAS SZABÓ, S. I. (Beirut)
MARCEL DIDIER (Namur)
MARIE-ÉMILE BOISMARD, O. P. (Jerusalén)
MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B. (Hautecombe)
MICHEL JOIN-LAMBERT, P. O. (Montsoult, S. y O.)
MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. (Toulouse)
MAURICE PRAT, S. P. M. (Ouidah, Dahomey)
PAUL AUVRAY, P. O. (Montsoult, S. y O.)
PIERRE BENOIT, O. P. (Jerusalén)
PAUL BEAUCHAMP, S. I. (Chantilly)
PIERRE-ÉMILE BONNARD (Lyón)
PIERRE GRELOT (París)
PAUL LAMARCHE, S. I. (Chantilly)
PIERRE-MARIE GALOPIN, O. S. B. (Tournay, Altos Pirineos)
PIERRE SANDEVOIR (París)
PAUL DE SURGY (Angers)
PAUL TERNANT, P. B. (Jerusalén)
RAYMOND DEVILLE, P. S. S. (Issy, Sena)
RENÉ FEUILLET, P. S. S. (Versalles)
RAYMOND GIRARD, P. S. S. (Lyón)
RENÉ MOTTE, O. M. I. (Solignac, Vienne)
STANISLAS LYONNET, S. I. (Roma)
XAVIER LÉON-DUFOUR, S. I. (Lyón)

ÍNDICE GENERAL

	Pags.
Cuadro de colaboradores	5
Prólogo	9
Siglas y abreviaturas	13
Introducción	15
Cuerpo de artículos	37
Índice de artículos y remisiones	851
Siglas de los colaboradores	870

PRÓLOGO

La edición del *Missel biblique* iba acompañada de un breve *Vocabulaire biblique* redactado ya en 1945 por el padre XAVIER LÉON-DUFOUR. La preparación de este léxico hizo comprender al autor la necesidad de una obra más trabajada que sirviera de guía al clero y a los fieles en la lectura de la Biblia, les proporcionara una mejor inteligencia de la palabra de Dios y les permitiera anunciarla mejor a sus hermanos. En ella se presentarían sobre una base técnica y en forma más asimilable los principales temas teológicos. La empresa era difícil dada esta doble ambición, a la vez científica y pastoral. Sólo en enero de 1958 se la pudo concebir en forma seria con ocasión de una reunión de los exegetas de la región lionesa. Entretanto se habían publicado obras análogas, tanto protestantes como católicas. Sin embargo, pareció que ninguna de ellas respondía exactamente al programa mencionado: un conjunto de síntesis al servicio de la pastoral. Por consiguiente, se puso manos a la obra.

El comité que había asumido esta responsabilidad hizo un llamamiento a los profesores de Sagrada Escritura de lengua francesa. Como consecuencia se repartieron los artículos entre setenta colaboradores. Éstos consintieron en trabajar en una obra que no había de ser una mera colección de monografías, sino verdaderamente una obra común. A lo largo de la redacción hubo continuos cambios de ideas entre ellos y los miembros del comité. Antes de entregarse a la imprenta, los artículos fueron objeto de revisiones que condujeron a diversas modificaciones, a veces a profundas refundiciones. Las firmas dobles que siguen a la tercera parte de ellas son indicio visible de esta estrecha colaboración impuesta por la opción inicial que había fijado el objetivo. La coordinación de todo el trabajo ha estado a cargo del padre Xavier Léon-Dufour, secretario del comité. Asistido sobre todo por el reverendo M. Pierre Grelot, ha efectuado la última revisión y procurado la coherencia final de la obra. En atención al bien común de la obra

entraron los colaboradores por este camino difícil, consintiendo en *someter a discusión* tal o cual resultado de sus investigaciones, en modificar tal o cual perspectiva propia y hasta en renunciar a modos personales de ver. Por ello les estamos profundamente agradecidos. La obra es, por tanto, en realidad fruto de un trabajo en equipo, con todo lo que supone de común inteligencia y de abnegación con el fin de producir una obra de Iglesia.

A la lista de los colaboradores habría que añadir la de aquellos que nos han ayudado con sus consejos, en el orden religioso o pastoral, en el redondeamiento literario de los artículos o en la verificación de las citas, así como en la corrección de pruebas. Sólo evocaremos el recuerdo de dos ya desaparecidos, el padre Víctor Fontoynont, S. I., que fue el primer inspirador de la obra, y el señor canónigo Albert Gelin, P.S.S., que fue uno de los primeros miembros de nuestro comité.

* * *

Esta obra se ha concebido en una perspectiva de teología bíblica. Su título justifica la elección de las palabras tomadas como lemas de los artículos, así como la manera como han sido tratados éstos. Hemos descartado todo lo que pudiera dar a la obra un tenor de enciclopedia. El lector no hallará aquí artículos de tipo arqueológico (nombres de lugares, de personas, etc.) o puramente *histórico (fechas de los libros,* detalles de las instituciones, etc.) ni exposiciones generales sobre la exégesis (cuestiones de método, teorías críticas, etc.). No obstante, se han señalado de paso informes de este género en la medida en que podían contribuir a la inteligencia teológica de la Biblia. Algunos datos indispensables se han añadido también en la segunda parte de la Introducción: se sitúa a cada uno de los libros sagrados en el tiempo y en el movimiento de las ideas.

Una vez despejado así el terreno, se podía dar cierta amplitud a los temas mayores de la revelación. En cuanto ha sido posible se han puesto en conexión con los datos de la historia de las religiones; en cierto número de casos se ha indicado su prolongación litúrgica o doctrinal. Sin embargo, lo esencial consiste en el esbozo de los temas, llevado generalmente conforme al orden histórico. En efecto, el *Vocabulario de teología bíblica* no se cuida tanto de analizar el contenido semántico de las palabras importantes, que usa habitualmente la Sagrada Escritura, como de explorar el contenido doctrinal de temas que con frecuencia se expresan con un vocabulario variado. La base semántica se supone siempre y hasta a veces se indica sobriamente; pero sobre

todo se ha puesto empeño en guiar al lector en el enmarañamiento de las *ideas que emergen de los textos, abriéndole caminos.* Para responder a esta necesidad se han elegido las voces de los títulos: así no se habla del consejo de Dios, sino de su designio, para conformarse con el uso actual; los artículos relativos al reir o al orgullo suponen una confrontación entre los datos bíblicos y la mentalidad de hoy (diversos términos hebreos o griegos convergen en nuestro término actual de orgullo), etc. Adoptar así el punto de vista del lector era exponerse a un riesgo: el de abandonar el terreno de los datos concretos de la Escritura para caer en la conferencia o en la homilía. Esperamos haberlo orillado gracias a una constante preocupación de objetividad y de rigor.

A pesar del esfuerzo de síntesis que representa el libro, sin embargo, como todo Vocabulario, conserva cierto carácter analítico. Para obviar algún tanto este inconveniente se procura en la Introducción precisar lo que constituirá el alma de la obra: una iniciación en el lenguaje de la Biblia con miras a abrir los caminos para una teología bíblica. Además, al final de cada artículo se remite al lector a otros artículos que le ayudarán a completar el tema mayor; estas referencias se han indicado en el texto con numerosos asteriscos que recuerdan constantemente que no hay que fiarse del mero sentido común para determinar el significado y el alcance de los términos. Hemos renunciado a indicar la bibliografía relativa a cada una de las palabras: si se hubiera limitado a las publicaciones de lengua francesa, hubiera sido con frecuencia demasiado pobre y seguramente hubiera quedado pronto anticuada.

Los autores no han tratado de dar las referencias bíblicas en forma exhaustiva. A este objeto existen concordancias que son instrumentos indispensables de trabajo. Pero una objetividad de este tipo, completamente material, hubiese sido ilusoria dentro del plan adoptado. Ya hemos señalado que el libro aspira a ser sintético. Cierto que el exegeta se pone en guardia, con razón, contra las síntesis, ya que conoce la *complejidad así como la parsimonia de los elementos de que dispone*; con frecuencia, al final de su estudio preferiría reservarse el juicio contentándose con presentar sencillamente sus análisis. Pero el lector, por su parte, no puede renunciar completamente a síntesis: pese a las precauciones tomadas, las fabricará por su cuenta agrupando a su manera materiales que debían ser objetivos. A tales síntesis, muy arriesgadas, ¿no se deben preferir las que propone modestamente el especialista? Así pues, no hemos temido arriesgarnos en este sentido a fin de evitar a los que utilicen esta obra la impresión de perderse en

medio de un montón de datos dispersos, o la tentación de reunirlos en construcciones artificiales.

El tiempo dirá si el *Vocabulario de teología bíblica* responde a la vez a las exigencias, a menudo divergentes, del erudito y del creyente. Sus autores desearían que gracias al diálogo que puede sugerir entre el exegeta por un lado y el teólogo y el pastor de almas por otro, fuera eliminando poco a poco sus imperfecciones.

EL COMITÉ

Enero 1958 - Octubre 1961

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sa	Samuel
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sal	Salmos
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

ABREVIATURAS CORRIENTES

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento
LXX	Versión griega del AT por los Setenta
Vulg.	Vulgata: versión latina de la Biblia
heb.	hebreo
gr.	griego
s	y el versículo siguiente
ss	y los dos versículos siguientes
p	y textos paralelos
cf.	véase
p.e.	por ejemplo
*	remite al artículo indicado
→	remite a los artículos indicados

EJEMPLOS DE REFERENCIAS

1Cor 2,7	1.ª a los Cor., cap. 2, vers. 7
1Cor 2,7s	» » » v. 7 y 8
1Cor 2,7ss	» » » v. 7, 8 y 9
1Cor 2,7-10	» » » v. 7 a 10 inclusive
1Cor 2,7...	» » » v. 7 y siguientes

1Cor 2,7-3,4	»	»	»	v. 7 a cap. 3, v. 4 inclusive
1Cor 2,7.15	»	»	»	v. 7 y 15
1Cor 2,7; 4,6	»	»	»	v. 7 y cap. 4, v. 6

Sal 55,23=1Pe 5,7: en el segundo texto se cita el primero.

N.B. El lector hallará en la Introducción, p. 31, la explicación o la designación de ciertos términos o de ciertas obras extrabíblicas: así Enoc, Jubileos, Salmos de Salomón, midrašim, targumes...

TRANSCRIPCIÓN SEL ALFABETO HEBREO

El alfabeto hebreo se transcribe en la forma siguiente: *', b, g, d, h, w, z, ḥ, ṭ, y, k, l, m, n, s, ', p|f, ṣ, q, r, ś, š, t*

INTRODUCCIÓN

I. TEOLOGÍA BÍBLICA Y VOCABULARIO

En los primeros proyectos de esta obra no se había pensado para su título en la palabra teología; sólo se planeaba un vocabulario bíblico, en cuyos artículos se destacara el alcance doctrinal y espiritual de las voces bíblicas. Pero al elaborar estos artículos no tardó en imponerse una evidencia: existe profunda unidad en el lenguaje de la Biblia; a través de la diversidad de épocas, de ambientes, de acontecimientos, se revela una verdadera comunidad de espíritu y de expresión entre todos los autores sagrados. La unidad de la Biblia, dato esencial de la fe, se verifica, por tanto, al nivel concreto del lenguaje; al mismo tiempo aparece claramente que esta unidad es de esencia teológica. Así es como nació el título definitivo: *Vocabulario de teología bíblica.*

I. Teología bíblica.

La Sagrada Escritura es palabra de Dios al hombre; la teología quiere ser palabra del hombre sobre Dios. Cuando la teología limita su estudio al contenido inmediato de los libros inspirados tratando de escuchar su voz, de penetrarse de su lenguaje, en una palabra, de hacerse eco directo de la palabra de Dios, entonces es bíblica en el sentido estricto del término.

Puede ponerse a la escucha en diferentes puntos de la Biblia, recoger las síntesis, más o menos elaboradas, más o menos conscientes, que marcan los principales momentos en el desarrollo de la revelación. La historia ya vista y la historia deuteronomista, la tradición sacerdotal y la tradición sapiencial, los evangelios sinópticos, la doctrina paulina y la de la epístola a los Hebreos, el cuadro apocalíptico de Juan y el cuarto evangelio, son otras tantas teologías que pueden exponerse como tales. Pero se puede también, desde un punto de vista más vasto, considerar la Biblia como un todo; se puede intentar captar la continuidad orgánica y la coherencia inteligible que aseguran la unidad profunda de estas diversas teologías: tal es la teología bíblica.

1. *Principios de unidad.* Sólo la fe establece con certeza la unidad de la Biblia y reconoce sus fronteras. ¿Por qué ciertos dichos de sabiduría popular han entrado en la colección canónica de los proverbios, mientras quedaban excluidos del canon libros de gran valor religioso

emparentados con los más bellos escritos canónicos, como las parábolas de Henoc o los salmos de Salomón? Sólo la fe proporciona aquí el criterio; la fe es la que transforma en un todo orgánico los diversos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; la fe se presupone, incluso por el que no la comparta, en el punto de partida de la teología bíblica.

La unidad de la Biblia no es cosa libresca. Le viene de aquel que se halla en su centro. Los libros del canon judío no son para el cristiano más que el Antiguo Testamento; anuncian y preparan al que vino y los cumplió: Jesucristo. Los del Nuevo Testamento, enteramente dependientes de la aparición de Cristo en la historia, están orientados hacia su retorno al final de los tiempos. El AT es Jesucristo preparado y prefigurado; el NT es Jesucristo que ha venido y que viene. Verdad fundamental, cuya fórmula definitiva la dio Jesús mismo: «Yo no he venido para abolir la ley y los profetas, sino para cumplirlos.» Los Padres de la Iglesia no se cansan de reflexionar sobre este principio fundamental y de buscar en la Biblia misma sus imágenes más expresivas, comparando, por ejemplo, el NT con el vino en que se transformó el agua del AT. Las noticias del Vocabulario ponen empeño en acoplarse a este movimiento profundo del pensamiento cristiano, que pasa de las *figuras a su *cumplimiento cuando aparece la *novedad del evangelio. Las consecuencias de tal principio son múltiples. Una teología bíblica no puede, por ejemplo, aislar la enseñanza del Génesis sobre el *matrimonio de la de Jesús y de Pablo sobre la *virginidad; el prototipo de la humanidad no es el antiguo *Adán, ni precisamente en él son *hermanos los hombres, sino en el nuevo Adán, Jesucristo.

Finalmente, la unidad de la Biblia no es la de un centro que polariza todas las experiencias de los hombres y orienta su historia; es la de una vida presente en todas partes, de un espíritu constantemente activo. La teología bíblica no es sino un eco de la palabra de Dios, tal como fue recibida por un pueblo en los diferentes estadios de su existencia hasta convertirse en la sustancia misma de su pensamiento. Ahora bien, esta *palabra, antes de ser una enseñanza, es un acontecimiento y una llamada: es Dios mismo que vino a hablar a su pueblo, Dios que viene constantemente, Dios que vendrá en su *día a restaurar todas las cosas y a coronar su *designio de salvación en Cristo Jesús. Este acontecimiento, en el que se traba una relación íntima entre Dios y los hombres, los autores bíblicos lo caracterizan por medio de designaciones diversas: *alianza, *elección, *presencia de Dios, etc. Pero esto es secundario; el reconocer tal acontecimiento origina en todos ellos una especie de afinidad mental, una misma

estructura de pensamiento y de fe. Ésta resulta perceptible, por ejemplo, cuando los escritores sagrados reaccionan ante materiales que les proporcionan las culturas y las religiones vecinas; si los asumen purificándolos, lo hacen siempre para ponerlos al servicio de la única revelación, según procedimientos diversos, pero con el mismo espíritu. Ora se trate de las imágenes procedentes del mito babilónico de la *creación, de las tradiciones mesopotámicas del *diluvio, de la simbólica de la *tormenta suministrada por la mitología cananea, de las concepciones persas de la *angelología, o del folklore que introduce en escena a *sátiros y *bestias maléficas: todo esto es filtrado y, en cierto modo, re-creado en función de la fe en el Dios creador, cuyo designio salvífico se desarrolla en nuestra historia. Esta unidad de espíritu que a todo lo largo de la Biblia anima las tradiciones y las concepciones religiosas, hace posible una teología bíblica, es decir, una inteligencia sintética de la única palabra de Dios en todas sus formas.

2. *Luz sobre el universo y sobre Dios.* La unidad de la Biblia es sencilla como Dios y vasta como su creación: sólo Dios puede abarcarla con una sencilla mirada. Nuestra obra, al calificarse de teológica, presupone la unidad de la obra divina y la síntesis de la mirada divina. Al presentar esta síntesis en la forma analítica de un vocabulario no quiere quitar al lector los ánimos para tratar de comprender la unidad de la Biblia, sino únicamente quiere evitar imponerle una sistematización abstracta, necesariamente arbitraria en algún sentido. Esto sentado, se invita al lector a circular de una noticia a otra, a compararlas y a agruparlas, para extraer de estas comparaciones una inteligencia auténtica de la fe.

Por lo demás, esta manera de obrar pertenece a los procedimientos fundamentales de la Biblia. Tomando sucesivamente las perspectivas de los libros de Samuel y de los Paralipómenos, se adquiere un conocimiento más matizado de David en su tiempo y en la memoria de Israel; igualmente, el misterio de Jesús se profundiza cuando se aborda a través de las perspectivas variadas de los cuatro evangelistas. Así el *Vocabulario* ayuda a entender mejor el misterio de la alianza, ya que lo aborda a través de sus diversas expresiones en el tiempo: *pueblo de Dios, *reino, *Iglesia; a través de sus figuras de primera fila: *Abraham, *Moisés, *David, *Elías, *Juan Bautista, *Pedro o *María; a través de sus instituciones: el *arca, el *altar, el *templo, la *ley; a través de sus mantenedores: los *profetas, los *sacerdotes, los *apóstoles; a través de su realización a pesar de sus enemigos: el *mundo, el *Anticristo, *Satán, la *bestia. Asimismo el hombre en *oración aparece en sus diversas actitudes: la *adoración, la *alabanza, el *silencio, la postración de

*rodillas, la *acción de gracias, la *bendición: otras tantas reacciones del hombre frente al Dios que viene.

Hay que ir más lejos y discernir —como es sin duda el quehacer de la teología— la presencia de Dios en todo lugar y en todo tiempo. Porque la personalidad de Yahveh, el Señor de la historia, repercute en toda su obra. Desde luego importa situar en su debido lugar ciertas nociones antropológicas utilizadas por la Biblia que provienen de un ambiente cultural determinado y no tienen sino valor relativo, sujeto a la crítica racional: así la concepción sintética del hombre, no ya compuesto humano divisible en partes, el alma y el cuerpo, sino ser personal que se expresa enteramente en sus diversos aspectos, *espíritu, *alma, *cuerpo, *carne. Estos puntos de vista, que no debemos ignorar, resultan secundarios, en cuanto que atañen al mero estudio del hombre. La Biblia no analiza por sí misma a este microcosmos que era la admiración de los filósofos griegos: «la Biblia, teológica, no mira al hombre sino frente a Dios, cuya imagen es», a través de Cristo, restaurador de esta *imagen.

Así también, a partir de los acontecimientos, de las instituciones y de los personajes de que habla la Biblia, se ve perfilarse una teología de la historia, una inteligencia de los *caminos por los que Dios realiza su obra. Para comprender este aspecto de la doctrina conviene saber que a los ojos de los semitas no es el tiempo un marco vacío que vienen a rellenar los gestos de los hombres; para ellos los siglos están constituidos por *generaciones, palpitantes con la vida del Creador. Pero una vez reconocida esta representación como suministrada por la cultura del medio ambiente bíblico, hay que ver las diferencias y comprender lo que tiene de específico la concepción bíblica del *tiempo. Contrariamente a lo que sucede en las mitologías colindantes, el tiempo no se concibe como la repetición en nuestro mundo, del tiempo primordial de los dioses. Si en el *culto adopta la revelación el ciclo de los tiempos festivos consagrados por el uso, les da un sentido nuevo situándolos entre dos términos únicos: el comienzo y el fin de la historia de los hombres, la *creación y el *día del Señor. Así pues, también esta historia seguirá un ritmo de años, de *semanas, de días, de *horas; pero todos estos elementos de nuestro calendario se sustraen a la esterilidad de la repetición por la *presencia del Señor, por la *memoria de su venida entre nosotros, por la *esperanza de su retorno. En función de tal fin, el combate de las dos ciudades, *Jerusalén y *Babilonia, enfrentamiento del bien y del mal, lucha contra el *enemigo, no es ya una *guerra catastrófica, sino el preludio de una *paz sin fin, actualmente garantizada por la existencia de la Iglesia en la que vive el Espíritu.

A través de sus actos descubre Dios finalmente su propio corazón y revela el hombre al hombre mismo. Si el hombre debe hablar de *ira y de *odio a propósito de Dios que condena el pecado, aprende también a reconocer, aun en los castigos que sufre, el *amor que *educa y quiere dar la vida. Así el hombre trata de modelar su comportamiento conforme al que descubre en Dios. Mansedumbre, humildad, obediencia, paciencia, sencillez, misericordia, pero también fuerza y coraje: todas estas virtudes adquieren su significado auténtico y su consistencia eficaz por la presencia viva de Dios y de su Hijo Jesucristo en el poder del Espíritu Santo. Así también las situaciones humanas adquirirán en teología bíblica la plenitud de su sentido: gozo y sufrimiento, consolación y tristeza, triunfo pacífico y persecución, vida y muerte, todo debe situarse en el designio salvífico que nos revela la palabra de Dios: todo adquiere entonces significado y valor, en la muerte y en la resurrección de Jesucristo Nuestro Señor.

II. Vocabulario.

La estructura mental y religiosa que domina todo el contenido inteligible de la Biblia llega hasta a modelarle una común expresión verbal. Cierto que las palabras varían con el transcurso del tiempo, lo mismo en los libros de la Biblia que en los de los hombres; pero la marca de la inspiración es tal que afecta, aun más allá de las ideas, a las palabras mismas que las expresan. Se ha podido reconocer una *koiné* evangélica, es decir, una lengua común, en que se expresa la nueva revelación; ahora bien, esta *koiné* tiene estrecha dependencia con la lengua de los Setenta, versión griega de la Biblia; ésta, a su vez, traduce y adapta el texto hebraico del AT. ¿No significa tal continuidad que, por lo menos para las concepciones propiamente teológicas, existe un verdadero lenguaje técnico? El hecho por sí solo justificaría la forma de vocabulario dada a nuestros esbozos de teología bíblica. No se trata aquí de pura semántica, sino de lenguaje expresivo, tejido de imágenes y de símbolos. Ciertamente, para muchos de nuestros contemporáneos se plantea la cuestión del valor que este lenguaje siga teniendo para nosotros, que vivimos en otro universo mental. ¿Se debe anunciar en nuestros días el misterio del cielo con las mismas imágenes que utilizó el AT, las del *paraíso y de las esferas celestes superpuestas, las del banquete y de las bodas? ¿Se puede hablar de la ira de Dios? ¿Qué significa la «subida» de Jesús al cielo y el estar sentado «a la diestra de Dios»? La conformidad, bastante fácil de obtener acerca del contenido de la teología bíblica, ¿no se romperá cuando se quiera precisar el modo de expresión de esta teología? ¿No hay que desmitizar el

lenguaje para llegar a la esencia de la revelación? ¿No prolongamos una ilusión nefasta ligando vocabulario y teología? Sin pretender resolver aquí el problema general de la desmitización del lenguaje, quisiéramos indicar solamente, a dos grados de profundidad, en qué sentido el lenguaje es mediador de la verdad.

1. *Imágenes y lenguaje.* El espíritu humano, enfrentándose con la revelación divina, reacciona con dos movimientos inversos. Por una parte, tiende a describir lo más sencillamente posible el acontecimiento revelador; por otra parte, tiende a expresar en fórmulas cada vez más precisas el contenido dogmático de la revelación. Estas dos relaciones, la descripción existencial del acontecimiento y la fórmula esencial de su contenido inteligible, están una y otra condicionadas por el ambiente cultural en que nacen, y están expuestas a deformaciones. Pero el riesgo que se corre es diferente en los dos casos: la descripción del acontecimiento podría reducirse a una mera relación literal, vaciada de todo significado divino y que vaciara a la fe de toda adhesión espiritual; la fórmula doctrinal, despojándose del acontecimiento que le dio origen, degradaría el misterio convirtiéndolo en especulación abstracta. El lenguaje de la revelación supone este doble modo de expresión, la formulación abstracta y la descripción con imágenes. Sin embargo, aun cuando a veces usa fórmulas, por ejemplo, credos cultuales (Dt) o definiciones de la fe (Heb), más generalmente se presenta como una descripción existencial que evoca con una forma figurada el misterio de la alianza, tal como lo vive el pueblo de Dios. El primero de los problemas no está en desmitizar el lenguaje para ajustar su contenido a la medida de los espíritus modernos, sino en hallar las vías de acceso por las que se llegue a una sana inteligencia del mismo.

Al nivel inferior de la expresión se halla la simple metáfora; así, Isaías describe el árbol que palpita bajo el viento... En sí, la metáfora, si bien puede enriquecer el vocabulario de la revelación, no la puede traducir inmediatamente. Aislada de la experiencia original que la ocasionó, transponible a voluntad, con más o menos acierto según el gusto y la imaginación del que la utiliza, la metáfora no es en la expresión de la revelación más que una vestidura intercambiable. Sin embargo, en el lenguaje bíblico ocupa esta vestidura un puesto que difícilmente podemos nosotros imaginarnos. Es que para el semita la metáfora conserva, a través de la imagen original, una fuerza de sugestión siempre viva. ¿Quién de nosotros, al hablar del «talento» de una persona, piensa todavía hoy en la antigua moneda griega, indicada por aquella expresión? Por el contrario, para un semita el *kabōd,* la *gloria, aun adquiriendo, poco a poco, un sentido de esplendor irradiante, conserva todavía un trasfondo de pesantez y de riqueza, que hace que Pablo hable del «peso de gloria» reservado a los elegidos en el cielo.

Al lado de esta permanencia de la imagen, ligada a un fenómeno cultural, existe una vida de esta imagen, vida animada por el espíritu que mantiene su verdadero sentido a través de la diversidad de las expresiones. Este fenómeno es visible en particular en la traducción de los Setenta. Unas veces retiene ésta una palabra griega de sentido netamente diferente para verter en él la plenitud de significado del vocablo hebreo; así expresa el *kabōd* hebraico por el griego *doxa* que, contrariamente a una realidad de peso, significa una opinión, la fama alada. Otras veces evita una palabra de resonancia cultual que acarrearía confusión; así, para traducir *beraka,* la *bendición, escoge, más bien que *euphemia,* la palabra *eulogia,* que si bien no expresa más que la primera el matiz de acción de la *beraka,* tiene la ventaja de ser neutra, disponible. Finalmente, otras veces precisa por medio de la palabra griega el sentido ambiguo del hebreo. La *diatheke* designaba en griego «el acto por el que alguien dispone de sus bienes (testamento) o declara las disposiciones que entiende imponer». Los Setenta, al traducir así el término hebreo *berit,* que significa propiamente pacto, contrato, ponen de relieve «la trascendencia de Dios y la condescendencia que da origen al pueblo de Israel y a su ley». Tal dominio de la lengua muestra así que la palabra importa menos que el espíritu que la utiliza y que con ella se abre su propio camino. Pero este dominio es también una confesión de impotencia: ningún lenguaje humano sabría dar cuenta de la experiencia de Dios; éste se halla necesariamente más allá de las imágenes y de las metáforas. El lenguaje de la Biblia, conservando las imágenes, aun conociendo sus límites, tiene la ventaja de ser un modo de expresión concreto, enraizado en la experiencia humana, y de significar a través de las imágenes mismas materiales, realidades de orden espiritual. Así las primeras imágenes de la *bienaventuranza o de la *retribución evocan siempre una felicidad terrena de la que el hombre participa en cuerpo y alma. Cuando la *experiencia de Israel se hace más espiritual, estas imágenes, en lugar de desaparecer, subsisten, menos como expresiones directas de la experiencia de felicidad que aguarda al hombre que como símbolos de una esperanza más alta, de una espera de Dios, imposible de traducir con palabras propias. En este estadio la imagen y la metáfora vienen a ser los soportes normales de la revelación; sin tener por sí mismas valor revelante, sino en virtud de su historia en la lengua, de las asociaciones mentales que evocan, de las reacciones que suscitan,

se convierten en mediadores de la palabra divina. No es posible descuidarlos sin más.

2. *El símbolo y la experiencia.* A diferencia de la metáfora, indiferentemente transponible en todos los ámbitos de la expresión, el símbolo bíblico se mantiene en relación constante con la revelación que le dio origen. Las noticias del vocabulario tratan de mostrar cómo los elementos del mundo, los acontecimientos vividos por el pueblo, las costumbres mismas, se convierten en el punto de partida del diálogo que se entabla entre Dios y el hombre, porque son eco de la palabra dirigida por Dios al hombre, sea en la creación, sea en la historia.

Así, «la Biblia no conoce dos tipos de cielos, uno material y otro espiritual. Pero en el cielo visible descubre el misterio de Dios y de su obra». Ciertamente, el primer cielo y la primera tierra habrán de desaparecer; pero, en tanto subsisten, el cielo y la impresión que produce al hombre son indispensables para expresar a la vez la trascendencia y la proximidad del Dios de los cielos, o para decir que Jesús fue glorificado al subir a los cielos. En la mitología babilónica el *mar indómito y terrible personificaba a los poderes caóticos del desorden, reducidos a la impotencia por el dios Marduk; en la Biblia no es ya sino una criatura sumisa, pero conserva los rasgos de los poderes adversos que Dios debe vencer para hacer que prospere su designio; en este sentido evoca el poder de la muerte que amenaza al hombre. Lo mismo se puede decir de la mayoría de las realidades cósmicas, la tierra, los astros, la luz, el día, la noche, el agua, el fuego, el viento, la tormenta, la sombra, la piedra, la roca, la montaña, el desierto... acordes siempre inmediatamente con la soberanía de Dios creador, tienen su pleno valor de símbolos en la revelación.

Sin embargo, el verdadero criterio del símbolo bíblico es su relación con los acontecimientos de salvación. Así la *noche es un símbolo común a la mayoría de las religiones, «realidad ambivalente, temerosa como la muerte e indispensable como el tiempo del nacimiento de los mundos». La Biblia conoce este simbolismo, pero no se contenta con él; lo asume en una perspectiva histórica, única que le da su significado propio. La noche pascual es para ella la experiencia central en que Israel comprendió el sentido misterioso de la noche. Entre otros muchos símbolos (como los de la *nube o del *día...), fijémonos aquí en el del *desierto. El pueblo hubo de pasar por las regiones desoladas del Sinaí; pero esto no confirió al desierto un valor en sí mismo, ni consagró una especie de mística de la fuga al desierto. Cierto que la actitud de Cristo y la enseñanza del NT muestran que el cristiano

vive todavía a su manera en el desierto; pero esta representación está ahora ya ligada no con su comportamiento exterior, sino con su vida sacramental. Sin embargo, el símbolo del desierto no queda por eso restringido, siendo todavía indispensable para expresar el auténtico tenor de la vida cristiana.

Los acontecimientos vividos por el pueblo de Dios no son, pues, al utilizarse en el lenguaje de la revelación, simples metáforas que podrían ahora abandonarse después de haber servido de trampolín, sino que siguen conservando su valor de mediación. Así el cristiano, con referencia a la *cautividad en Egipto o al *exilio en Babilonia realiza su situación de pecador rescatado de la *esclavitud; los bautizados son personas salvadas del *diluvio; *circuncidadas espiritualmente, son *judíos según el espíritu; finalmente, están *crucificados al mundo y a sus concupiscencias; se alimentan del verdadero *maná, son verdaderos hijos de Abraham. La historia se ha incorporado en cierto modo en forma de símbolos al lenguaje de la revelación; y por esto el lenguaje simbólico remite a su vez a la historia de la que procede.

Finalmente, los mismos comportamientos humanos tienen lugar en este lenguaje desde el momento que el Hijo de Dios los hizo suyos. Los gestos del agricultor, desde la siembra hasta la recolección, describen la historia del reino de Dios. Los gestos del hombre, su alimentación, su trabajo, su reposo, su sueño, evocan las realidades del mundo de Dios. Los desposorios, la maternidad, el nacimiento, la enfermedad, la muerte son otros tantos puntos de partida que ayudan al espíritu humano a acercarse a los misterios invisibles. El símbolo es el camino privilegiado para expresar el encuentro del hombre con Dios, que viene a él; y una vez que ha conducido al hombre al misterio, se absorbe con él en el silencio.

3. *El Verbo hecho carne.* Ahora bien, el Hijo de Dios vino a morar entre nosotros, confiriendo al lenguaje simbólico de la revelación su justificación última e integral. El Verbo hecho carne es por sí solo la revelación en acto. Realiza la fusión perfecta de la palabra y de la acción: cada una de sus palabras es acto, cada uno de sus gestos nos habla y nos llama. Según el dicho de san Agustín, «puesto que Cristo es en persona el Verbo de Dios, las acciones mismas del Verbo son para nosotros palabra *(etiam factum Verbi, verbum nobis est)*». En él adquieren sentido las más humildes realidades terrestres como los acontecimientos gloriosos de la historia de los padres. Al cumplirlos revela su verdadero significado. Por un camino inverso al que sigue la imaginación del hombre cuando transforma las realidades en metáforas, Jesucristo hace aparecer el valor figurativo de todas las realidades que

le preceden y que lo anuncian. Las realidades de esta tierra aparecen así como símbolos de esa única realidad que es el Verbo hecho carne. Ni el pan ni el agua, ni el camino ni la puerta, ni la vida humana ni la luz son «realidades» permanentes, que tengan vida definitiva; su razón de ser esencial está en hablarnos simbólicamente de Jesucristo.

XLD

II. HISTORIA LITERARIA DE LA BIBLIA

Un vocabulario de teología bíblica no tiene por qué presentar a los lectores los problemas críticos que plantean los libros sagrados. Sin embargo, no debe ignorarlos. Tratando de captar los temas doctrinales de la Escritura en su desarrollo histórico para seguir así paso a paso la pedagogía misma de Dios, no puede contentarse con reunir textos y referencias en un orden puramente lógico. Cada texto inspirado tiene un contexto vivo del que no se lo puede separar impunemente, puesto que el crecimiento de la revelación se verificó al ritmo de la historia. Todo lo que nos capacita para comprender mejor el desarrollo literario de la Biblia nos permite por el mismo caso percibir mejor los caminos de Dios. Porque Dios habló a nuestros padres «repetidas veces y de muchas maneras» antes de hablarnos finalmente por su Hijo (Heb 1, 1s). Importa conocer estas «repetidas veces» y estas «maneras» si queremos apreciar correctamente el contenido de su palabra. Por esto, antes de abordar las noticias analíticas dedicadas a los diferentes temas convendrá recordar en un esbozo sintético el modo como se formó la colección de los libros sagrados.

EL ANTIGUO TESTAMENTO.

No es fácil seguir la historia literaria del AT. En nuestras Biblias actuales los libros están agrupados lógicamente en grandes categorías, sin atender a la fecha de su composición. En gran número de casos la fecha misma es ya un problema a los ojos de los críticos y sólo se pueden proponer hipótesis probables. Dejar de lado estas hipótesis sería una solución perezosa y, por lo demás, imposible de mantener. Pero en medio de las hipótesis hay que saber elegir. Todas las que han sido propuestas por los críticos desde hace cien años no son igualmente compatibles con el estudio teológico de la Biblia. Algunas de ellas suponen una concepción de la evolución religiosa de Israel que deriva de postulados racionalistas y que no impone en modo alguno

el estudio objetivo de los textos. En otros casos hay que distinguir bien entre observaciones críticas perfectamente objetivas y la explotación tendenciosa de las mismas que algunos han tratado de hacer. Al abordar tales cuestiones no está el creyente en situación de inferioridad. Leyendo la Biblia «desde dentro», fundamentalmente en armonía con el espíritu de su testimonio, sabe que el desarrollo de las ideas religiosas en el pueblo de Dios, si bien pudo sufrir la presión de los diversos factores históricos, estuvo regido ante todo por la palabra de Dios, que le sirvió siempre de norma. Esto no impide que los libros sagrados hayan tenido su historia, con frecuencia compleja. En la representación esquemática legada a la Iglesia por el judaísmo antiguo, el Pentateuco entero era considerado como composición literaria de Moisés: los Salmos procedían todos de David; los libros sapienciales, de Salomón; los 66 capítulos de Isaías, todos del profeta del siglo VIII. Ahora sabemos que era esto una simplificación de las cosas que no puede ya satisfacernos. Debemos, sí, reconocer lo que había de justo en estas concepciones tradicionales; en cuanto a lo demás, debemos superarlas. De este modo enriquecemos considerablemente nuestro conocimiento concreto de los textos, pues no sólo restituimos cada uno de ellos a su marco histórico real, sino que además hacemos aparecer en ellos nexos que de otra manera serían indiscernibles.

I. En los orígenes de la literatura sagrada.

La literatura bíblica tiene sus raíces en la tradición oral. Importa notar este hecho, pues esta literatura, en su forma escrita, no pudo tomar cuerpo sino a partir de una época relativamente tardía, después de la instauración de la monarquía davídica. Todas las épocas anteriores —las de los patriarcas, de Moisés, de la implantación de Israel en Canaán, de los Jueces y de la realeza de Saúl— pertenecen a la era de la tradición oral. Esto no quiere decir que no hubiera habido entonces documentos escritos u obras literarias con formas bien definidas. Se conviene, por ejemplo, en reconocer la antigüedad de documentos legislativos como el Código de la alianza (Éx 20,22-23,33) y el Decálogo (Éx 20 y Dt 5), de poemas como el canto de Débora (Jue 5) o el apólogo de Jotán (Jue 9,7-15). Pero en torno a estas piezas antiguas que conservaron los escribas israelitas, la tradición oral era el medio esencial de transmitir a través de las edades los recuerdos, las costumbres, los ritos, la fe de los tiempos antiguos. Durante varios siglos el pueblo de Dios vivió, pues, de este tesoro legado por sus antepasados, que, por lo demás, se enriquecía con cada generación, sin que todavía revis-

tiera su forma literaria definitiva. El testimonio religioso de los patriarcas, de Moisés, de los antiguos enviados de Dios, se conservaba así fielmente en forma viva; pero nos es imposible captarlo tan directamente como el testimonio de Isaías o de Jeremías.

Una vez que David y sobre todo Salomón hubieron dado a los escribas una posición oficial en la administración del reino, llegó la hora en que todos estos materiales de tradición pudieron cristalizar en vastos conjuntos al mismo tiempo que nacía la historiografía. Sus compiladores, notémoslo bien, no se preocupaban únicamente de poner por escrito el legado cultural de los siglos pasados y de registrar los orígenes de la nación israelita. La literatura de Israel nació a la sombra del santuario; desde los comienzos tuvo por objetivo esencial el de alimentar la fe del pueblo de Dios; en cuanto historiografía se aplicó a evocar la historia sagrada. Aun cuando el análisis del Pentateuco es parcialmente hipotético, se discierne la mano de un redactor, o de un grupo de redactores, que se denomina convencionalmente el Yahvista, en una primera colección de tradiciones que debía describir esta historia sagrada desde los orígenes hasta la instalación de Israel en Canaán. Su espíritu y sus preocupaciones se descubren en diversos relatos de Josué y de los Jueces, en una de las versiones del reinado de Saúl que se ha conservado en el primer libro de Samuel (por ejemplo, 1Sa 9,1-10,16), en la historia de David y de su sucesión (2Sa 2 - 1 Re 2). Este *corpus* pudo tomar forma en Jerusalén ya en el siglo x, aun cuando hay todavía que contar con acrecentamientos posibles durante el siglo siguiente. Cuando se utilizan los elementos de este conjunto abigarrado no hay que olvidar que encierra un testimonio doble: el de las edades antiguas, cuyo legado lo recogieron los escribas con la preocupación esencial de transmitirlo fielmente, y el de estos mismos escribas que no pudieron elaborar su síntesis sino introduciendo en ella su propia reflexión teológica. A sus ojos la historia del designio de Dios se desarrollaba por etapas, de las promesas patriarcales y de la alianza sinaítica a la elección decisiva del linaje davídico (2Sa 7) y del templo de Jerusalén (1Re 8); el pueblo de Dios nacido de la confederación de las doce tribus había tomado la forma de una nación centralizada gobernada por el Ungido de Jahveh.

Es notable que en una época sensiblemente posterior el mismo legado fuera explotado con un espíritu un tanto diferente por otros compiladores de tradiciones, los de la colección llamada elohísta, en los cuales se deja sentir el influjo de los primeros profetas, Elías y Eliseo. Fue verosímilmente en los santuarios del norte (¿quizás en Siquem?) donde los escritores sagrados recogieron y fijaron por escrito estos

materiales legados por la antigüedad israelita. Preocupaciones doctrinales bastante semejantes se descubren en las biografías de Elías y de Eliseo, y en una versión de la historia de Saúl que manifiesta poca benevolencia para con la institución regia (1Sa 8; 10,17-25; 12). Posteriormente, es probable que durante el reinado de Ezequías (fines del siglo VIII), tradiciones yahvistas y tradiciones elohístas fueran reunidas en una compilación cuyos materiales están actualmente repartidos en varios libros, del Génesis al primer libro de los Reyes. Esta visión esquemática del proceso que dio origen al primer conjunto de literatura sagrada comporta en el detalle buen número de elementos vagos o inciertos. Por lo menos deja entrever por qué conductos nos llegaron los recuerdos del tiempo en que el pueblo de Dios se formó y se instaló luego en su tierra.

Al margen de las colecciones de tradiciones y los materiales legislativos o poéticos que acarreaban hay que dejar también un lugar a la tradición viva que seguía perpetuándose. Aun sin estar codificado en textos escritos, el derecho consuetudinario y los rituales, nacidos de una tradición mosaica que se había desarrollado con el tiempo, regían la existencia de Israel. Asimismo, el lirismo cultual inaugurado en época antigua (cf. Núm 10,34-36) había acrecentado sus producciones desde el tiempo de David, él también poeta (cf. 2Sa 1,17-27) y hallaba en el templo de Jerusalén un ambiente propicio para su desarrollo literario. Finalmente, en la sabiduría popular de los primeros tiempos se había injertado en la época de Salomón una sabiduría de letrados (cf. 1Re 5,9-14) que aclimataba en Israel la cultura internacional armonizándola con la religión yahvista. Muchos elementos se remontan a esta edad, ya en el Salterio, ya en las colecciones de Proverbios que se pueden considerar como las más antiguas (Prov 10,1-22,16; 25-29). Antes de la época de los profetas escritores, están así magistralmente representadas las diferentes corrientes entre las que se reparte la literatura inspirada. A través de ellas se descubre la actividad de los principales sectores que transmitían la tradición bíblica: los sacerdotes, depositarios de la ley y de la historiografía que constituye su marco; los profetas, portavoces de Dios; los escribas, maestros de sabiduría. Con todo, la revelación no está sino en su primer estadio, pero ha sentado principios doctrinales muy firmes que las edades siguientes no harán sino profundizar.

II. La edad de los profetas.

El movimiento profético es muy antiguo en Israel. Sin embargo, antes del siglo VIII sólo poseemos un pequeño número de oráculos autén-

ticos (2Sa 7,1-17; 1Re 11,17) o piezas afines (Gén 49; Núm 23-24; Dt 33). Los discípulos de Elías y de Eliseo conservaron el recuerdo de su acción, no ya la letra de sus discursos, tanto que no conocemos éstos sino a través de recensiones secundarias. Pero a partir del siglo VIII los discípulos de los profetas y a veces los profetas mismos reúnen en colecciones sus discursos, sus oráculos y ciertos relatos biográficos (particularmente el de su vocación). Las alusiones históricas que encierran estos textos permiten con frecuencia fecharlos con suficiente precisión. Así es posible establecer la historia de esta literatura fuertemente implicada en la acción. Los profetas escritores conocidos por su nombre se escalonan del siglo VIII al V. En el siglo VIII, en Israel, Amós y Oseas; en Judá, Isaías y Miqueas. En el último cuarto del siglo VII, Sofonías, Nahúm (612), Habacuc y sobre todo Jeremías, cuyo ministerio se extiende de 625 hasta después de 587. En el siglo VI, Ezequiel (de 593 a 571), Ageo y Zacarías (entre 520 y 515). En el V, Malaquías (hacia 450), Abdías y probablemente Joel.

Esta árida enumeración no da, sin embargo, una idea suficiente de la complejidad de los libros proféticos. En efecto, las colecciones auténticas de que acabamos de hablar, aumentaron en el transcurso de los tiempos, gracias a la aportación de discípulos, de comentadores, de glosadores inspirados. Incluso la colección de Jeremías, en cuya composición tuvo seguramente gran parte Baruc (cf. Jer 36), incluye piezas más tardías (Jer 50-51); igualmente las de Amós (9,11-15), de Miqueas (7,8-20), y hasta de Ezequiel (Ez 38-39). La segunda parte de Zacarías (Zac 9-14) es una adición anónima contemporánea de Alejandro Magno (hacia el 330). En cuanto al libro de Isaías, se disciernen en él tantas manos y tantos contextos históricos diferentes que en su estado actual es una verdadera suma de doctrina profética. Fuera de las glosas de detalle, se distinguen en él varios conjuntos netamente caracterizados: el Mensaje de consolación a los exiliados (Is 40-55), escrito entre 545 y 538; los oráculos contra Babilonia (13-14), poco más o menos contemporáneos; el pequeño apocalipsis (34-35), que data los primeros retornos a Palestina; los capítulos 56-66, que tienen por marco el último cuarto del siglo VI; el gran apocalipsis (24-27), cuya fecha es diversamente apreciada (entre 485 y el siglo III). Se entiende que la atención aplicada aquí al origen exacto de las piezas recogidas con nombres conocidos, no tiene sólo por objeto zanjar problemas de autenticidad literaria. Respetando plenamente la inspiración de los textos, aspira a apreciar mejor su valor doctrinal en función de los problemas concretos con que debían enfrentarse los profetas anónimos.

Si los profetas son personalmente depositarios de la palabra de

Dios, que tienen encargo de transmitir a sus contemporáneos, no hay, sin embargo, que representárselos como seres aislados. No sólo el pueblo de Dios vive su drama en torno a ellos, sino que las otras corrientes literarias inauguradas en el período precedente se desarrollan sacando partido de la aportación profética. Anteriormente hemos evocado las redacciones antiguas de la ley mosaica, centro del derecho consuetudinario, y las primeras colecciones de tradiciones. En los siglos VIII y VII la revisión de esta legislación, que da por resultado el Código deuteronómico (Dt 12-28), tiene probablemente como punto de partida la tradición jurídica de los santuarios del norte, que se reproduce adaptada a las necesidades de los tiempos; ahora bien, ésta ofrece incontestables afinidades de espíritu con un Oseas y un Jeremías. Además, se convierte en centro de toda una literatura religiosa que desarrolla sus temas: sermones sacerdotales de Dt 1-11; obras de historia sagrada que recubren el período de la conquista al exilio (Josué, Jueces, 1-2Samuel, 1-2Reyes), englobando los materiales tomados de las fuentes antiguas. Con estas obras se llega al final de la monarquía y al período del exilio. Ahora bien, también en esta época el sacerdocio de Jerusalén se preocupa por su cuenta de dar forma literaria a sus costumbres, a sus ritos, a su derecho. El Código de santidad (Lev 17-26), que hace juego con el código deuteronómico y ofrece gran afinidad con Ezequiel, pudo haber sido redactado hacia fines del siglo VII. En torno a él se aglomera luego el grueso de la legislación religiosa recogida en Éx, Lev y Núm, en el marco de una historia sagrada sacerdotal fundada en las tradiciones explotadas ya por los escribas yahvistas y elohístas. Paralelamente a este trabajo, la tradición sapiencial, cultivada por los escribas de la corte, se enriquece con nuevas máximas, en las que se reconoce sin dificultad la doctrina moral de los profetas; también el lirismo cultual acusa huellas de su influjo. Cuando en la época del exilio los judíos deportados recogen todo este legado literario de los siglos pasados a fin de que sobrevivan no sólo la nación, sino también la religión ligada con ella, tienen ya a su disposición toda una Biblia. Y así también el desarrollo ulterior de la literatura inspirada se verificará en contacto con esta Biblia, que dejará en él profundas huellas.

III. La era de los escribas.

La corriente profética, representada hasta el exilio por hombres de acción, se borra poco a poco durante los dos primeros siglos del judaísmo reconstituido. Nos hallamos en la era de los escribas. Sacerdotes o legos, ponen sus talentos al servicio de la palabra de Dios.

La antigua tradición, en forma oral o escrita, sigue constituyendo el medio vivo en que tienen sus raíces sus obras. Pero sus preocupaciones, sus hábitos intelectuales, sus métodos de composición acusan una dependencia notable de sus predecesores. El período persa (520-330) y luego el comienzo del período griego (330-175) no aparecen claros al historiador que trata de reconstituirlos en detalle; pero no por eso son menos fecundos desde el punto de vista literario.

Hay que mencionar en primer lugar el trabajo de los escribas sacerdotales. Reuniendo en un solo *corpus* todos los materiales legislativos y las tradiciones que los acompañan, dan a la *torah* su forma definitiva, que ha conservado nuestro Pentateuco. Se conjetura que esta fijación de la ley debe estar relacionada con la actividad de Esdras (447, 427 ó 397). Asimismo, la colección de los *Prophetae priores,* de Josué a los Reyes, se mantendrá sin variación. Las de los *Prophetae posteriores* (Is, Jer, Ez y las colecciones menores) sólo recibirán adiciones menores, a veces meras glosas de editores. Pero ahora se desarrollan nuevas formas literarias. El relato didáctico, construido esencialmente por razón de las lecciones religiosas que de él se desprenden, se aclimata en Israel, de lo que son testigos los libros de Jonás y de Rut (siglo v), desarrollados a partir de tradiciones inverificables. El Cronista, operando con un espíritu parecido, pero utilizando fuentes históricas más sólidas (sin duda en el siglo III), rehace el relato completo de las antigüedades israelitas hasta Nehemías y Esdras (1-2Par, Neh, Esd): bajo la narración está siempre presente la teología, que impone una determinada presentación de los hechos.

Pero sobre todo la literatura de sabiduría conoce después del exilio un éxito creciente. Orientada hacia la reflexión práctica sobre la vida, amplía poco a poco el campo de sus investigaciones hasta abordar difíciles problemas doctrinales: el de la existencia y el de la retribución. Los libros antiguos le proporcionan en estos puntos bases de solución que son tradicionales; pero a veces se permite criticarlas y superarlas. La colección de los Proverbios, prologada por su editor en un estilo bastante nuevo (Prov 1-11), forma el punto de partida de la corriente (siglo v). Le sigue el libro de Job (siglos v o IV), el Eclesiastés (siglos IV o III), el relato didáctico de Tobías (siglo III), el Eclesiástico (editado hacia el 180). No sorprende observar el influjo de la misma corriente en el Salterio, en el que varias piezas tardías tratan de problemas de sabiduría (Sal 37; 73; 112, por ejemplo) o hacen el elogio de la ley divina, que es para el hombre la fuente de la verdadera sabiduría (Sal 1; 19; 119). Esto lo viven las cofradías de cantores, que dieron a la colección su forma final, en un ambiente

cuyos principales componentes son el culto del templo y la meditación de las Escrituras. Los salmos canónicos, antiguos o nuevos, hacen eco a todas las corrientes de la literatura sagrada, a todas las experiencias históricas de Israel, a todos los aspectos del alma judía, de la que son un espejo perfecto. Así se hallan aquí todos los elementos esenciales de la revelación divina, como punto de partida de la oración inspirada.

IV. Al final del Antiguo Testamento.

Con la crisis de la época macabea alcanza el AT su última etapa. Por última vez se deja oir la profecía, pero en una nueva forma: el apocalipsis. En efecto, éste es el género literario que emplea el autor del libro de Daniel (hacia 165) para comunicar su mensaje de consolación a los judíos perseguidos, no sin añadir a las visiones escatológicas que traducen sus promesas (Dan 2; 7-12) varios relatos didácticos con que apoyar sus lecciones (1; 3-5; 13-14). Por lo demás, el judaísmo de la época gusta de relatos de este género: el de Ester presenta una liberación típica del pueblo de Dios; el de Judit glorifica una resistencia religiosa y guerrera, que pudiera ser eco de la rebelión de los Macabeos. La persecución de Antíoco Epifanes, y luego la guerra santa que la sigue, son además conocidas por fuentes poco posteriores a los acontecimientos, los dos libros de los Macabeos, influidos en diversos aspectos por la historiografía griega. Si se añade a estos libros el de Baruc, que reúne piezas diversas, y la Sabiduría de Salomón, escrita en griego en Alejandría el primer siglo antes de nuestra era, se llega al final de las Escrituras reconocidas como inspiradas por el judaísmo alejandrino y, tras él, por la Iglesia apostólica.

De ahora en adelante se desarrollará al margen de la Biblia la literatura religiosa de los judíos, como testigo del progreso doctrinal que se efectúa todavía en la tradición viva, aunque con frecuencia torcida por el espíritu particular de las sectas a que pertenecen sus autores o compiladores. El grupo artificial de los Apócrifos ofrece afinidades diversas, ya con la corriente esenia (Enoc, los Jubileos, los Testamentos de los XII Patriarcas, la Asunción de Moisés), ya con el fariseísmo (Salmos de Salomón, cuarto libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc). Las producciones propiamente esenias nos son ahora accesibles gracias a los manuscritos de Qumrán (Reglas de la secta, Documento de Damasco, comentarios de la Escritura). El judaísmo alejandrino, aparte su traducción griega de la Biblia (Setenta), posee toda una literatura, dominada por la obra filosófica de Filón. Finalmente, las compilaciones rabínicas, efectuadas a partir del siglo II bajo la égida de los doctores fariseos, recogieron una tradición de origen mucho más antiguo

(Mišna, colección de jurisprudencia cuyos comentarios forman los Talmudes; los Midrašim, o explicaciones de los textos escriturísticos; los Targumes, o interpretaciones arameas de los mismos textos). Si estas obras no nos interesan ya como textos sagrados, representan por lo menos el medio vivo en que floreció el NT.

EL NUEVO TESTAMENTO.

Jesús no escribió nada. A la memoria viva de sus discípulos confió a la vez sus enseñanzas y el recuerdo de los acontecimientos que realizaron nuestra salud. En los orígenes de la literatura canónica del NT no hay que olvidar nunca la existencia de esta tradición oral, no ya entregada a las iniciativas anárquicas de una comunidad anónima, sino estructurada desde el principio por el testimonio de los encargados por Jesús de transmitir su mensaje. Todos los escritos de la época apostólica derivan de aquí en alguna manera. El desarrollo literario del NT se efectuó en un lapso de tiempo mucho más corto que el del AT: quizá dos tercios de siglo. No obstante, se observa aquí una variedad notable, que no responde exactamente a las clasificaciones lógicas de nuestras Biblias.

I. Los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles.

Los más antiguos documentos cristianos que poseemos son epístolas apostólicas. Pero estas epístolas suponen la existencia de una tradición evangélica previa, la misma que finalmente tomó forma por una parte en los tres primeros evangelios y por otra, en el evangelio joánnico. Una tradición atestiguada ya en el siglo II asegura que la primera colección evangélica fue compuesta por Mateo «en lengua hebrea» (prácticamente en arameo). Pero esta obra no la tenemos ya a nuestro alcance. Únicamente podemos conjeturar su presencia en el trasfondo de los tres Sinópticos. Por otra parte, como la comunidad cristiana de Jerusalén no tardó en ser bilingüe (Act 6), en ella debieron transmitirse en doble forma, aramea y griega, los materiales del Evangelio. Los discursos de los Hechos (2,22-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41) nos ofrecen una presentación arcaica de la predicación apostólica que nos documenta en un punto importante: el marco general en que se agrupaban los materiales para presentar la persona de Jesús, autor de nuestra salud.

Este cuadro esquemático domina el desarrollo del evangelio de Marcos. Éste, haciéndose eco de la predicación de Pedro, pudo haber sido redactado entre los años 65 y 70 a base de una documentación mucho más antigua. La obra de Lucas debió de ver la luz en la

década siguiente. Desborda ampliamente los límites de la de Marcos, pues comporta dos libros: por una parte, el evangelio presenta al Señor según los recuerdos de sus testigos; por otra, los Hechos de los Apóstoles muestran cómo se propagó el mensaje de salud desde Jerusalén hasta el mundo pagano y hasta Roma, su capital. Estos dos tomos forman un todo, en el que la intención de enseñanza teológica es todavía más perceptible que en el evangelio de Marcos. El evangelio canónico de Mateo tiene sin duda estrecha relación con el documento primitivo atribuido al mismo autor por la tradición antigua. Pero es por lo menos su refundición ampliada, paralela al trabajo de Lucas en cuanto a la fecha y a la intención didáctica.

La manera como tomaron forma los evangelios invita, pues, a estudiarlos a dos niveles diferentes: el de la redacción final, en la que la presentación de los hechos, la selección y la formulación de las palabras de Jesús están regidas por la perspectiva doctrinal propia de cada autor; el de la tradición apostólica, de la que éste tomó sus materiales, con frecuencia fijados ya literariamente aun antes de que él los recogiera. A este primer nivel está ya presente la reflexión teológica, puesto que el testimonio apostólico no es una descripción desinteresada del pasado. Adaptando su formulación a las necesidades espirituales de la comunidad cristiana y desempeñando una función esencial en la vida de la Iglesia, aspira ante todo a alimentar la fe poniendo de relieve el misterio de la salud revelado en las palabras y en los actos de Jesús, realizado en su vida, su muerte y su resurrección.

II. Las epístolas apostólicas.

La tradición evangélica oral o parcialmente escrita, preexiste, pues, a los otros escritos que nos legó la época apostólica: las epístolas. Éstas no son exposiciones de teología abstracta y sistemática. Son escritos de circunstancia, profundamente implicados en la acción pastoral de los apóstoles y de sus discípulos inmediatos.

Un primer bloque está constituido por las epístolas paulinas, para las cuales los Hechos de los Apóstoles suministran un marco histórico muy precioso. Jalonan el apostolado de san Pablo en tierra pagana. Durante el segundo viaje misionero: las epístolas a los Tesalonicenses (51). Durante el siguiente viaje: la epístola a los Filipenses (hacia 56; según otros, hacia 61-63), la epístola a los Gálatas y las epístolas a los Corintios (57), la epístola a los Romanos (57-58). Durante la prisión romana (61-63): las epístolas a los Colosenses, a Filemón y a los Efesios. Quedan las epístolas pastorales, cuyo marco no lo dan a cono-

cer los Hechos. La última actividad misionera de Pablo se refleja en 1Tim y Tit; pero 2Tim supone una nueva prisión, preparatoria del martirio. Estos tres documentos plantean además un delicado problema literario: suponen por lo menos el empleo de un secretario, que dejó en ellos la impronta de su estilo, aunque dependiendo estrechamente del pensamiento paulino. Diferente es el caso de la epístola a los Hebreos. Si la tradición antigua la incluyó siempre en el corpus paulino, su redactor tiene, no obstante, una personalidad literaria y una originalidad de pensamiento que descuellan claramente sobre las de Pablo y manifiestan sus orígenes alejandrinos. Sin embargo, el documento debe de ser anterior al año 70, pues parece ignorar la ruina de Jerusalén y el fin del culto del templo.

El bloque de las epístolas católicas es mucho más heteróclito. Acerca de la primera epístola de Pedro, el redactor se designa a sí mismo: es Silvano, o Silas, antiguo compañero de Pablo (1Pe 5,12). Su marco es el de la persecución de Nerón, en que Pedro halló la muerte. La epístola de Santiago se relaciona con el «hermano del Señor», que después del 44 presidió los destinos de la comunidad de Jerusalén; su tenor es el de una colección de trozos homiléticos. La epístola de Judas lucha ya contra la influencia de falsos doctores que corrompen la fe cristiana; tiene quizá por marco los años 70-90. La segunda epístola de Pedro utiliza la de Judas, y su redactor está bastante distante de la época apostólica; el testimonio de Pedro no resuena en ella sino en forma mediata, a través de la composición de un discípulo.

III. Los escritos joánnicos.

Finalmente, hay que reunir en un grupo los escritos que se relacionan con la tradición del apóstol Juan. El Apocalipsis parece ser la obra más antigua de este grupo; pero pudo tener diversas ediciones, una después del año 70, otra hacia el 95, durante la persecución de Domiciano. Pertenece a un género inaugurado por el libro de Daniel y representado ocasionalmente en los otros escritos del NT: evangelios (Mc 13 p) y epístolas paulinas (1Tes 5; 2Tes 1; 1Cor 15). Si 1Jn y 3Jn no son más que breves billetes, 1Jn se presenta como una colección homilética, en la que el pensamiento teológico, muy original, reviste una forma de cuño netamente semítico. El mismo estilo vuelve a aparecer en el cuarto evangelio, que sin duda se predicó antes de recogerse en forma de libro. Los testimonios antiguos (siglos II y III) le asignan como fecha las postrimerías del siglo I. No hay, pues, que extrañarse de que en él las palabras de Jesús y los recuerdos de su vida no estén presentados en forma bruta, sino en una elaboración muy

avanzada, en la que la teología del autor se incorpora a los materiales presentados por el mismo. Su larga meditación del mensaje y del misterio de Cristo le ayudó a poner de relieve el significado profundo de los hechos que refiere y la resonancia secreta de las palabras que reproduce. Las diferencias de lenguaje y de estilo que se acusan entre todos los escritos que derivan de la tradición joánnica hacen suponer que su edición proviene de los discípulos de Juan.

Así el NT recoge el testimonio apostólico a fin de que la Iglesia pueda sacar provecho de él en todos los siglos. Los apóstoles, portadores de la revelación que recibieron de Cristo y que comprendieron gracias al Espíritu Santo, la confiaron en un principio a la memoria viva de las comunidades cristianas. Este legado se transmitió fielmente en las iglesias por el canal de la liturgia, de la predicación, de la catequesis, cuya forma y contenido no tardaron en quedar estereotipados. La Iglesia de los siglos siguientes conservó este marco general desarrollando sus datos esenciales. Pero ya, partiendo del mismo, escritos inspirados habían venido a fijar para siempre las líneas maestras del testimonio, dando a la tradición viva una norma de la que no se separaría jamás.

PG

A

Abraham.
Abraham, antepasado del pueblo escogido, ocupa un puesto privilegiado en la historia de la salvación. Su *vocación no constituye sólo la fase inicial del *designio de Dios, sino que fija ya sus orientaciones fundamentales.

I. Vocación de Abraham. En lugar de una mera crónica sobre la existencia de Abraham, presenta el Génesis un relato religioso en el que se hallan ya las notas de las tres corrientes de tradición: la yahvista insiste en las bendiciones y en las *promesas divinas*, la *elohísta en la* fe a toda prueba del patriarca, la tradición sacerdotal en la alianza y en la circuncisión. La figura de Abraham así iluminada aparece como la de un hombre, al que Dios atrajo a sí y luego lo probó, con miras a hacer de él el padre, increíblemente colmado, de un pueblo innumerable.

1. *Abraham, elegido de Dios.* La vida entera de Abraham se desenvuelve bajo el signo de la libre iniciativa de Dios. Dios interviene el primero; escoge a Abraham entre la descendencia de Sem, le «hace salir» de Ur (Gén 11,10-31) y lo conduce por sus *caminos a un país desconocido (Heb 11,8). Esta iniciativa es iniciativa de amor: desde los comienzos manifiesta Dios para con Abraham una generosidad sobre toda medida. Sus promesas delinean un porvenir maravilloso. La expresión que se repite constantemente es: «yo daré»; Dios dará a Abraham una tierra (Gén 12,7; 13,15ss; 15,18; 17,8); lo colmará, lo hará extremadamente fecundo (12,2; 16,10; 22,17). A decir verdad, las circunstancias parecen contrarias a estas perspectivas: Abraham es un nómada, Sara no está ya en edad de tener hijos. Así resalta todavía mejor la gratuidad de las promesas divinas: el porvenir de Abraham depende completamente del poder y de la bondad de Dios. Así Abraham resume en sí mismo al pueblo de Dios, *elegido sin mérito precedente. Todo lo que se le pide es una fe atenta e intrépida, una acogida sin reticencia otorgada al designio de Dios.

2. *Abraham, probado.* Esta fe se debe purificar y fortificar en la prueba. Dios tienta a Abraham pidiéndole que le sacrifique a su hijo Isaac, en el que precisamente estriba la promesa (Gén 22,1s). Abraham «no rehúsa su hijo, el único» (22,12.16) —es sabido que en los cultos cananeos se practicaban sacrificios de niños—; pero Dios preserva a Isaac, asumiendo él mismo el cuidado de «proporcionar el cordero para el holocausto» (22.8.13ss). Así se manifestó la profundidad del «*temor de Dios» en Abraham (22,12). Por otra parte, con la misma ocasión revelaba Dios que su designio no está ordenado a la muerte, sino a la vida. «No se regocija de la pérdida de los vivientes» (Sab 1,13; cf. Dt 12,31; Jer 7,31). La muerte será un día vencida; el «sacrificio de Isaac» aparecerá entonces como una escena profética (Heb 11,19; 2,14-17; cf. Rom 8,32).

3. *Abraham, padre colmado.* La obediencia de Abraham acaba en la confirmación de la promesa (Gén 22,16ss), cuya confirmación ve él

mismo esbozarse: «Yahveh bendijo a Abraham en todo» (Gén 24,1). «Nadie le igualó en gloria» (Eclo 44,19).

No se trata de una bienandanza individual: la vocación de Abraham está en ser *padre. Su *gloria está en su descendencia. Según la tradición sacerdotal, el cambio de nombre (Abram se cambia por Abraham) atestigua esta orientación, pues al nuevo nombre se le da la interpretación de «padre de multitudes» (Gén 17,5). El destino de Abraham ha de tener amplias repercusiones. Como Dios no le oculta lo que piensa hacer, el patriarca asume el empeño de interceder por las ciudades condenadas (18,16-33); su paternidad extenderá todavía su influencia, cuya irradiación será universal: «*Por tu posteridad serán benditas todas las *naciones*» (22,18). La tradición judía, meditando sobre este oráculo, le reconocerá un sentido profundo: «Dios le prometió con juramento bendecir a todas las naciones en su descendencia» (Eclo 44,21; cf. Gén 22,18 LXX).

Así pues, si en Adán se esbozaron los destinos de la humanidad pecadora, en Abraham se esbozaron los de la humanidad salva.

II. Posteridad de Abraham. 1. *Fidelidad de Dios.* Con Abraham, las promesas se refieren, pues, también a su posteridad (Gén 13,15; 17,7s). Dios las repite a Isaac y a Jacob (26,3ss; 28,13s), los cuales las transmiten como herencia (28,4; 48,15s; 50,24). Cuando los descendientes de Abraham se ven oprimidos en Egipto, Dios presta oídos a sus lamentos, porque «se acuerda de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob» (Éx 2,23s; cf. Dt 1,8). «Recordando su palabra sagrada para con Abraham, su siervo, hizo salir a su pueblo en medio de la alegría» (Sal 105,42s). Más tarde alienta a los exiliados llamándolos «raza de Abraham, mi amigo» (Is 41,8).

En períodos de apuro, en que se ve amenazada la existencia de Israel, los profetas restauran su confianza recordando la vocación de Abraham: «Considerad la roca de que habéis sido tallados, la cantera de que habéis sido sacados. Mirad a Abraham, vuestro padre...» (Is 51,1s; cf. Is 29,22; Neh 9,7s). Y para obtener los favores de Dios, la mejor oración consiste en apelar a Abraham: «Acuérdate de Abraham...» (Éx 32, 13; Dt 9,27; 1Re 18,36); «otorga... a Abraham tu gracia» (Miq 7,20).

2. *Filiación carnal.* Pero hay una manera mala de apelar al patriarca. En efecto, no basta con provenir físicamente de él para ser sus verdaderos herederos; hay que enlazar con *él también espiritualmente. Es falsa* la *confianza que no va acompañada de una profunda docilidad a Dios. Ya Ezequiel lo dice a sus contemporáneos (Ez 33,24-29). Juan Bautista, anunciando el juicio de Dios se enfrenta con la misma ilusión: «No os forjéis ilusiones diciendo: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham» (Mt 3,9). El rico avariento de la parábola, por mucho que clama «¡Padre Abraham!», no obtiene nada de su antepasado: por su culpa hay un abismo zanjado entre ambos (Lc 16,24ss). El cuarto evangelio hace la misma afirmación: Jesús, desenmascarando los proyectos homicidas de los judíos, les echa en cara que su calidad de hijos de Abraham no les había impedido convertirse en hijos del diablo (Jn 8,37-44). La filiación carnal no vale nada sin la fidelidad.

3. *Las obras y la fe.* Para que sea auténtica esta fidelidad hay que evitar otra desviación. En el transcurso de las edades ha celebrado la tradición los méritos de Abraham, su *obediencia (Neh 9,8; Eclo 44,20), su heroísmo (1Mac 2,52; Sab 10,5-6); continuando en esta dirección ciertas *corrientes del judaísmo acabaron por* realzar este aspecto: ponían toda su confianza en las *obras humanas, en la perfecta observancia de la ley, con lo cual llegaban a olvidar que lo esencial es apoyarse en Dios.

Esta pretensión orgullosa, combatida ya en la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14), queda completamente destruida por san Pablo. Éste se apoya en Gén 15,6: «Abraham creyó a Dios y le fue reputado por justicia», para demostrar que la *fe, y no las obras, constituye el fundamento de la salvación (Gál 3,6; Rom 4,3). El hombre no tiene por qué gloriarse, pues todo le viene de Dios «a título gratuito» (Rom 3,27; 4,1-4). Ninguna obra antecede al favor de Dios, sino que todas son fruto del mismo. Desde luego, este fruto no debe faltar (Gál 5,6; cf. 1Cor 15,10), como no faltó en la vida de Abraham; Santiago lo hace notar a propósito del mismo texto (Sant 2,20-24; cf. Heb 11,8-19).

4. *La única posteridad.* ¿Cuál es, pues, en definitiva la verdadera posteridad de Abraham? Es Jesucristo, hijo de Abraham (Mt 1,1); más aún: entre los descendientes del patriarca es el único en quien recae con plenitud la *herencia de la promesa: es la descendencia por excelencia (Gál 3,16). Por su vocación estaba Abraham ciertamente orientado hacia el advenimiento de Jesús, y su gozo consistió en percibir, en vislumbrar este *día a través de las bendiciones de su propia existencia (Jn 8,56; cf. Lc 1,54s.73).

Esta concentración de la promesa en un descendiente único, lejos de ser una restricción, es la condición del verdadero universalismo. Todos los que creen en Cristo, circuncisos o incircuncisos, israelitas o gentiles, pueden tener participación en las *bendiciones de Abraham (Gál 3,14). Su *fe hace de ellos la descendencia espiritual del que creyó y vino a ser ya «el padre de todos los creyentes» (Rom 4,11ss). «Todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendientes de Abraham, herederos según la promesa» (Gál 3,28s).

Tal es el coronamiento de la revelación bíblica, llevada a su término por el Espíritu de Dios. Es también la última palabra sobre la «gran recompensa» (Gén 15,1), anunciada al patriarca: su paternidad se extiende a todos los elegidos del cielo. La patria definitiva de los creyentes es «el seno de Abraham» (Lc 16,22), al que la liturgia de difuntos hace votos por que lleguen las almas.

→ Bendición - Elección - Fe - Herencia - Padre - Promesa - Vocación.

RF y AV

Aceite.

1. *El aceite, don de Dios.* El aceite es, con el trigo y el *vino, uno de los alimentos esenciales con que Dios sacia a su pueblo fiel (Dt 11,14) en la tierra rica en olivos (Dt 6,11; 8,8), en que lo ha establecido gratuitamente. El aceite aparece como una *bendición divina (Dt 7,13s; Jer 31,12) cuya privación castiga la infidelidad (Miq 6,15; Hab 3,17), cuya abundancia es signo de salvación (Jl 2,19) y símbolo de felicidad escatológica (Os 2,24). Además, el aceite no es únicamente alimento indispensable, aun en tiempo de carestía (1Re 17,14s; 2Re 4,1-7); es también un ungüento que perfuma el cuerpo (Am 6,6; Est 2,12), fortifica los miembros (Ez 16,9) y suaviza las llagas (Is 1,6; Lc 10,34); finalmente, el aceite de las lámparas es fuente de luz (Éx 27,20s; Mt 25, 3-8).

De este aceite no hay que servirse para rendir culto a los Baales, como si la fecundidad de la tierra viniera de ellos, ni para procurarse la alianza de los imperios paganos, como si la salvación del pueblo de Dios no dependiera únicamente de la fidelidad a la alianza (Os 2,7.10; 12,2).

Para ser fiel a la alianza no basta con reservar a los sacerdotes el mejor aceite (Núm 1,12) ni con añadir aceite a las oblaciones conforme al ritual (Lev 2,1...; Núm 15,34; 28-29), y ni siquiera con derramar a torrentes libaciones de aceite: tales observancias sólo agradan a Dios si se marcha con él por el *camino de la justicia y del amor (Miq 6,7s).

2. *Simbolismo del aceite.* Si el aceite es signo de la bendición divina, el olivo reverdeciente es símbolo del *justo bendecido por Dios (Sal 52,10; 128,3; cf. Eclo 50,10) y de la sabiduría divina que revela en la ley el camino de la justicia y de la felicidad (Eclo 24,14.19-23). En cuanto a los dos olivos cuyo aceite alimenta el candelabro de siete lámparas (Zac 4,11-14), representan a los dos «hijos del aceite», los dos ungidos de Dios, el rey y el sumo sacerdote, que tienen la misión de iluminar al pueblo y de guiarlo por el camino de la salvación.

Aunque accesoriamente se compara al aceite con lo que es, como él, insinuante y difícil de captar (Prov 5,3; Sal 109,18; Prov 27,16), en él se ve sobre todo el ungüento cuyo perfume embelesa y regocija, bello símbolo del amor (Cant 1,3), de la amistad (Prov 27,9) y de la dicha de la unión fraternal (Sal 133,2). El aceite es también símbolo de alegría (*gozo), pues uno y otro dan resplandor al rostro (Sal 104,15). Por eso derramar aceite sobre la cabeza de alguien significa desearle alegría y felicidad y darle una prueba de amistad y de honor (Sal 23,5; 92,11; Lc 7,46; Mt 26,7).

El aceite de la unción de los reyes merece en sumo grado el nombre de «óleo de la alegría» (Sal 45,8); este aceite, signo exterior de la *elección divina, va acompañado de la irrupción del *Espíritu, que toma posesión del elegido (1Sa 10, 1-6; 16,13). Este nexo entre la unción y el Espíritu da lugar al simbolismo fundamental del aceite en los sacramentos cristianos, particularmente en la unción de los *enfermos, mencionada ya en la epístola de Santiago (Sant 1,14; cf. Mc 6,13); los santos óleos comunican al cristiano la gracia multiforme del Espíritu Santo, del Espíritu que hace a *Jesús el ungido por excelencia y el Hijo de Dios (Heb 1,9, que aplica a Cristo el Sal 45,8 para proclamar su divinidad).

→ Espíritu de Dios - Mesías - Unción. CL y MFL

Acción de gracias.

La realidad primera de la historia bíblica es el *don de Dios, gratuito, sobreabundante, sin revocación. El encuentro con Dios no sólo pone al hombre en presencia del absoluto, sino que lo colma y transforma su vida.

La acción de gracias aparece como la respuesta a esta *gracia progresiva y continua que había un día de florecer *in Cristo*. La acción de gracias, a la vez toma de conciencia de los dones de Dios, arranque muy puro del alma penetrada de maravilla por esta generosidad, reconocimiento gozoso ante la grandeza divina, es esencial en la Biblia, porque es una reacción religiosa fundamental de la criatura que descubre, en una trepidación de *gozo y de veneración, algo de *Dios, de su grandeza y de su *gloria. El pecado capital de los paganos consiste, según san Pablo, en «no haber dado a Dios gloria ni acción de gracias» (Rom 1,21). Y, en efecto, entre la masa de himnos creados por la piedad mesopotámica, la acción de gracias es excepcional, al paso que es frecuente en la Biblia, en la que suscita poderosos arranques.

AT. 1. *De una a otra alianza.* La acción de gracias del AT anuncia la del NT en cuanto que es siempre, al mismo tiempo que gratitud, tensión hacia el futuro y hacia una gracia más alta. Por otra parte, a la hora de la nueva alianza, la acción de gracias irrumpe verdaderamente, haciéndose omnipresente en la oración y en la vida de los cristianos, como no lo había sido nunca en los justos de otros tiempos. La acción de gracias de la Biblia es esencialísimamente cristiana.

Sin embargo, no lo es en forma exclusiva, hasta tal punto que, como se ha escrito, en el AT el «israelita alaba sin dar gracias». En realidad, si el AT no conoce todavía la plenitud de la acción de gracias, es porque todavía no ha saboreado la plenitud de la gracia. Si la *alabanza, más espontánea, más exteriorizada, tiene quizás en el AT más lugar que la acción de gracias propiamente dicha, es más consciente, más atenta a los gestos de Dios, a sus intenciones, a su *revelación, es que el Dios muy santo sólo se reveló progresivamente, descubriendo poco a poco la amplitud de su acción y la profundidad de sus dones.

2. *El vocabulario.* Descubrir la acción de gracias en la Biblia es al mismo tiempo encontrar el gozo (Sal 33, 1-3.21), la alabanza y la exaltación (Esd 3,11; Sal 69,31), la glorificación de Dios (Sal 50,23; 86,12). Precisando más, la acción de gracias es *confesión pública de gestos divinos determinados. Alabar a Dios es publicar sus grandezas; darle gracias es proclamar las maravillas que opera y dar testimonio de sus obras. La acción de gracias va de la mano con la *revelación; es como su eco en los corazones. Así comporta con frecuencia la mención de la asamblea de los justos o de los pueblos convocados para oírla (Sal 35,18; 57,10; 109,30), una invitación a unirse a ella (Sal 92,2ss; 105,1s).

En hebr. este matiz de confesión maravillada y agradecida se expresa por *tōdah*, que suele traducirse con una palabra mucho menos expresiva y bastante poco exacta: agradecer. La palabra que parece cristalizar la acción de gracias en el AT y traducir lo más exactamente posible la actitud religiosa apuntada es *«bendición» (hebr. *barak*), que expresa el «intercambio esencial» entre Dios y el hombre. A la bendición de Dios, que da a su criatura la vida y la salvación (Dt 30,19; Sal 28,9), responde la bendición, por la que el hombre, movido por este poder y esta generosidad, da gracias al Creador (Dan 3,90; cf. Sal 68,20.27; Neh 9,5...; 1Par 29,10...).

3. *Historia de la acción de gracias.* Existe un esquema literario clásico de la acción de gracias, visible en particular en los Salmos, y que manifiesta bien el carácter de la acción de gracias, reacción ante un gesto de Dios. La confesión de la gratitud por la *salvación obtenida se desarrolla normalmente en un «relato» en tres partes: descripción del peligro corrido (Sal 116,3), oración angustiada (Sal 116,4), evocación de la magnífica intervención de Dios (Sal 116,6; cf. Sal 30; 40; 124). Este género literario reaparece idéntico en toda la Biblia y obedece a una misma tradición de vocabulario, permanente a través de los salmos, de los cánticos y de los himnos proféticos.

Si la acción de gracias es una, es que responde a la única *obra de Dios. Más o menos confusamente, cada beneficio particular de Yahveh se siente siempre como un momento de una grande historia en curso de realización. La acción de gracias impulsa la historia bíblica y la prolonga en la esperanza escatológica (cf. Éx 15,18; Dt 32,43; Sal 66,8; 96).

No sólo la acción de gracias inspira algunos fragmentos literarios muy antiguos, que recogen ya toda la fe de Israel: el Cántico de Moisés (Éx 15,1-21) o el de Débora (Jue 5), sino que es muy posible que en la base del Hexateuco y de toda la historia de Israel haya una confesión de *fe cultual que proclama en la acción de gracias las altas gestas de Yahveh para con su pueblo. Así desde los orígenes la verdadera fe es confesión en la acción de gracias. Esta tradición se desarrolla constantemente a medida que Israel va adquiriendo más conciencia de la generosidad de Dios, y se expresa en todos los terrenos: en la literatura profética (Is 12; 25; 42,10...; 63, 7...; Jer 20,13) y sacerdotal (1Par 16,8...; 29,10-19; Neh 9,5-37), en las composiciones monumentales de los últimos escritos del AT (Tob 13,1-8; Jdt 16,1-17; Eclo 51,1-12; Dan 3,26-45.51-90).

NT. El NT, por ser la revelación y el don de la gracia perfecta (cf. Jn 1,17), es también en la persona del Señor la revelación de la perfecta acción de gracias tributada al Padre en el Espíritu Santo.

1. *El vocabulario cristiano.* Éste es heredero, a través de los LXX, de la tradición del AT. La acción de gracias es inseparable de la *confesión (gr. *homologeō* Mt 11,25; Lc 2,38; Heb 13,15), de la alabanza (gr. *aineō:* Lc 2,13,20; Rom 15,11), de la glorificación (gr. *doxazō:* Mt 5,16; 9,8) y siempre, en forma privilegiada, de la bendición (gr. *eulogeō:* Lc 1,64.68; 2,28; 1Cor 14,16; Sant 3,9). Pero un término nuevo, prácticamente ignorado por el AT (gr. *eukharisteō, eukharistia)* invade el NT (más de 60 veces), manifestando la originalidad y la importancia de la acción de gracias cristiana, respuesta a la *gracia *(kharis)* dada por Dios en Jesucristo. La acción de gracias cristiana es una *eucaristía, y su expresión acabada es la eucaristía sacramental, la acción de gracias del Señor, dada por éste a su Iglesia.

2. *La acción de gracias del Señor.* El gesto supremo del Señor es una acción de gracias; el *sacrificio que Jesús hace de su vida consagrándola al Padre para santificar a los suyos (Jn 17,19) es nuestra eucaristía. En la cena y en la cruz revela Jesús el móvil de toda su vida, así como el de su muerte: la acción de gracias de su corazón de *Hijo. Se requiere la pasión y la muerte de Jesús para que pueda glorificar plenamente al Padre (Jn 17,1), pero toda su vida es una acción de gracias incesante, que a veces se hace explícita y solemne para inducir a los hombres a creer y a dar gracias a Dios con él (cf. Jn 11,42). El objeto esencial de esta acción de gracias es la obra de Dios, la realización mesiánica, manifestada particularmente por los milagros (cf. Jn 6,11; 11,41ss), el don de su palabra, que Dios ha hecho a los hombres (Mt 11,25ss).

3. *La acción de gracias de los discípulos.* El don de la eucaristía a la Iglesia expresa una verdad esencial: sólo Jesucristo es nuestra acción de gracias, como él solo es nuestra alabanza. Él da el primero gracias al Padre, y los cristianos tras él y en él: *per ipsum et cum ipso et in ipso.* En la acción de gracias cristiana, como en toda oración cristiana, Cristo es el único modelo y el único mediador (cf. Rom 1,8; 7,25; 1Tes 5,18; Ef 5,20; Col 3,17).

Los primeros cristianos, conscientes del don recibido y arrastrados por el ejemplo del maestro, hacen de la acción de gracias la trama misma de su vida renovada. La abundancia de estas manifestaciones tiene algo sorprendente. Son los cánticos de Lc 1 y 2, provocados, como ciertos cánticos del AT, por la meditación lenta y religiosa de los acontecimientos. Son los «reflejos» de acción de gracias de los apóstoles y de las primeras comunidades (Act 28,15; cf. 5,41; 21,20; Rom 7,25; 2Cor 1,11; Ef 5,20; Col 3,17; 1Tes 5,18). Son sobre todo los grandes textos de Pablo, tan evocadores de su acción de gracias «continua» (1Cor 1,14; Flp 1,3; Col 1,3; 1Tes 1,2; 2,13; 2Tes 1,3), que adoptan a veces la forma solemne de la bendición (2Cor 2,3; Ef 1,3). Toda la vida cristiana, toda la vida de la Iglesia, está para Pablo sostenida y envuelta por una combinación constante de súplica y de acción de gracias (1Tes 3,9s; 5,17s; Rom 1,8ss). El objeto de esta acción de gracias, a través de toda clase de acontecimientos y de signos, es siempre el mismo, el que llena la gran acción de gracias de la epístola a los Efesios: el *reino de Dios, el advenimiento del Evangelio, el *misterio de Cristo, fruto de la redención, desplegado en la *Iglesia.

El Apocalipsis amplía esta acción de gracias hasta las dimensiones de la vida eterna. En la *Jerusalén celeste, acabada ya la obra mesiánica, la acción de gracias viene a ser pura alabanza de gloria, contemplación absorta de Dios y de sus maravillas eternas (cf. Ap 4,9ss; 11,16s; 15,3s; 19,1-8).

→ Bendición - Confesar - Culto - Eucaristía - Gozo - Alabanza - Oración. AR y JG

Adán.

I. Adán y los hijos de Adán. 1. *El sentido de las palabras.* Contrariamente a lo que sugieren las traducciones de la Biblia, el término Adán está sumamente extendido y ofrece una amplia gama de significados. Cuando un judío pronunciaba esta palabra, estaba lejos de pensar ante todo en el primer hombre: fuera del relato de la creación, en el que la expresión es ambigua, Adán sólo designa con certeza al primer hombre en cuatro pasajes de la Biblia (Gén 4,1.25; 5,1.3ss; Tob 8,6). Habitualmente, y con razón, se traduce el término por hombre en general (Job 14,1), por las gentes (Is 6,12), por alguien (Ecl 2,12), por «uno», «se» (Zac 13,5), nadie (1Re 8,46; Sal 105,14), el ser humano (Os 11,4; Sal 94,11). El sentido colectivo domina francamente.

Lo mismo se diga de la expresión hijo de Adán, que no se refiere nunca a un descendiente del individuo Adán, sino que es un paralelo de hombre (Job 25,6; Sal 8,5), designa a una persona (Jer 49,18.33; p.e., Ezequiel) o a una colectividad (Prov 8,31; Sal 45,3; 1Re 8,39.42). Utilizada en contraste con Dios, la expresión subraya, como el término «*carne», la condición perecedera y débil de la humanidad: «desde lo alto de los cielos mira Yahveh y ve a todos los hijos de Adán» (Sal 33,13; cf. Gén 11,5; Sal 36,8; Jer 32,19). Los «hijos de Adán» son, pues, los humanos según su condición terrestre. Esto es lo que insinúa la etimología popular de la palabra, que la hace derivar de *adamah* = suelo, tierra: Adán es el terroso, el que fue hecho del polvo de la tierra.

Esta ojeada semántica tiene alcance teológico: no podemos contentarnos con ver en el primer Adán un individuo de tantos. Esto indica el sorprendente paso del singular al plu-

ral en la palabra de Dios creador: «Hagamos a Adán a nuestra imagen... y dominen...» (Gén 1,26). ¿Cuál era, pues, la intención del narrador de los primeros capítulos del Génesis?

2. *Hacia el relato de la creación y del pecado de Adán.* Los tres primeros capítulos del Génesis constituyen como un prólogo al conjunto del Pentateuco. Pero no tienen una sola procedencia; fueron escritos en dos tiempos y por dos redactores sucesivos, el yahvista (Gén 2-3) y el sacerdotal (Gén 1). Por otra parte sorprende bastante comprobar que no dejaron la menor huella en la literatura hasta el siglo II antes de J.C.. Entonces, como causa de la muerte del hombre, el Eclesiástico denuncia a la mujer (Eclo 25,24), y la Sabiduría, al diablo (Sab 2,24). Sin embargo, estos mismos relatos condensan una experiencia secular, lentamente elaborada, algunos de cuyos elementos se pueden descubrir en la tradición profética y sapiencial.

a) *La creencia en la universalidad del* *pecado se afirma en ella cada vez más; es en cierto modo la condición adámica descrita por el salmista: «pecador me concibió mi madre» (Sal 51,7). En otro lugar se describe el pecado del hombre como el de un ser maravilloso, colocado, algo así como un ángel, en el huerto de Dios y caído por una falta de *soberbia (Ez 28,13-19; cf. Gén 2,10-15; 3,22s).

b) *La fe en Dios creador y redentor* no es menos viva. Un Dios alfarero plasma al hombre (Jer 1,5; Is 45,9; cf. Gén 2,7), él mismo lo hace retornar al polvo (Sal 90,3; Gén 3,19). «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, o el hijo del hombre para que te acuerdes de él? Le has hecho poco menor que Dios; le has coronado de gloria y de honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies» (Sal 8,5ss; cf. Gén 1,26ss; 2,19s). Después del pecado Dios no sólo aparece como el Señor magnífico (Ez 28,13s; Gén 10-14), que destrona al soberbio y le hace volver a sus modestos orígenes (Ez 28,16-19; Gén 3,23s), sino que es también el Dios paciente que educa lentamente a su hijo (Os 11, 3s; Ez 16; cf. Gén 2,8-3,21). Asimismo los profetas anunciaron un fin de los tiempos semejantes al antiguo *paraíso (Os 2,20; Is 11,6-9); quedará suprimida la muerte (Is 25,8; Dan 12,2; cf. Gén 3,15), e incluso un misterioso *Hijo del hombre de naturaleza celeste aparecerá vencedor sobre las nubes (Dan 7,13s).

3. *Adán, nuestro antepasado.* En función de las tradiciones que acabamos de esbozar, veamos a grandes rasgos las enseñanzas de los relatos de la *creación. En un primer esfuerzo por pensar la condición humana, el yahvista, convencido de que el antepasado incluye en sí a todos sus descendientes, anuncia a todo hombre cómo el *Hombre que pecó, habiendo sido creado bueno por Dios, un día habrá de ser redimido. El relato sacerdotal (Gén 1) por su parte revela que el hombre es creado a *imagen de Dios; luego, con la ayuda de las genealogías (Gén 5; 10), muestra que todos los hombres forman, más allá de Israel, una unidad: el género humano.

II. El nuevo Adán. 1. *Hacia la teología del nuevo Adán.* El NT repite que todos los hombres descienden de uno solo (Act 17,26), o que los primeros padres son el prototipo de la pareja conyugal (Mt 19,4s p; 1Tim 2,13s) que debe ser restaurada en la humanidad nueva. La novedad de su mensaje reside en la presentación de Jesucristo como el nuevo Adán. Los apócrifos habían atraído la atención hacia la recapitulación

de todos los hombres pecadores en Adán; sobre todo, Jesús mismo se había presentado como el *Hijo del hombre, queriendo mostrar a la vez que era, sí, de la raza humana y que debía cumplir la profecía gloriosa de Daniel. San Lucas hace una primera tentativa de comparación de Jesús con Adán: el que acaba de triunfar de la tentación es «hijo de Adán, hijo de Dios» (Lc 3,38), verdadero Adán, que resistió al tentador. Seguramente se puede también reconocer en un himno paulino (Flp 2,6-11) un contraste intencionado entre Adán, que trató de apoderarse de la condición divina, y Jesús, que no la retuvo ambiciosamente. A estas insinuaciones se pueden añadir referencias explícitas.

2. *El último y verdadero Adán.* En 1Cor 15,45-49 opone Pablo vivamente los dos tipos según los cuales estamos constituidos; el primer hombre, Adán, fue hecho alma viva, terrena, psíquica; «el último Adán es un espíritu que da la vida», pues es celestial, espiritual. Al cuadro de los orígenes corresponde el del fin de los tiempos, pero un abismo separa la segunda creación de la primera, lo espiritual de lo carnal, lo celestial de lo terrenal.

En Rom 5,12-21, dice Pablo explícitamente que Adán era «la *figura del que debía venir». Apoyándose en la convicción de que el acto del primer Adán tuvo un efecto universal, la *muerte (cf. 1Cor 15,21s), afirma asimismo la acción redentora de Cristo, segundo Adán. Pero marca netamente las diferencias: en Adán, la desobediencia, la condenación y la muerte; en Jesucristo, la obediencia, la justificación y la vida. Además, por Adán entró el *pecado en el mundo; por Cristo, sobreabundó la *gracia, cuya fuente es él mismo.

Finalmente, la unión fecunda de Adán y de Eva anunciaba la unión de Cristo y de la Iglesia; ésta, a su vez, viene a ser el misterio en que se funda el *matrimonio cristiano (Ef 5,25-33; cf. 1Cor 6,16).

3. *El cristiano y el doble Adán.* El cristiano, hijo de Adán por su nacimiento y renacido en Cristo por su fe, conserva una relación doble con el primero y el último Adán. El relato de los orígenes, lejos de invitar al hombre a disculparse con el primer pecador, enseña a cada uno que Adán es él mismo, con su fragilidad, su pecado y su deber de despojarse del hombre viejo, según la expresión de san Pablo (Ef 4,22s; Col 3,9s). Y esto para «revestirse de Jesucristo, el hombre nuevo»; así su destino entero se inserta en el drama del doble Adán. O más bien halla en Cristo al *hombre por excelencia: según el comentario que del Sal 8,5ss hace Heb 2,5-9, el que provisionalmente fue colocado por debajo de los ángeles para merecer la salvación de todos los hombres, recibió la gloria prometida al verdadero Adán.

→ Cuerpo de Cristo - Creación - Hombre. MJL y XLD

Adoración.

Ezequiel ante la *gloria de Yahveh (Ez 1,28), Saulo ante la aparición de Cristo resucitado (Act 9,4) se ven derribados por tierra, como aniquilados. La *santidad y la grandeza de *Dios tienen algo abrumador para la criatura, a la que vuelven a sumergir en su nada.

Si bien es excepcional que el hombre se encuentre así con Dios en una experiencia directa, es normal que en el universo y a lo largo de su existencia reconozca la *presencia y la acción de Dios, de su gloria y de su santidad. La adoración es la expresión a la vez espontánea y consciente, impuesta y voluntaria, de la reacción compleja del hombre im-

presionado por la proximidad de Dios: conciencia aguda de su insignificancia y de su *pecado, confusión silenciosa (Job 42,1-6), veneración trepidante (Sal 5,8) y agradecida (Gén 24,48), homenaje jubiloso (Sal 95,1-6) de todo su ser.

Esta reacción de fe, puesto que efectivamente invade todo el ser, se traduce en gestos exteriores, y apenas si hay adoración verdadera en que el *cuerpo no traduzca de alguna manera la soberanía del *Señor sobre su *creación y el homenaje de la criatura conmovida y consintiente. Pero la criatura pecadora tiende siempre a escapar al influjo divino y a reducir su adhesión a las solas formas exteriores; así la única adoración que agrada a Dios es la que viene del corazón.

I. Los gestos de adoración. Se reducen a dos, la postración y el ósculo. Una y otro adoptan en el *culto su forma consagrada, pero convergen siempre con el movimiento espontáneo de la criatura delante de Dios, dividida entre el *temor pánico y la fascinación maravillada.

1. *La postración,* antes de ser un gesto espontáneo es una actitud impuesta a la fuerza por un adversario más poderoso, la de Sisara, que cae herido de muerte por Yael (Jue 5,27), la que Babilonia impone a los israelitas cautivos (Is 51,23). El débil, para evitar verse constreñido a la postración por la violencia, prefiere con frecuencia ir por sí mismo a inclinarse delante del más fuerte e implorar su gracia (1Re 1,13). Los bajorrelieves asirios suelen mostrar a los vasallos del rey arrodillados, con la cabeza prosternada hasta el suelo. Al *Señor Yahveh, «que está elevado por encima de todo» (1Par 29,11), corresponde la adoración de todos los pueblos (Sal 99,1-5) y de toda la tierra (96,9).

2. *El ósculo* añade al respeto la necesidad de contacto y de adhesión, el matiz de *amor (Éx 18,7; 1Sa 10,1...). Los paganos besaban sus *ídolos (1Re 19,18), pero el beso del adorante, que no pudiendo alcanzar a su dios, se llevaba la mano delante de la boca *(ad os = adorare,* cf. Job 31,26ss), tiene sin duda por objeto expresar a la vez su deseo de tocar a Dios y la distancia que le separa de él. El gesto clásico de la *adorante* de las catacumbas, perpetuado en la liturgia cristiana, con los brazos extendidos y expresando con las manos, según su posición, la ofrenda, la súplica o la salutación, no comporta ya ósculo, pero todavía alcanza su sentido profundo.

3. *Todos los gestos del culto,* no sólo la postración ritual delante de Yahveh (Dt 26,10; Sal 22,28ss) y delante del *arca (Sal 99,5), sino el conjunto de los actos realizados delante del *altar (2Re 18,22) o en la *«casa de Yahveh» (2Sa 12,20), entre otros los sacrificios (Gén 22,5; 2Re 17,36), es decir, todos los gestos del servicio de Dios, pueden englobarse en la fórmula «adorar a Yahveh» (1Sa 1,3; 2Sa 15,32). Es que la adoración ha venido a ser la expresión más apropiada, pero también la más variada, del homenaje al Dios, ante el que se prosternan los ángeles (Neh 9,6) y los falsos dioses no son ya absolutamente nada (Sof 2,11).

II. Adorarás al Señor tu Dios.

1. *Sólo Yahveh tiene derecho a la adoración.* Si bien el AT conoce la postración delante de los hombres, exenta de equívocos (Gén 23,7.12; 2Sa 24,20; 2Re 2,15; 4,37) y con frecuencia provocada por la sensación más o menos clara de la majestad divina (1Sa 28,14.20; Gén 18,2; 19,1; Núm 22,31; Jos 5,14), prohíbe rigurosamente todo gesto de adoración susceptible de prestar un valor cualquiera a un posible rival de Yahveh: *ídolos, *astros (Dt

4,19), dioses extranjeros (Éx 34,14; Núm 25,2). No cabe duda de que la proscripción sistemática de todos los resabios idolátricos arraigó en Israel el sentido profundo de la adoración auténtica y dio su puro valor religioso a la altiva repulsa de Mardoqueo (Est 3,2.5) y a la de los tres niños judíos ante la estatua de Nabucodonosor (Dan 3,18).

2. *Jesucristo es Señor.* La adoración reservada al Dios único es proclamada desde el primer día, con «escándalo para los judíos, como debida a *Jesús crucificado, confesado *Cristo y *Señor» (Act 2,36). «A su *nombre dobla la *rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los infiernos» (Flp 2,9ss; Ap 15,4). Este *culto tiene por objeto a Cristo resucitado y exaltado (Mt 28,9.17; Lc 24,52), pero la *fe reconoce ya al *Hijo de Dios y lo adora (Mt 14, 33; Jn 9,38) en el hombre aun destinado a la muerte, e incluso en el recién nacido (Mt 2,2.11; cf. Is 49,7).

La adoración del Señor Jesús no obsta en absoluto a la intransigencia de los cristianos, solícitos en rehusar a los ángeles (Ap 19,10; 22,9) y a los apóstoles (Act 10,25s; 14,11-18) los gestos aun exteriores de adoración. Pero al *confesar su adoración tributada a un *mesías, a un Dios hecho hombre y *salvador, se ven inducidos a desafiar abiertamente al culto de los césares, figurados por la *bestia del Apocalipsis (Ap 13,4-15; 14,9ss) y a afrontar el poder imperial.

3. *Adorar en espíritu y en verdad.* La novedad de la adoración cristiana no está solamente en la figura nueva que contempla: el Dios en tres personas; este Dios, «que es *Espíritu», transforma la adoración y la lleva a su perfección: ahora ya el hombre adora «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24). No ya con un movimiento puramente interior, sin gestos y sin formas, sino con una consagración del ser entero, espíritu, alma y cuerpo (1Tes 5,23). Así los verdaderos adoradores, totalmente santificados, no tienen ya necesidad de Jerusalén o del Garizim (Jn 4,20-23). de una religión nacional. Todo es suyo, porque ellos son de Cristo, y Cristo es de Dios (1Cor 3,22ss).

En efecto, la adoración en espíritu tiene lugar en el único *templo agradable al Padre, el *cuerpo de Cristo resucitado (Jn 2,19-22). Los que han nacido del Espíritu (Jn 3,8) asocian en él su adoración a la única en la que el *Padre halla su complacencia (Mt 3,17): repiten el grito del *Hijo muy amado: «*Abba,* Padre» (Gál 4,4-9).

→ Confesar - Temer - Creación - Culto - Dios - Rodilla - Ídolos - Señor. JdV y JG

Agua.

El agua es, en primer lugar, fuente y poder de vida: sin ella no es la tierra más que un desierto *árido, país del hambre y de la sed, en el que hombres y animales están destinados a la muerte. Sin embargo, hay también aguas de *muerte: la inundación devastadora que trastorna la tierra y absorbe a los vivientes. Finalmente, el culto, trasponiendo un uso de la vida doméstica, se sirve de las abluciones de agua para *purificar a las personas y a las cosas de las manchas contraídas a lo largo de los contactos cotidianos. Así el agua, alternativamente vivificadora o temible, pero siempre purificadora, está íntimamente unida con la vida humana y con la historia del pueblo de la Alianza.

I. La criatura de Dios. Dios, señor del universo, dispensa el agua a su arbitrio y tiene así en su poder los destinos del hombre. Los israelitas, conservando la representación de la

antigua cosmogonía babilónica, reparten las aguas en dos masas distintas. Las «aguas de arriba» son retenidas por el firmamento, concebido como una superficie sólida (Gén 1,7; Sal 148,4; Dan 3,60; cf. Ap 4,6). Ciertas compuertas dejan al abrirse que esas aguas caigan a la tierra en forma de lluvia (Gén 7,11; 8,2; Is 24,18; Mal 3,10) o de rocío que por la noche se deposita sobre la hierba (Job 29,19; Cant 5,2; Éx 16,13). En cuanto a los manantiales y a los ríos, no provienen de la lluvia, sino de una inmensa reserva de agua, sobre la que reposa la tierra: son las «aguas de abajo», el abismo (Gén 7,11; Dt 8,7; 33,13; Ez 31,4).

Dios, que instituyó este orden, es el dueño de las aguas. Las retiene o las deja en libertad a su arbitrio, tanto a las de arriba como a las de abajo, provocando así la sequía o la inundación (Job 12,15). «Derrama la lluvia sobre la tierra» (Job 5,10; Sal 104,10-16), lluvia que viene de Dios y no de los hombres (Miq 5,6; cf. Job 38,22-28). Dios le ha «impuesto leyes» (Job 28,26). Cuida de que caiga regularmente, «a su tiempo» (Lev 26,4; Dt 28,12): si viniera demasiado tarde (en enero), se pondrían en peligro las siembras, como también las cosechas si cesara demasiado temprano, «a tres meses de la siega» (Am 4,7). Por el contrario, las lluvias de otoño y de primavera (Dt 11,14; Jer 5,24) cuando Dios se digna otorgarlas a los hombres aseguran la prosperidad del país (Is 30,23ss).

Dios dispone igualmente del abismo según su voluntad (Sal 135,6; Prov 3,19s). Si lo deseca, se agotan las fuentes y los ríos (Am 7,4; Is 44,27; Ez 31,15), provocando la desolación. Si abre las «compuertas» del abismo, corren los ríos y hacen prosperar la vegetación en sus riberas (Núm 24,6; Sal 1,3; Ez 19,10), sobre todo cuando han sido raras las lluvias (Ez 17,8). En las regiones desérticas las fuentes y los pozos son los únicos puntos de agua que permiten abrevar a las bestias y a las personas (Gén 16,14; Éx 15,23.27); representan un capital de vida que las gentes se disputan encarnizadamente (Gén 21,25; 26,20s; Jos 15,19).

El salmo 104 resume a maravilla el dominio de Dios sobre las aguas: él fue quien creó las aguas de arriba (Sal 104,3) como las del abismo (v. 6); él es quien regula el suministro de sus corrientes (v. 7s), quien las retiene para que no aneguen el país (v. 9), quien hace manar las fuentes (v. 10) y descender la lluvia (v. 13), gracias a lo cual se derrama la prosperidad sobre la tierra aportando gozo al corazón del hombre (v. 11-18).

II. LAS AGUAS EN LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS. 1. *Aguas y *retribución temporal.* Si Dios otorga o niega las aguas según su voluntad, no obra, sin embargo, en forma arbitraria, sino conforme al comportamiento de su pueblo. Según que el pueblo se mantenga o no fiel a la alianza, le otorga o le rehúsa Dios las aguas. Si los israelitas viven según la ley divina, *obedeciendo a la voz de Dios, abre Dios los cielos para dar la lluvia a su tiempo (Lev 26,3ss.10; Dt 28,1.12). El agua es, pues, efecto y signo de la *bendición de Dios para con los que le sirven fielmente (Gén 27,28; Sal 133,3). Por el contrario, si Israel es infiel, lo *castiga Dios haciéndole «un cielo de hierro y una tierra de bronce» (Lev 26,19; Dt 28,23), a fin de que comprenda y se *convierta (Am 4,7). La sequía es, pues, efecto de la *maldición divina para con los *impíos (Is 5,13; 19,5ss; Ez 4,16s; 31,15), como la que devastó el país bajo Ajab por haber Israel «abandonado a Dios para seguir a los Baales» (1Re 18,18).

2. *Las aguas aterradoras.* El agua no es sólo un poder de vida. Las aguas del *mar evocan la inquietud demoníaca con su agitación perpetua, y con su amargura, la desolación del šeol. La crecida súbita de los cauces del desierto, que en el momento de la *tormenta arrastran la tierra y a los vivientes (Job 12,15; 40,23), simboliza la desgracia que se apresta a lanzarse sobre el hombre de improviso (Sal 124), las intrigas que urden contra el justo sus *enemigos (Sal 18,5s.17; 42,8; 71,20; 144,7), que con sus maquinaciones se esfuerzan por arrastrarlo hasta el fondo mismo del abismo (Sal 35,25; 69,2s). Ahora bien, si Dios sabe proteger al justo contra estas aguas devastadoras (Sal 32,6; cf. Cant 8,6s), puede igualmente hacer que las olas se rompan sobre los impíos en justo *castigo de una conducta contraria al amor del prójimo (Job 22,11). En los profetas el desbordamiento devastador de los grandes ríos simboliza el *poder de los imperios que van a anegar y destruir los pequeños pueblos; poder de Asiria, comparado con el Eufrates (Is 8,7) o de Egipto, comparado con su Nilo (Jer 46,7s). Dios va a enviar estos ríos para castigar tanto a su pueblo culpable de falta de confianza en él (Is 8,6ss) como a los enemigos tradicionales de Israel (Jer 47,1s).

Sin embargo, este azote brutal no es ciego en las manos del Creador: el *diluvio, que devora a un mundo impío (2Pe 2,5), deja subsistir al justo (Sab 10,4). Asimismo las aguas del mar Rojo distinguen entre el pueblo de Dios y el de los ídolos (Sab 10,18s). Las aguas aterradoras anticipan, pues, el *juicio definitivo por el fuego (2Pe 3,5ss; cf. Sal 29,10; Lc 3,16s) y dejan a su paso una tierra nueva (Gén 8,11).

3. *Las aguas purificadoras.* El tema de las aguas de la ira converge con otro aspecto del agua bienhechora: ésta no es sólo poder de vida, sino que es también lo que lava y hace desaparecer las impurezas (cf. Ez 16,4-9; 23,40). Uno de los ritos elementales de la *hospitalidad era el de lavar los pies al huésped para limpiarlo del polvo del camino (Gén 18,4; 19,2; cf. Lc 7,44; 1Tim 5,10); y Jesús, la víspera de su muerte, quiso desempeñar personalmente esta tarea de servidor como signo ejemplar de humildad y de caridad cristiana (Jn 13,2-15).

El agua, instrumento de limpieza física, es con frecuencia símbolo de pureza moral. Se usa lavarse las manos para significar que son inocentes y que no han perpetrado el mal (Sal 26,6; cf. Mt 27,24). El pecador que abandona sus pecados y se convierte es como un hombre manchado que se lava (Is 1,16); asimismo Dios «lava» al pecador, al que *perdona sus faltas (Sal 51,4). Por el diluvio «purificó» Dios la tierra exterminando a los impíos (cf. 1Pe 3,20s).

El ritual judío prescribía numerosas *purificaciones por el agua: el sumo sacerdote debía lavarse para prepararse a su investidura (Éx 29,4; 40,12) o al gran día de la *expiación (Lev 16,4.24); había prescritas abluciones por el agua si se había tocado un cadáver (Lev 11,40; 17, 15s), para purificarse de la *lepra (Lev 14,8s) o de toda impureza sexual (Lev 15). Estas diferentes purificaciones del cuerpo debían significar la purificación interior del *corazón, necesaria a quien quisiera acercarse al Dios tres veces *santo. Pero eran impotentes para procurar eficazmente la pureza del alma. En la nueva alianza, Cristo instituirá un nuevo modo de purificación; en las bodas de Caná lo anuncia en forma simbólica cambiando el agua destinada a las purificaciones rituales (Jn 2,6) en *vino, el cual simboliza ya

el Espíritu, ya la palabra purificadora (Jn 15,3; cf. 13,10).

III. Las aguas escatológicas. 1. Finalmente, el tema del agua ocupa gran lugar en las *perspectivas de restauración* del pueblo de Dios. Después de la reunión de todos los *dispersos, derramará Dios con abundancia las aguas purificadoras, que lavarán el corazón del hombre para permitirle cumplir fielmente toda la ley de Yahveh (Ez 36,24-27). Ya no habrá, pues, maldición ni sequía; Dios «dará la lluvia a su tiempo» (Ez 34,26), prenda de prosperidad (Ez 36,29s). Los sembrados germinarán asegurando el pan en abundancia; los pastos serán pingües (Is 30, 23s). El pueblo de Dios será conducido a aguas manantiales, *hambre y sed desaparecerán para siempre (Jer 31,9; Is 49,10).

Al final del exilio en Babilonia el recuerdo del Éxodo se mezcla con frecuencia en estas perspectivas de restauración. El retorno será, en efecto, un nuevo *Éxodo con prodigios todavía más espléndidos. En otro tiempo Dios, por mano de Moisés, había hecho brotar agua de la roca para apagar la sed de su pueblo (Éx 17,1-7; Núm 20,1-13; Sal 78, 16.20; 114,8; Is 48,21). En adelante va Dios a renovar el prodigio (Is 43, 20) y con tal magnificencia que el *desierto se cambie en un vergel abundoso (Is 41,17-20) y el país de la sed en fuentes (Is 35,6s).

*Jerusalén, término de esta peregrinación, poseerá una fuente inagotable. Un río brotará del *templo para correr hacia el mar Muerto; derramará vida y salud a todo lo largo de su curso, y los *árboles crecerán en sus riberas, dotados de una fecundidad maravillosa: será el retorno de la dicha *paradisíaca (Ez 47,1-12; cf. Gén 2,10-14). El pueblo de Dios hallará en estas aguas la pureza (Zac 13,1), la vida (Jl 4,18; Zac 14,8), la santidad (Sal 46,5).

En estas perspectivas escatológicas reviste el agua de ordinario un valor simbólico. En efecto, Israel no detiene su mirada en las realidades materiales, y la dicha que entrevé no es sólo prosperidad carnal. El agua que Ezequiel ve salir del templo simboliza el poder vivificador de Dios, que se derramará en los tiempos mesiánicos y permitirá a los hombres producir fruto con plenitud (Ez 47, 12; Jer 17,8; Sal 1,3; Ez 19,10s). En Is 44,3ss, el agua es símbolo del *Espíritu de Dios, capaz de transformar un desierto en vergel floreciente, y al pueblo infiel en verdadero «Israel». En otros lugares se compara la *palabra de Dios con la lluvia que viene a fecundar la tierra (Is 55,10s; cf. Am 8,11s), y la doctrina que dispensa la *sabiduría es un agua vivificadora (Is 55,1; Eclo 15, 3; 24,25-31). En una palabra, Dios es fuente de vida para el hombre y le da la fuerza de desarrollarse en el amor y en la fidelidad (Jer 2,13; 17,8). Lejos de Dios, el hombre no es sino una tierra árida condenada a la muerte (Sal 143,6); suspira, pues, por Dios, como el ciervo suspira por el agua viva (Sal 42,2s). Pero si Dios está con él, entonces viene a ser como un huerto que posee la fuente misma que le hace vivir (Is 58,11).

IV. El Nuevo Testamento. 1. *Las aguas vivificadoras.* Cristo vino a traer a los hombres las aguas vivificadoras prometidas por los profetas. Es la *roca que, golpeada (cf. Jn 19, 34), deja correr de su flanco las aguas capaces de apagar la sed del pueblo que camina hacia la verdadera tierra prometida (1Cor 10,4; Jn 7,38; cf. Éx 17,1-7). Es asimismo el *templo (cf. Jn 2,19ss) del que parte el río que va a irrigar y vivificar a la nueva *Jerusalén (Jn 7,37s; Ap 22, 1.17; Ez 47,1-12), nuevo *paraíso.

Estas aguas no son otras que el *Espíritu Santo, poder vivificador del Dios creador (Jn 7,39). En Jn 4,10-14 el agua, sin embargo, parece más bien simbolizar la doctrina vivificadora aportada por Cristo Sabiduría (cf. 4,25). De todos modos, en el momento de la consumación de todas las cosas, el agua viva será el símbolo de la felicidad sin fin de los elegidos, conducidos a los pingües pastos por el *cordero (Ap 7,17; 21,6; cf. Is 25,8; 49,10).

2. *Las aguas bautismales.* El simbolismo del agua halla su pleno significado en el *bautismo cristiano. En los orígenes se empleó el agua en el bautismo por su valor purificador. Juan bautiza en el agua «para la remisión de los pecados» (Mt 3, 11 p), utilizando a este objeto el agua del Jordán que en otro tiempo había purificado a Naamán de la lepra (2Re 5,10-14). El bautismo, sin embargo, efectúa la purificación, no del cuerpo, sino del alma, de la «conciencia» (1Pe 3,21). Es un baño que nos lava de nuestros pecados (1Cor 6,11; Ef 5,26; Heb 10,22; Act 22,16), aplicándonos la virtud redentora de la *sangre de Cristo (Heb 9,13s; Ap 7,14; 22,14).

A este simbolismo fundamental del agua bautismal añade Pablo otro: inmersión y emersión del neófito simbolizan su sepultura con Cristo y su resurrección espiritual (Rom 6, 3-11). Quizá vea Pablo aquí en el agua bautismal una representación del *mar, morada de los poderes maléficos y símbolo de muerte, vencida por Cristo como en otro tiempo el mar Rojo por Yahveh (1Cor 10ss; cf. Is 51,10). Finalmente, el bautismo, al comunicarnos el Espíritu de Dios, es también principio de *vida nueva. Es posible que Cristo quisiera hacer alusión a esto efectuando diferentes curaciones por medio del agua (Jn 9,6s; cf. 5,1-8). Entonces el bautismo se concibe como un «baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo» (Tit 3,5; cf. Jn 3,5).

→ Bautismo - Diluvio - Espíritu - Mar - Muerte - Puro - Vida.

MEB

Alabanza.

En la *oración se acostumbra distinguir la alabanza, la petición y la *acción de gracias. En realidad, en la Biblia se hallan con frecuencia la alabanza y la acción de gracias en un mismo movimiento del alma, y en el plan literario, en los mismos textos. En efecto, *Dios se revela digno de alabanza por todos sus beneficios para con el hombre. Entonces la alabanza resulta con toda naturalidad agradecimiento y *bendición; los paralelos son numerosos (Sal 35,18; 69,31; 109,30; Esd 3,11). La alabanza y la acción de gracias suscitan las mismas manifestaciones exteriores de *gozo, sobre todo en el *culto; una y otra dan *gloria a Dios (Is 42,12; Sal 22,24; 50,23; 1Par 16,4; Lc 17,15-18; Act 11,18; Flp 1,11; Ef 1,6.12.14) confesando sus grandezas.

Sin embargo, en la medida en que los textos y el vocabulario invitan a hacer una distinción, se puede decir que la alabanza atiende a la persona de Dios más que a sus dones; es más teocéntrica, está más perdida en Dios, más próxima a la *adoración, en la vía del éxtasis. Los himnos de alabanza se destacan generalmente de un contexto preciso y cantan a Dios porque es Dios.

I. El Dios de la alabanza. Los cánticos de alabanza, nacidos en un arranque de entusiasmo, multiplican las palabras para tratar de describir a Dios y sus grandezas. Cantan la bondad de Yahveh, su justicia (Sal 145,6s), su salvación (Sal 71-15), su

auxilio (1Sa 2,1), su amor y su fidelidad (Sal 89,2; 117,2), su gloria (Éx 15,21), su fortaleza (Sal 29,4), su maravilloso designio (Is 25,1), sus juicios liberadores (Sal 146,7); todo esto resplandeciendo en las maravillas de Yahveh (Sal 96,3), en sus altas gestas, en sus proezas (Sal 105, 1; 106,2), en todas sus *obras (Sal 92,5s), comprendidos los *milagros de Cristo (Lc 19,37).

De las obras se asciende al autor. «Grande es Yahveh y altamente loable» (Sal 145,3). «¡Yahveh, Dios mío, tú eres tan grande, vestido de fasto y de esplendor!» (Sal 104,1; cf. 2Sa 7,22; Jdt 16,13). Los himnos cantan el gran *nombre de Dios (Sal 34,4; 145,2; Is 25,1). Alabar a Dios es exaltarlo, magnificarlo (Lc 1,46; Act 10,46), es reconocer su superioridad única, ya que es el que habita en lo más alto de los *cielos (Lc 2,14), puesto que es el *santo. La alabanza brota de la conciencia exultante por esta santidad de Dios (Sal 30.5 = 97,12; 99,5; 105,3 cf. Is 6,3); y esta exultación muy pura y muy religiosa une profundamente con Dios.

II. Los componentes de la alabanza. 1. *Alabanza y confesión.* La alabanza es ante todo *confesión de las grandezas de Dios. En formas variadas y numerosas, la alabanza se introduce casi siempre con una proclamación solemne (cf. Is 12,4s; Jer 31,7; Sal 79,13; 89,2; 96,1ss; 105, 1s; 145,6...).

Este anuncio supone un público pronto a vibrar y a entrar en comunión: es la asamblea de los *justos (Sal 22,23.26; cf. 33,1); los corazones rectos, los humildes son quienes pueden comprender la grandeza de Dios y entonar sus alabanzas (Sal 30,5; 34,3; 66,16s), pero no el insensato (Sal 92,7).

La alabanza, que brota al contacto con el Dios vivo, despierta al hombre entero (Sal 57,8; 108,2-6) y lo arrastra a una renovación de *vida. El hombre, para alabar a Dios, se entrega con todo su ser; la alabanza, si es verdadera, es incesante (Sal 145,1s; 146,2; Ap 4,8). Es explosión de vida: no son los muertos, descendidos ya al *šeol*, sino sólo los vivos, los que pueden alabar a Dios (Sal 6,6; 30,10; 88,11ss; 115,17; Is 38,18; Bar 2,17; Eclo 17,27s).

El NT conserva siempre en la alabanza este puesto dominante de la *confesión: alabar a Dios consiste siempre en primer lugar en proclamar sus grandezas, solemne y ampliamente en torno a uno mismo (Mt 9, 31; Lc 2,38; Rom 15,9 = Sal 18,50; Heb 13,15; cf. Flp 2,11).

2. *Alabanza y canto.* La alabanza nace del embeleso y de la admiración en presencia de Dios. Supone un *alma dilatada y poseída; puede expresarse en un grito, en una exclamación, una ovación gozosa (Sal 47,2.6; 81,2; 89,16s; 95,1...; 98,4). Dado que debe ser normalmente inteligible a la comunidad, al desarrollarse se convierte fácilmente en canto, cántico, las más de las veces apoyado por la música y hasta la danza (Sal 33,2s; cf. Sal 98,6; 1Par 23,5). La invitación al canto es frecuente al comienzo de la alabanza (Éx 15, 21; Is 42,10; Sal 105,1...; cf. Jer 20,13).

Uno de los términos más característicos y más ricos del vocabulario de la alabanza es el *hillel* del hebreo, que ordinariamente traducimos por «alabar». Con frecuencia, como en nuestros salmos laudate (p.e., Sal 100,1; 113,1), el objeto de la alabanza se indica explícitamente a continuación del verbo (Is 38,18; Sal 69,31; Jl 2,26), pero la indicación no es indispensable y la alabanza puede también apoyarse únicamente en sí misma (Sal 63,6; 113,1). Tal es el caso particularmente en la exclamación Alleluia = *Hallelu-Yah* = Alabad a Yah(veh).

El mismo NT conoce diversos términos para expresar la alabanza cantada, insistiendo alternativamente en el canto (gr. *aidō:* Ap 5,9; 14,3; 15, 3), en el contenido del himno (gr. *hymneō:* Mt 26,30; Act 16,25) o en el acompañamiento musical (*gr. psallō:* Rom 15,9 = Sal 18,50; 1Cor 14,15). Sin embargo, un texto como Ef 5,19 parece poner estas diferentes voces en paralelo. Por otra parte, en los LXX se traduce las más veces *hillel* por *aineō*, que hallamos en el NT, sobre todo en los escritos de Lucas (Lc 2,13.20; 19,37; 24,53; Act 2,47; 3,8s).

3. *Alabanza y escatología.* A Israel reserva en primer lugar la Biblia la función de la alabanza; consecuencia normal del hecho de que el pueblo elegido es el beneficiario de la *revelación y, por consiguiente, el único que conoce al verdadero Dios. En lo sucesivo la alabanza se tiñe poco a poco de universalismo. También los paganos ven la gloria y el poder de Yahveh y son invitados a unir su voz a la de Israel (Sal 117,1). Los «salmos del Reino» son en este sentido significativos (Sal 96,3.7s; 97,1; 98,3s). Y no sólo todos los pueblos de la tierra son invitados a adquirir conciencia de las victorias de Dios, como la del retorno, sino que la naturaleza misma se asocia a este concierto (Is 42,10; Sal 98,8; 148; Dan 3,51-90).

El universalismo prepara la escatología. Esta alabanza de todos los pueblos, inaugurada al retorno del exilio, no hace sino inaugurar la gran alabanza que vendrá a dilatarse «en los siglos». Los himnos del AT prefiguran el himno eterno del *día de Yahveh, ya entonado y todavía aguardado; los «cánticos nuevos» del salterio deben hallar su última resonancia en el «cántico nuevo» del Apocalipsis (Ap 5,9; 14,3).

III. Alabanza y culto. La alabanza en Israel aparece en todo tiempo ligada a la liturgia, pero esta relación se hace todavía más real cuando, con la construcción del templo, el culto queda más fuertemente estructurado. La participación del pueblo en el culto del templo era viva y jubilosa. Aquí sobre todo, en las *fiestas anuales y en los grandes momentos de la vida del pueblo (consagración del rey, celebración de una victoria, dedicación del templo, etc.) se hallan todos los elementos de la alabanza: la asamblea, el entusiasmo que tratan de traducir los gritos: ¡*Amén! ¡Alleluia! (1Par 16,36; Neh 8,6; cf. 5,13), los estribillos: «Porque su amor es eterno» (Sal 136,1...; Esd 3,11), la música y los cantos. Así seguramente numerosos salmos se componen por necesidades de la alabanza cultual: cantos ahora ya dispersos en nuestro salterio, pero que, sin embargo, se hallan en forma más caracterizada por lo menos en los tres grandes conjuntos tradicionales: el «pequeño Hallel» (Sal 113 a 118), el «gran Hallel» (Sal 136), el «Hallel final» (Sal 146 a 150). En el templo, el canto de los salmos acompaña particularmente a la *tōdāh*, «sacrificio de alabanza» (cf. Lev 7,12...; 22,29s; 2Par 33,16), *sacrificio pacífico seguido de una *comida sagrada muy alegre en las dependencias del templo.

En ambiente cristiano la alabanza será también fácilmente alabanza cultual. Las indicaciones de los Hechos y de las Epístolas (Act 2,46s; 1Cor 14,26; Ef 5,19) evocan las asambleas litúrgicas de los primeros cristianos; igualmente la descripción del culto y de la alabanza celestiales en el Apocalipsis.

IV. La alabanza cristiana. En su movimiento esencial la alabanza es la misma en uno y otro Testamento. Sin embargo, ahora ya es cristiana,

primero porque es suscitada por el don de Cristo, con ocasión del poder redentor manifestado en Cristo. Tal es el sentido de la alabanza de los *ángeles y de los pastores en Navidad (Lc 2,13s.20), como de la alabanza de las multitudes después de los milagros (Mc 7,36s; Lc 18,43; 19,37; Act 3,9); es incluso el sentido fundamental del Hosanna del domingo de Ramos (cf. Mt 21,16 = Sal 8,2s), como también del cántico del cordero en el Apocalipsis (cf. Ap 15,3).

Algunos fragmentos de himnos primitivos, conservados en las Epístolas, reproducen el eco de esta alabanza cristiana dirigida a Dios Padre que ha revelado ya el *misterio de la *piedad (1Tim 3,16) y que hará surgir el retorno de Cristo (1Tim 6,15s); alabanza que confiesa el misterio de Cristo (Flp 2,5...; Col 1, 15...), o el misterio de la salvación (2Tim 2,11ss), viniendo así a ser a veces verdadera *confesión de la fe y de la vida cristiana (Ef 5,14).

La alabanza del NT, fundada en el don de Cristo, es cristiana también en cuanto que se eleva a Dios con Cristo y en él (cf. Ef 3,21); alabanza filial a ejemplo de la propia *oración de Cristo (cf. Mt 11,25); alabanza dirigida incluso directamente a Cristo en persona (Mt 21,9; Act 19,17; Heb 13,21; Ap 5,9). En todos sentidos es justo afirmar: ahora ya el Señor Jesús es nuestra alabanza.

Dilatándose así a partir de la Escritura, la alabanza debía ser siempre primordial en el cristianismo, marcando el ritmo de la oración litúrgica con los alleluia y los gloria Patri, animando a las almas en oración hasta invadirlas y transformarla en una pura «alabanza de gloria».

→ Acción de gracias - Confesar - Culto - Eucaristía - Oración.

AR

Alianza.

Dios quiere llevar a los hombres a una vida de comunión con él. Esta idea, fundamental para la doctrina de la *salvación, es la que expresa el tema de la alianza. En el AT dirige todo el pensamiento religioso, pero se ve cómo con el tiempo se va profundizando. En el NT adquiere una plenitud sin igual, pues ahora tiene ya por contenido todo el misterio de Jesucristo.

AT. La alianza *(berit)*, antes de referirse a las relaciones de los hombres con Dios, pertenece a la experiencia social de los hombres. Éstos se ligan entre sí con pactos y contratos. Acuerdos entre grupos o individuos iguales que quieren prestarse ayuda: son las alianzas de paz (Gén 14,13; 21,22ss; 26,28; 31,43ss; 1Re 5,26; 15,19), las alianzas de hermanos (Am 1,9), los pactos de amistad (1Sa 23,18), e incluso el matrimonio (Mal 2,14). Tratados desiguales, en que el poderoso promete su protección al débil, mientras que éste se compromete a servirle: el antiguo Oriente practicaba corrientemente estos pactos de vasallaje, y la historia bíblica ofrece diversos ejemplos de ellos (Jos 9,11-15; 1Sa 11,1; 2Sa 3,12 ss). En estos casos el inferior puede solicitar la alianza; pero el poderoso la otorga según su beneplácito y dicta sus condiciones (cf. Ez 17,13s). La conclusión del pacto se hace según un ritual consagrado por el uso. Las partes se comprometen con juramento. Se cortan animales en dos y se pasa por entre los trozos pronunciando imprecaciones contra los eventuales transgresores (cf. Jer 34,18). Finalmente, se establece un memorial: se planta un árbol o se erige una piedra, que en adelante serán los testigos del pacto (Gén 21,33; 31,48ss). Tal es la experiencia fundamental, a partir de la cual Israel se representó sus relaciones con Dios.

I. La alianza del Sinaí. El tema de la alianza no tardó en introducirse en el AT: forma el punto de partida de todo el pensamiento religioso. En el Sinaí, el pueblo libertado entró en alianza con Yahveh y así fue como el culto de Yahveh vino a ser su religión nacional. Evidentemente, la alianza en cuestión no es un pacto entre iguales; es análoga a los tratados de vasallaje: Yahveh decide con soberana libertad otorgar su alianza a Israel y él mismo dicta sus condiciones. Sin embargo, no se lleva demasiado lejos la comparación, pues la alianza sinaítica, dado que es cosa de Dios, es de un orden particular: de golpe revela un aspecto esencial del designio divino.

1. *La alianza en el designio de Dios.* Ya en la visión de la zarza que ardía reveló Yahveh a un mismo tiempo a Moisés su nombre y su designio para con Israel: quiere libertar a Israel de Egipto para asentarlo en la tierra de Canaán (Éx 3,7-10.16s), pues Israel es «su pueblo» (3,10), al que quiere dar la tierra prometida a sus padres (cf. Gén 12,7; 13,15). Esto supone ya que por parte de Dios es Israel objeto de *elección y depositario de una *promesa. El *éxodo viene luego a confirmar la revelación del Horeb: al libertar Dios efectivamente a su pueblo muestra que es el Señor y que es capaz de imponer su voluntad; así, el pueblo libertado responde al acontecimiento con su *fe (Éx 14,31). Ahora, una vez adquirido este punto, puede Dios ya revelar su designio de alianza: «Si escucháis mi voz y observáis mi alianza, seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación consagrada» (Éx 19,5s). Estas palabras subrayan la gratuidad de la elección divina: Dios escogió a Israel sin méritos por su parte (Dt 9,4ss), porque lo ama y quería mantener el juramento hecho a sus padres (Dt 7,6ss). Habiéndolo separado de las *naciones paganas, se lo reserva exclusivamente: Israel será su *pueblo, le servirá con su *culto, vendrá a ser su *reino. Por su parte, Yahveh le garantiza ayuda y protección: ¿no lo había ya en tiempos del éxodo «llevado sobre alas de águila y traído a sí» (Éx 19,4)? Y ahora, frente al porvenir, le renueva sus promesas: el *ángel de Yahveh caminará delante de él para facilitarle la conquista de la *tierra prometida; allí le colmará Dios de sus *bendiciones y le garantizará la *vida y la *paz (Éx 23,20-31). La alianza, momento capital en el designio de Dios, domina así toda la evolución futura, cuyos detalles, sin embargo, no se revelan totalmente desde el comienzo.

2. *Las cláusulas de la alianza.* *Dios, al otorgar su alianza a Israel y hacerle promesas, le impone también condiciones que Israel deberá observar. Los relatos que se entrelazan en el Pentateuco ofrecen varias formulaciones de estas cláusulas que reglamentan el pacto y constituyen la *ley. La primera concierne al culto del único Yahveh y la proscripción de la *idolatría (Éx 20,3ss; Dt 5,7ss). De aquí se desprende inmediatamente la repulsa de toda alianza con las *naciones paganas (cf. Éx 23,24; 34,12-16). Pero también se sigue que Israel deberá aceptar todas las *voluntades divinas, que envolverán su existencia entera en una red tupida de prescripciones: «Moisés expuso todo lo que le había prescrito Yahveh. Entonces todo el pueblo respondió: "Todo lo que ha dicho Yahveh, lo observaremos"» (Éx 19,7s). Compromiso solemne, cuyo respeto condicionará para siempre el destino histórico de Israel. El pueblo de Israel se halla en el cruce de los

caminos. Si *obedece, tiene aseguradas las *bendiciones divinas; si falta a su palabra, él mismo se condena a las *maldiciones (cf. Éx 23, 20-33; Dt 28; Lev 26).

3. *La conclusión de la alianza.* El relato complejo del Éxodo conserva dos rituales diferentes de la conclusión de la alianza. En el primero, Moisés, Aarón y los ancianos de Israel toman una comida sagrada en presencia de Yahveh, al que contemplan (Éx 24,1s.9ss). El segundo parece reproducir una tradición litúrgica conservada en los santuarios del norte. Moisés erige doce estelas para las doce tribus y un *altar para el sacrificio. Ofrece sacrificios, derrama parte de la sangre sobre el altar y rocía con ella al pueblo para indicar la unión que se establece entre Yahveh e Israel. Entonces el pueblo se compromete solemnemente a observar las cláusulas de la alianza (Éx 24,3-8). La *sangre de la alianza desempeña un papel esencial en este ritual.

Una vez concluido el pacto, diversos objetos perpetuarán su recuerdo, atestiguando a través de los siglos el compromiso inicial de Israel. El *arca de la alianza es un escrifio en el que se depositan las «tablas del testimonio» (es decir, de la ley); ella es el memorial de la alianza y el signo de la presencia de Dios en Israel (Éx 25,10-22; Núm 10,33-36). La tienda en que se la coloca, esbozo del *templo futuro, es el lugar del encuentro de Yahveh y su pueblo (Éx 33,7-11). Arca de alianza y tienda de la cita marcan el lugar de culto central, en el que la confederación de las tribus aporta a Yahveh el homenaje oficial del pueblo que él se ha escogido, sin perjuicio de los otros lugares de culto. Con esto se indica el enlace perpetuo del culto israelita con el acto inicial que fundó la nación: la alianza del Sinaí. Este enlace es el que da a los rituales israelitas su sentido particular, pese a todos los préstamos que en él se observan, así como la ley entera no tiene sentido sino en función de la alianza, cuyas cláusulas enuncia.

4. *Sentido y límites de la alianza sinaítica.* La alianza sinaítica reveló en forma definitiva un aspecto esencial del designio de salvación: Dios quiere asociarse los hombres haciendo de ellos una comunidad cultual entregada a su servicio, regida por su ley, depositaria de sus promesas. El NT realizará en su plenitud este proyecto divino. En el Sinaí comienza la realización, pero en diversos aspectos queda todavía ambigua e imperfecta. Aun cuando la alianza es un libre *don de Dios a Israel, su forma contractual parece ligar el designio de salud con el destino histórico de Israel y se expone a presentar la salvación como el salario de una *fidelidad humana. Además, su limitación a una sola nación se compagina mal con el universalismo del designio de Dios, aunque por lo demás tan claramente afirmado. Finalmente, la garantía material temporal de las promesas divinas (la felicidad terrestre de Israel) podría también disimular el objetivo religioso de la alianza: el establecimiento del reinado de Dios en Israel, y por Israel en el mundo entero. A pesar de estos límites, la alianza sinaítica dominará la vida de Israel en lo sucesivo y el desarrollo ulterior de la revelación.

II. La alianza en la vida y en el pensamiento de Israel. 1. *Las renovaciones de la alianza.* Sería imprudente afirmar que la alianza se renovaba anualmente en el culto israelita. Sin embargo, conserva fragmentos de una liturgia que supone una renovación de este género, con el enunciado de las maldiciones rituales (Dt 27,2-26) y la lectura solemne de la ley (Dt 31,9-13.24-27; 32,45ss); pero este último punto está previsto solamente para cada siete años (31,10), y no hay modo de verificar su práctica en época antigua. Es más fácil comprobar una renovación efectiva de la alianza en ciertos puntos cruciales de la historia. Josué la renueva en Siquem, y el pueblo reitera su compromiso para con Yahveh (Jos 8,30-35; 24,1-28). El pacto de *David con los ancianos de Israel (2Sa 5,3) va seguido de una promesa divina: Yahveh otorga su alianza a David y a su dinastía (Sal 89,4ss. 20-38; cf. 2Sa 7,8-16; 23,5), a condición únicamente de que la alianza del Sinaí sea fielmente observada (Sal 89,31ss; 132,12; cf. 2Sa 7,14). La oración y la bendición de Salomón en el momento de la inauguración del *templo enlazan a la vez con esta alianza davídica y con la del Sinaí, cuyo memorial conserva el templo (1Re 8,14-29.52-61). Las mismas renovaciones bajo Joás (2Re 11,17), y sobre todo bajo Josías, que sigue el ritual deuteronómico (2Re 23,1ss; cf. Éx 24,3-8). La lectura solemne de la ley por Esdras presenta un contexto muy semejante (Neh 8). Así el pensamiento de la alianza se mantiene como idea directriz que sirve de base a todas las reformas religiosas.

2. *La reflexión profética.* El mensaje de las profecías se refiere a ella constantemente. Si denuncian los profetas unánimemente la infidelidad de Israel a Dios, si anuncian las catástrofes que amenazan al pueblo pecador, lo hacen en función del pacto del Sinaí, de sus exigencias y de las maldiciones que formaban parte de su tenor. Pero para conservar viva la doctrina de alianza en el espíritu de sus contemporáneos, los profetas hacen aparecer en ella aspectos nuevos que la tradición antigua contenía sólo en estado virtual. Originariamente se presentaba la alianza sobre todo en un aspecto jurídico: un pacto entre Yahveh y su pueblo. Los profetas la cargan con notas afectivas, buscando en la experiencia humana otras analogías para explicar las relaciones mutuas entre Dios y su pueblo. Israel es el rebaño y Yahveh el *pastor, Israel es la *viña y Yahveh el viñador. Israel es el *hijo de Yahveh y Yahveh el *padre, Israel es la esposa y Yahveh el *esposo. Estas imágenes, sobre todo la última, hacen aparecer la alianza sinaítica como un asunto de *amor (cf. Ez 16,6-14): amor que previene y amor gratuito de Dios, que reclama por su parte un amor que se traducirá en *obediencia. La espiritualidad deuteronómica recoge el fruto de esta profundización: si recuerda sin cesar las exigencias, las promesas y las amenazas de la alianza, es para subrayar mejor el amor de Dios (Dt 4,37; 7,8; 10,15), que aguarda el amor de Israel (Dt 6,5; 10,12s; 11,1). Tal es el fondo sobre el que se destaca ya la fórmula fundamental de la alianza: «Vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios.»

3. *Las síntesis de la historia sagrada.* Paralelamente a la predicación de los profetas, la reflexión de los historiadores sagrados sobre el pasado de Israel tiene como punto de partida la doctrina de la alianza. Ya el yahvista enlazaba la alianza del Sinaí con la alianza más antigua concluida por *Abraham, marco de las primeras promesas (Gén 15). Los escribas deuteronomistas, describiendo la historia acaecida desde los tiempos de Moisés hasta la ruina de Jerusalén (de Jos a 2Re), no tienen otro fin sino el de hacer resaltar en los hechos la aplicación del pacto sinaítico: Yahveh cumplió sus promesas; pero la infidelidad de su pueblo le obligó a infligirle también los castigos previstos. Tal es el sen-

tido de la doble ruina de Samaría (2Re 17,7-23) y de Jerusalén (2Re 23,26s). Cuando durante la cautividad, el historiador sacerdotal describe el designio de Dios desde la creación hasta la época mosaica, la alianza divina le sirve de hilo conductor: después del primer fracaso del designio creador y la catástrofe del diluvio, la alianza de Noé adquiere una amplitud universal (Gén 9,1-17); después del segundo fracaso y la dispersión de Babel, la alianza de Abraham restringe el designio de Dios a la sola descendencia del patriarca (Gén 17,1-14); después de la prueba de Egipto, la alianza sinaítica prepara el porvenir fundando el pueblo de Dios. Israel comprende así el sentido de su historia refiriéndose al pacto del Sinaí.

III. Hacia la nueva alianza. 1. *La ruptura de la antigua alianza.* Los profetas no sólo profundizaron la doctrina de la alianza subrayando las implicaciones del pacto sinaítico. Volviendo los ojos hacia el porvenir, presentaron en su conjunto el drama del pueblo de Dios que se cierne en torno a él. A consecuencia de la infidelidad de Israel (Jer 22,9), el antiguo pacto queda roto (Jer 31,32), como un *matrimonio que se deshace a causa de los adulterios de la esposa (Os 2,4; Ez 16,15-43). Dios no ha tomado la iniciativa de esta ruptura, pero saca las consecuencias de ella: Israel sufrirá en su historia el justo castigo de su infidelidad; tal será el sentido de sus *pruebas nacionales: ruina de *Jerusalén, *cautividad, *dispersión.

2. *Promesa de la nueva alianza.* A pesar de todo esto, el designio de alianza revelado por Dios subsiste invariable (Jer 31,35ss; 33,20s). Habrá, pues, al final de los tiempos, una alianza nueva. Oseas la evoca bajo los rasgos de nuevos esponsales que comportarán a la esposa *amor, *justicia, *fidelidad, *conocimiento de Dios, y que restablecerán la *paz entre el hombre y la creación entera (Os 2,20-24). Jeremías precisa que entonces serán cambiados los *corazones humanos, puesto que se inscribirá en ellos la ley de Dios (Jer 31,33s; 32,37-41). Ezequiel anuncia la conclusión de una alianza eterna, de una alianza de paz (Ez 6,26), que renovará la del Sinaí (Ez 16,60) y la de David (34,23s), y que comportará el cambio de los corazones y el don del *Espíritu divino (36,26ss). Así se realizará el programa esbozado en otro tiempo: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Jer 31,33; 32,38; Ez 36,28; 37,27).

En el mensaje de consolación adopta esta alianza de nuevo los rasgos de las nupcias de Yahveh y de la nueva Jerusalén (Is 54); alianza inquebrantable como la que se había jurado a Noé (54,9s), alianza hecha de las gracias prometidas a David (55,3). Tiene por artífice al misterioso *siervo, al que Dios constituye como «alianza del *pueblo y luz de las *naciones» (42,6; 49,6ss). Así la visión se amplía magníficamente. El designio de alianza que domina toda la historia humana hallará su punto culminante al final de los tiempos. Revelado en forma imperfecta en la alianza patriarcal, mosaica, davídica, se realizará finalmente en una forma perfecta, a la vez interior y universal, por la mediación del siervo de Yahveh. Cierto, la historia de Israel proseguirá su curso. En consideración del pacto del Sinaí, las instituciones judías llevarán el nombre de alianza santa (Dan 11,28ss). Pero esta historia estará de hecho dirigida hacia el porvenir, hacia la nueva alianza, hacia el Nuevo Testamento.

NT. Los Setenta, utilizando la palabra *diatheke* para traducir el hebreo *berit*, hacían una elección

significativa, que había de tener considerable influencia en el vocabulario cristiano. En la lengua del derecho helenístico, esta palabra designaba el pacto por el cual alguien dispone de sus bienes (testamento) o declara las disposiciones que entiende imponer. El acento no recae tanto sobre la naturaleza de la convención jurídica como sobre la autoridad del que con ella fija el curso de las cosas. Las traducciones griegas, al utilizar este vocablo, subrayan a la vez la trascendencia divina y la condescendencia que forma el origen del pueblo de Israel y de su ley.

I. Conclusión de la nueva alianza por Jesús. La palabra *diatheke* figura en los cuatro relatos de la última Cena, en un contexto de importancia única. Jesús, después de tomar el pan y de distribuirlo diciendo: «Tomad y comed, éste es mi cuerpo», toma el cáliz de vino, lo bendice y lo hace circular.

La fórmula más breve nos ha sido conservada por Marcos: «Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que será derramada por una multitud» (Mc 14,24); Mateo añade: «para la remisión de los pecados» (Mt 26,28). Lucas y Pablo dicen: «Este cáliz es la nueva alianza de mi sangre» (Lc 22,20; 1Cor 11,25), y Lucas solo: «que será derramada por vosotros». La distribución del cáliz es un gesto ritual. Las palabras pronunciadas la enlazan con el gesto que Jesús está a punto de realizar: su muerte aceptada libremente por la *redención de la multitud.

En este último rasgo se ve que Jesús se considera como el *siervo doliente (Is 53,11s) y comprende su muerte como un sacrificio expiatorio (cf. 53,10). Con esto viene a ser el *mediador de alianza que deja entrever el mensaje de consolación (Is 42,6). Pero la «sangre de la alianza» recuerda también que la alianza del Sinaí se había concluido en la *sangre (Ex 24,8): los sacrificios de animales son sustituidos por un sacrificio nuevo, cuya sangre realiza eficazmente una unión definitiva entre Dios y los hombres. Así se cumple la promesa de la «nueva alianza» enunciada por Jeremías y Ezequiel: gracias a la sangre de Jesús serán cambiados los corazones humanos y se dará el Espíritu de Dios. La muerte de Cristo, a la vez sacrificio de pascua, sacrificio de alianza y sacrificio expiatorio, llevará a su cumplimiento las *figuras del AT, que la esbozaban de diversas maneras. Y puesto que este acto se hará en adelante presente en un gesto ritual que Jesús ordena «rehacer en *memoria suya», mediante la participación *eucarística realizada con fe se unirán los fieles en la forma más estrecha con el misterio de la nueva alianza y beneficiarán así de sus gracias.

II. Reflexión cristiana sobre la nueva alianza. 1. *San Pablo.* El tema de la alianza, situado por Jesús mismo en el corazón del culto cristiano, constituye el trasfondo de todo el NT, incluso donde no se indica explícitamente. Pablo, en su argumentación contra los judaizantes, que tienen por necesaria la observancia de la ley dada por la alianza sinaítica, dice que aun antes de que viniera la ley, otra disposición *(diatheke)* divina se había enunciado en buena y debida forma: la *promesa hecha a Abraham. La ley no ha podido anular esta disposición. Ahora bien, Cristo es el cumplimiento de la promesa (Gál 3,15-18). Así pues, por la *fe en él se obtiene la salvación, no por la observancia de la ley. Esta visión de las cosas subraya un hecho: la antigua alianza misma se insertaba en una economía gratuita, una economía de promesa, que Dios había instituido libremente. El NT

es el punto en que desemboca aquella economía. Pablo no discute que la «disposición» fundada en el Sinaí viniera de Dios: las «alianzas» renovadas eran uno de los privilegios de *Israel (Rom 9,4), al que las *naciones eran hasta entonces extrañas (Ef 2,12). Pero cuando se compara esta disposición con la que Dios acaba de revelar en Cristo, se ve la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua (Gál 4,24ss; 2Cor 3,6ss). En la nueva alianza se quitan los pecados (Rom 11,27); Dios habita entre los hombres (2Cor 6,16); cambia el corazón de los hombres y pone en ellos su espíritu (Rom 5,5; cf. 8,4-16). Ya no es, pues, la alianza de la letra, sino la del espíritu (2Cor 3,6), la que aporta consigo la *libertad de los hijos de Dios (Gál 4,24). Alcanza a las naciones como al pueblo de Israel, pues la sangre de Cristo ha rehecho la *unidad del género humano (Ef 2,12ss). Pablo, reasumiendo las perspectivas de las promesas proféticas, que ve cumplidas en Cristo, elabora así un cuadro general de la historia humana, en el que el tema de la alianza constituye el hilo conductor.

2. *La epístola a los hebreos,* en una óptica un tanto diferente, opera una síntesis paralela de los mismos elementos. Por la *cruz, Cristo sacerdote entró en el santuario del cielo. Está allí para siempre delante de Dios, intercediendo por nosotros e inaugurando nuestra comunión con él. Así se realiza la nueva alianza anunciada por Jeremías (Heb 8,8-12; Jer 31,31-34); una alianza «mejor», dada la calidad eminente de su mediador (Heb 8,6; 12,24); una alianza sellada en la sangre como la primera (Heb 9,20; Éx 24,8), no ya en sangre de animales, sino en la de Cristo mismo, derramada por nuestra *redención (9,11s). Esta nueva disposición había sido preparada por la precedente, pero ha hecho a ésta caduca, y sería vano aferrarse a lo que va a desaparecer (8,13). Así como una disposición testamentaria entra en vigor con la muerte del testador, así la muerte de Jesús nos ha puesto en posesión de la *herencia prometida (Heb 9,15ss). La antigua alianza era, pues, imperfecta, ya que se mantenía en el plano de las sombras y de las *figuras, asegurando sólo imperfectamente el encuentro de los hombres con Dios. Por el contrario, la nueva es perfecta, puesto que Jesús, nuestro sumo sacerdote, nos asegura para siempre el acceso cerca de Dios (Heb 10,1-22). Cancelación de los pecados, unión de los hombres con Dios: tal es el resultado obtenido por Jesucristo, que «por la sangre de una alianza eterna ha venido a ser el *pastor supremo de las ovejas» (Heb 13,20).

3. *Otros textos.* Sin necesidad de citar explícitamente el AT, los otros libros del NT evocan los frutos de la cruz de Cristo en términos que recuerdan el tema de la alianza. Mejor que Israel en el Sinaí, nosotros hemos venido a ser «un *sacerdocio regio y una nación santa» (1Pe 2,9; cf. Éx 19,5s). Este privilegio se extiende ahora a una comunidad, de la que forman parte hombres «de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5,9s). Es cierto que aquí en la tierra la realización de la nueva alianza comporta todavía limitaciones. Hay, pues, que contemplarla en la perspectiva escatológica de la *Jerusalén celestial: en esta «morada de Dios con los hombres» «ellos serán su pueblo, y él, Dios con ellos, será su Dios» (Ap 21,3). La nueva alianza se consuma en las nupcias del *cordero y de la *Iglesia, su esposa (Ap 21,2.9).

Al término del desarrollo doctrinal, el tema de la alianza recubre así todos los que, del AT al NT, habían servido para definir las relaciones de Dios y de los hombres. Para hacer que aparezca su contenido, hay que hablar de *filiación, de *amor, de *comunión. Sobre todo, hay que referirse al acto por el que Jesús fundó la nueva alianza: por el *sacrificio de su cuerpo y de su sangre derramada hizo de los hombres su *cuerpo. El AT no conocía todavía este don de Dios; sin embargo, su historia y sus instituciones esbozaban oscuramente sus rasgos, puesto que allí todo concernía ya a la alianza entre Dios y los hombres.

→ Amor - Eucaristía - Ley - Mediador - Sacrificio. JGi y PG

Alimento.

El hombre, como todos los seres vivos, está obligado a alimentarse para subsistir, y esta dependencia frente al mundo es un signo esencial de su inconsistencia, pero también es una invitación a alimentarse de Dios, único que tiene consistencia. La Biblia, para enseñar al hombre que su verdadero alimento es, como el del Señor, la voluntad de su Padre (Jn 4,34), le presenta los gestos de la alimentación en tres niveles diferentes: el de la creación y de la obediencia, el de la alianza y de la fe, el del Evangelio y de la caridad.

I. Dios proporciona el alimento de sus criaturas. «Yo os doy todas las hierbas que llevan simiente... todos los árboles que tienen frutos... A todos los animales de la tierra les doy como alimento la verdura de las plantas» (Gén 1,29s). Habiendo Dios creado al hombre y habiéndolo hecho señor de la *creación, le da su alimento como a todo el mundo animal. En aquella edad de oro y de paz universal, ningún *animal come la carne de otro; pero cuando, después del diluvio «pone (Dios) en manos del hombre» a todos los animales vivos para su alimentación, emplea el mismo lenguaje: «Os doy todo esto al igual que la verdura de las plantas» (9,2s). En este lenguaje aparece, a la vez, la dependencia de la naturaleza que tiene el hombre, sin la que no le es posible vivir, y su autonomía. El animal se alimenta de la hierba que encuentra o de la presa que persigue; el hombre se alimenta de los frutos y de las plantas que cultiva, de los animales que le pertenecen y que cría: se alimenta del producto de su cultivo, de su *trabajo (3,19), de «la obra de sus manos» (Dt 14,29).

Como toda *obra, este carácter «artificial» de la alimentación humana entraña sus peligros: el del exceso, glotonería y *embriaguez, con sus consecuencias, desagradables para el que se entrega a él, pero también para la compañía (Prov 23,20s; Eclo 31,12-31; 37,27-31 —el del lujo (Am 6,4) y de la explotación de los pobres (Prov 11,26)—; sobre todo el de olvidar que todo alimento es *don de Dios. Si una sólida tradición de sabiduría es capaz de mantener el equilibrio, de reconocer a la vez que «el comer y el beber y el gozar en el trabajo» constituyen buena parte de la felicidad humana (Ecl 2,24; 3,13, etc.) y que, sin embargo, «vale más una porción de verdura con afecto que un buey pingüe con odio» (Prov 15,17; cf. 17,1), es porque esta tradición, incluso en el escéptico y desconfiado Qohelet, no olvida nunca que «todo esto viene de la mano de Dios» (Ecl 2,24).

Para mantener viva la conciencia de ser así alimentados por las manos de Dios ejercieron una función capital, por una parte los sacrificios y las ofrendas, y por otra las prohibiciones relativas a los alimentos. Las buenas *comidas, las comidas de fiesta, se celebran una vez que se ha subido al santuario a inmolar una

bestia, a ofrecer las primeras espigas y los más hermosos *frutos de la recolección (Dt 16,1-7). La prohibición de los animales impuros (Lev 11), fundada en el principio «A pueblo santo, alimento santo» (cf. Dt 14,21), mantiene, en una zona tan importante de la existencia humana como es la alimentación, el respeto a la voluntad soberana de Dios.

II. Dios alimenta a su pueblo con su palabra. Por la *alianza toma Dios a su cargo la existencia de su pueblo. El *maná, venido «del cielo» (Éx 16,4), alimento procurado directamente por Dios (16,15) y en el que no tienen efecto el *trabajo y los cálculos del hombre (16,4s), es signo de esta nueva condición. Pero esta condición supone la *fe: el *maná está destinado a alimentar el cuerpo y a alimentar la fe, para enseñar a Israel a esperar su subsistencia y su supervivencia de la palabra «que sale de la boca de Yahveh» (Dt 8,3; Sab 16,26; cf. Mt 4,4), de sus *voluntades y de sus *promesas. Esta dirección divina, particularmente sensible en los milagros de la marcha por el desierto, no termina con el establecimiento en Palestina. La *tierra prometida, país de abundancia y de gratuidad, debe recordar cada día a Israel que todo le viene de su Dios (Dt 8,8ss).

III. Dios, alimento de sus hijos. El hombre, por ser *hijo de Dios, puede a la vez prescindir de todos los alimentos de este mundo y utilizarlos todos. «¡Mata y come!», dice a Pedro la voz del cielo (Act 10,13): el cristiano no conoce ya distinción entre animales *puros e impuros; no está ya «esclavizado a los elementos del mundo», tiene «la adopción filial» (Gál 4,3s) y todo le pertenece en el universo (1Cor 3,22), incluso las carnes inmoladas a los *ídolos (8,4; 10,26), a condición de que se acuerde de que él mismo pertenece a Cristo, como Cristo pertenece a Dios (3,23). Entonces cualquier cosa que coma o que beba, todo será para él fuente de *acción de gracias (10,30s; 1Tim 4,3s).

Ahora bien, Cristo, para mostrar que Dios le basta y que su alimento es la *voluntad de su Padre (Jn 4, 34), *ayuna cuarenta días y cuarenta noches (Mt 4,1-4). No es que desprecie el alimento: come como sus discípulos (Jn 4,31), acepta las invitaciones que se le hacen y comparte nuestras *comidas (Mt 11,19), recomienda a sus discípulos aceptar todo lo que se les ofrezca (Lc 10,8); multiplica los panes para impedir que las gentes sufran *hambre (Mt 15, 32 p). Con este milagro muestra Cristo que el Padre, protector de las aves del cielo (Mt 6,26), tiene todavía más cuidado de sus hijos, pero sobre todo quiere enseñar que es él «el pan del cielo, el que baja del cielo y da la vida al mundo» (Jn 6,32s). Así como en el sermón de la montaña invitaba a «no preocuparse por la comida» (Mt 6,25) y a «buscar primero el reino de Dios» (Mt 6,35), así también aquí invita a *buscar otra cosa que «el alimento perecedero» (Jn 6,27; cf. Rom 14, 17) y se propone a sí mismo, tal como es, en su carne y en su sangre, como nuestro alimento (Jn 6, 55). La *eucaristía, en la que el *pan de la tierra viene a ser el cuerpo de Cristo, hace que el hombre, hecho hijo de Dios, sea capaz de alimentarse, en cualquier circunstancia, de Jesucristo, de sus palabras, de sus gestos, de su vida.

→ Eucaristía - Hambre y sed - Ayuno - Leche - Maná - Pan - Comida - Vino. PMG y JG

Alma.

El alma, lejos de ser una «parte» que juntamente con el *cuerpo compone el ser humano, designa al hombre entero en cuanto animado por un *espíritu de vida. Propiamente hablando, no habita en un cuerpo, sino que se expresa por el cuerpo, el cual, al igual que la *carne, designa también al hombre entero. Si el alma, en virtud de su relación con el Espíritu, indica en el hombre su origen espiritual, esta «espiritualidad» tiene profundas raíces en el mundo concreto, como lo muestra la extensión del término utilizado.

I. El alma y la persona viva. En la mayoría de las lenguas, los términos que designan el alma, *nefeš* (hebr.), *psyche* (gr.), *anima* (lat.), se relacionan más o menos con la imagen del aliento.

1. *El hombre vivo.* El aliento, la respiración es, en efecto, el signo por excelencia del viviente. Estar en vida es tener todavía en sí el aliento (2Sa 1,9; Act 20,10); cuando el hombre muere, sale el alma (Gén 35,18), es exhalada (Jer 15,9); si resucita, vuelve el alma a él (1Re 17,21).

Griegos o semitas podrían expresarse así; pero en esta identidad de expresión se oculta una diversidad de perspectiva. Según un modo de ver bastante común, el alma tiende a convertirse en un principio subsistente que existe independientemente del cuerpo en que se halla y del que sale: concepción «espiritualista» que se apoya sin duda en el carácter cuasi inmaterial del aliento, por oposición al cuerpo material. Para los semitas, por el contrario, el alma es inseparable del cuerpo al que anima; indica sencillamente la manera como la vida concreta se manifiesta en el hombre, ante todo por algo que se mueve, incluso cuando uno duerme inmóvil. ¿No será ésta una de las razones profundas que indujeron a identificar el alma con la *sangre (Sal 72,14)? El alma está en la sangre (Lev 17,10s), es la sangre misma (Lev 17,14; Dt 12,23).

2. *La vida.* Del sentido de «viviente» pasa el término fácilmente al de *vida, como lo muestra el empleo paralelo de los dos términos: «No entregues a las fieras el alma de tu tortolilla y no olvides el alma de tus desvalidos» (Sal 74,19); así en la ley del talión «alma por alma» puede traducirse «vida por vida» (Éx 21,23). Así «vida» y «alma» se asimilan con frecuencia, aun cuando no se trate de la vida «espiritual» por oposición a la vida «corporal». Pero, por otra parte, esta vida, limitada durante largo tiempo a un horizonte terrestre, se revela finalmente abierta a una vida celeste, eterna. Así pues, hay que interrogar cada vez el contexto para conocer el sentido exacto de la palabra.

En ciertos casos se considera al alma como el principio de la vida temporal. Se teme perderla (Jos 9, 24; Act 27,34), se la querría preservar de la muerte (1Sa 19,11; Sal 6,5), ponerla en seguridad (Lc 21,19) cuando se la siente amenazada (Rom 11,3 = 1Re 19,10; Mt 2,20 = Éx 4,19; Sal 35,4; 38,13). Y viceversa, no hay que preocuparse excesivamente por ella (Mt 6,25 p), sino arriesgarla (Flp 2,30), entregarla por las propias ovejas (1Tes 2,8). Jesús la da (Mt 20,28 p; Jn 10,11.15.17) y a su *ejemplo debemos sacrificarla nosotros (Jn 13,37s; 15,13; 1Jn 3,16).

Si se puede hacer tal sacrificio de la vida, no es sencillamente porque se sabe que Yahveh puede rescatarla (Sal 34,23; 72,14), sino porque Jesús ha revelado, a través de la misma palabra, la vida eterna. Así juega con los diversos sentidos de la palabra: «Quien quiera salvar su alma la perderá, pero quien pierda su alma por causa mía, la hallará» (Mt 16,25s p; cf. Mt 10,39; Lc 14,

26; 17,33; Jn 12,25). En estas condiciones la «salvación del alma» es finalmente la victoria de la vida eterna depositada en el alma (Sant 1,21; 5,20; 1Pe 1,9; Heb 10,39).

3. *La persona humana.* Si la vida es el bien más precioso del hombre (1Sa 26,24), salvar uno su alma es salvarse él mismo: el alma acaba por designar a la persona.

Primero, objetivamente, se llama «alma» a todo ser vivo, incluso animal (Gén 1,20s.24; 2,19); pero las más de las veces se trata de los hombres; así se habla de «un país de setenta almas» (Gén 46,27; Act 7, 14; Dt 10,22; Act 2,41; 27,37). Un alma es un hombre, es alguno (Lev 5,1...; 24,17; Mc 3,4; Act 2,43; 1Pe 3,20; Ap 8,9), por ejemplo, por oposición a un cargamento (Act 27, 10). En el último grado de objetivación, incluso un cadáver puede ser designado, en recuerdo de lo que fue, como «un alma muerta» (Núm 6,6).

Subjetivamente, el alma corresponde a nuestro yo mismo, al igual que el *corazón o la *carne, pero con un matiz de interioridad y de potencia vital: «Tan verdad como que vive mi alma» (Dt 32,40; Am 6,8; 2Cor 1,23) significa el compromiso profundo del que presta juramento. David amaba a Jonatás «como a su alma» (1Sa 18,1.3). Finalmente, este yo se expresa en actividades que no son siempre «espirituales». Así el *rico*: «Diré a mi alma: Alma mía, descansa, come, bebe, regálate. Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma (= la vida)» (Lc 12,19s). La mención del alma subraya el gusto y la voluntad de vivir, recordando algo el carácter imperioso que adquiere la sed en una garganta abrasada (Sal 63,2). El alma ávida, hambrienta, puede ser saciada (Sal 107,9; Jer 31,14). Sus sentimientos van del goce (Sal 86,4) a la turbación (Jn 12,27) y a la tristeza (Mt 26,38 = Sal 42,6), del alivio (Flp 2,19) al cansancio (Heb 12,3). Quiere fortificarse para poder transmitir la bendición paterna (Gén 27, 4) o soportar la persecución (Act 14, 22). Está hecha para amar (Gén 34, 3) u odiar (Sal 11,5), para complacerse en alguien (Mt 12,18 = Is 42, 2; Heb 10,38 = Hab 2,4), para buscar a Dios sin reserva (Mt 22,37 p = Dt 6,5; Ef 6,6; Col 3,23) y bendecir para siempre al Señor (Sal 103,1).

Con tal plenitud de sentido pueden recobrar ciertas fórmulas su vigor original: las almas deben ser santificadas (1Pe 1,22). Por ellas se consume Pablo (2Cor 12,15), sobre ellas velan los jefes espirituales (Heb 13,17), Jesús les promete el descanso (Mt 11,29). Estas almas son seres de carne, pero en los que se ha depositado una semilla de vida, germen de eternidad.

II. El alma y el espíritu de vida.

1. *El alma y el principio de vida.* Si bien el alma es el signo de la vida, sin embargo, no es su fuente. Y ésta es todavía una segunda diferencia que separa profundamente la mentalidad semítica y la platónica.

Para ésta, el alma se identifica con el espíritu, cuya emanación es en cierto modo, y confiere al hombre una verdadera autonomía. Según los semitas, no el alma, sino Dios, es por su *Espíritu la fuente de la vida: «Dios le inspiró en el rostro aliento *(nešamah)* de vida, y fue así el hombre alma *(nefeš)* viviente» (Gén 2,7). En todo ser viviente hay «un hálito del espíritu [= del soplo] de vida» (Gén 7,22) sin el cual moriría. Este soplo se le presta todo el tiempo de su vida mortal: «Si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo; si mandas tu espíritu, se re-crean» (Sal 104,29s). El alma *(psykhe)*, principio de vida, y el espíritu *(pneuma)*, que es su fuente, se distinguen así el uno del otro en lo más íntimo del ser humano, allí donde sólo la palabra de Dios puede tener acceso (Heb 4,12). Con una trasposición al orden cristiano, la distinción permite hablar de «psíquicos sin espíritu» (Jds 19) o ver en los «psíquicos» a creyentes que han retrocedido del estado «pneumático» a que los había conducido el bautismo, al estadio terrenal (1Cor 2,14; 15,44; Sant 3,15).

2. *El alma y la supervivencia.* Consecuencia inmediata: a diferencia del espíritu, del que no se dice jamás que muere, sino que se afirma que retorna a Yahveh (Job 34,14s; Sal 31,6; Ecl 12,7), el alma puede morir (Núm 23,10; Jue 16,30; Ez 13,19), ser entregada a la muerte (Sal 78,50), así como la osamenta (Ez 37,1-14) o la carne (Sal 63,2; 16,9s). El alma desciende al *šeol* para llevar la existencia menguada de las *sombras o de los *muertos, lejos de la «tierra de los vivos», de la que no sabe ya nada (Job 14,21s; Ecl 9,5.10), lejos también de Dios, al que no puede alabar (Sal 88,11ss), porque los muertos habitan el *silencio (Sal 94,17; 115,17). En una palabra, el alma «no es ya» (Job 7,8.21; Sal 39,14).

Sin embargo, a esta alma, bajada a las profundidades del abismo (Sal 30,4; 49,16; Prov 23,14), por la omnipotencia divina le será dado resurgir de él (2Mac 7,9.14.23) y reanimar los huesos dispersos: la fe está segura de ello. El hombre entero volverá a ser «alma viva» y, como dice san Pablo, «cuerpo espiritual»: *resucitará en su integridad (1Cor 15,45 = Gén 2,7).

3. *El alma y el cuerpo.* El que las almas vayan al *šeol* no quiere decir que «vivan» allí sin cuerpo; su «existencia» no es tal existencia, precisamente porque no pueden expresarse sin sus cuerpos. La doctrina de la inmortalidad del alma no se identifica, pues, con la concepción de la espiritualidad del alma. Ni parece tampoco que el libro de la Sabiduría la introdujera en el patrimonio de la revelación bíblica. El autor del libro de la Sabiduría, ciertamente con cierto baño de helenismo, utiliza ocasionalmente términos que provienen de la antropología griega, pero su mentalidad se mantiene diferente. Sin duda «el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrena oprime la mente pensativa» (Sab 9,45). pero entonces se trata de la inteligencia del hombre, no del espíritu de vida; sobre todo, no se trata de despreciar la materia (cf. 13,3) ni el cuerpo: «Porque era bueno, vine a un cuerpo sin mancilla», dice el autor (8,19s). Si hay, pues, distinción entre el alma y el cuerpo, no es para concebir una verdadera existencia de alma separada; como en los apocalipsis judíos de este tiempo, las almas van al Hades (Sab 16,14). Dios, que las tiene en su mano (3,1; 4,14), puede resucitarlas, puesto que creó al *hombre incorruptible (2,23).

La Biblia, que atribuye al hombre entero lo que más tarde se reservará al alma a consecuencia de una distinción entre el alma y el cuerpo, no por eso ofrece una creencia disminuida de la inmortalidad. Las almas, que aguardan bajo el altar (Ap 6,9; 20,4) su recompensa (Sab 2,22), no existen allí sino como un llamamiento a la *resurrección, obra del Espíritu de vida, no de una fuerza inmanente. En el alma depositó Dios una semilla de eternidad, que germinará a su tiempo (Sant 1,21; 5,20; 1Pe 1,9).

→ *Muerte - Resurrección - Sangre - Vida.* XLD

Altar.

En todas las religiones es el altar el centro del *culto sacrificial (hebr.

zabah = sacrificar, raíz de *mizbeah* = altar). El altar es el signo de la *presencia divina; Moisés supone tal creencia cuando lanza la mitad de la sangre de las víctimas sobre el altar y la otra mitad sobre el pueblo, que así entra en comunión con Dios (Éx 24,6ss); también Pablo: «¿No participan del altar los que comen de las víctimas?» (1Cor 10, 18). En el *sacrificio perfecto, el signo cede el puesto a la realidad: Cristo es a la vez sacerdote, víctima y altar.

1. *Del memorial al lugar del culto.* En los orígenes, si el hombre construía un altar, era para responder a Dios que acababa de visitarle; esto quiere decir la fórmula frecuente en el gesto de los patriarcas: «edificó un altar a Yahveh e invocó su *nombre» (Gén 12,7s; 13,18; 26,25). El altar, antes de ser un lugar en el que se ofrecen sacrificios, era un *memorial del favor divino; los nombres simbólicos que reciben estos altares son *testimonio de ello (Gén 33,20; 35,1-7; Jue 6,24). Sin embargo, era también el lugar de las libaciones y de los sacrificios. Si en los principios podía uno contentarse con *rocas mejor o peor adaptadas (Jue 6,20; 13,19s), pronto se pensó en construir altares de tierra apelmazada o de *piedras brutas, altares sin duda groseros, pero mejor adaptados a su finalidad (Éx 20,24ss).

Para los descendientes de los patriarcas, el lugar del culto tendía a representar más valor que el recuerdo de la teofanía que le había dado origen. Esta primacía del lugar frente al memorial se manifestaba ya en el hecho de que se escogían con frecuencia antiguos lugares de culto cananeos: así Bethel (Gén 35,7) o Siquem (33,19), y más tarde Guilgal (Jos 4,20) o Jerusalén (Jue 19,10). De hecho, cuando el pueblo escogido entra en Canaán, se halla en presencia de los altares paganos que la ley le manda destruir sin piedad (Éx 34,13; Dt 7,5; Núm 33,52); y Gedeón (Jue 6,25-32) o Jehú (2Re 10, 27) destruyen así los altares de Baal. Pero ordinariamente se contentan con «bautizar» los altos lugares y su material cultual (1Re 3,4).

En este estadio el altar puede contribuir a la degradación de la religión en dos sentidos: olvido de que sólo es un signo para referirse al Dios vivo, y asimilación de Yahveh con los *ídolos. Efectivamente, Salomón inaugura un régimen de tolerancia para con los ídolos aportados por sus mujeres extranjeras (1Re 11,7s), Ajab procederá de la misma manera (1Re 16,32), Ajaz y Manasés introducirán en el templo mismo altares a la moda pagana (2Re 16,10-16; 21,5). Los profetas, por su parte, censuran la multiplicación de los altares (Am 2,8; Os 8,11; Jer 3,6).

2. *El altar del templo único de Jerusalén.* Un remedio se aportó a la situación con la centralización del culto en Jerusalén (2Re 23,8s; cf. 1Re 8,63s). En adelante el altar de los holocaustos cristaliza la vida religiosa de Israel, y numerosos salmos dan testimonio del lugar que ocupa en el corazón de los fieles (Sal 26,6; 43,4; 84,4; 118,27). Cuando Ezequiel describe el templo futuro, el altar es objeto de minuciosas descripciones (Ez 43,13-17) y la legislación sacerdotal que le concierne se pone en relación con Moisés (Éx 27,1-8; Lev 1-7). Los cuernos del altar, mencionados ya hacía tiempo como lugar de asilo (1Re 1,50s; 2,28), adquieren gran importancia: con frecuencia serán rociados con *sangre para el rito de la *expiación (Lev 16,18; Éx 30,10). Estos ritos indican claramente que el altar simboliza la presencia de Yahveh.

Al mismo tiempo se precisan las

funciones *sacerdotales: los sacerdotes vienen a ser exclusivamente los ministros del altar, al paso que los levitas se encargan de los cuidados materiales (Núm 3,6-10). El cronista, que subraya este uso (1Par 6,48s), pone la historia de la realeza en armonía con estas prescripciones (2Par 26,16-20; 29,18-36; 35,7-18). Finalmente, es un signo de veneración del altar el hecho de que la primera caravana de repatriados de la cautividad pone empeño en reconstruir inmediatamente el altar de los holocaustos (Esd 3,3ss), y Judas Macabeo manifestará más tarde la misma piedad (1Mac 4,44-59).

3. *Del signo a la realidad.* Para Jesús, el altar sigue siendo *santo, pero lo es en razón de lo que significa. Jesús recuerda, por tanto, este significado, obliterado por la casuística de los fariseos (Mt 23,18ss) y descuidado en la práctica: acercarse al altar para sacrificar es acercarse a Dios; no se puede hacer esto con un corazón airado (5,23s).

Cristo no sólo da el verdadero sentido del culto antiguo, sino que pone fin al mismo. En el nuevo templo, que es su cuerpo (Jn 2,21), no hay ya más altar que él mismo (Heb 13, 10). En efecto, el altar es el que santifica la víctima (Mt 23,19); así pues, cuando se ofrece Cristo, él mismo se santifica (Jn 17,19); es a la vez el sacerdote y el altar. Así, comulgar en el cuerpo y en la sangre del Señor, es *comulgar en el altar que es el Señor, es compartir su mesa (1Cor 10,16-21).

El altar celestial de que habla el Apocalipsis y ante el cual esperan los mártires (Ap 6,9), altar de oro cuya llama hace que se eleve a Dios un humo abundante y oloroso, al que se unen las oraciones de los santos (8,3), es un símbolo que designa a Cristo y completa el simbolismo del *cordero. Es el único altar del solo sacrificio cuyo perfume es agradable a Dios; es el altar celestial de que habla el canon de la misa y sobre el que se presentan a Dios las ofrendas de los fieles, unidas con la única y perfecta ofrenda de Cristo (Heb 10,14). De este altar, nuestros altares de piedra no son sino imágenes, como lo expresa el pontifical cuando dice: «El altar es Cristo.»

→ Culto - Expiación - Piedra - Presencia de Dios - Sacerdocio - Sacrificio - Sangre - Templo. DS

Amén.

El término amén, lejos de corresponder siempre exactamente a la traducción actual de «¡Así sea!», que expresa un mero deseo, pero no una certeza, significa ante todo: Ciertamente, verdaderamente, seguramente, o sencillamente: Sí. En efecto, este adverbio deriva de una raíz hebraica que implica firmeza, solidez, seguridad (cf. *fe.). Decir amén es proclamar que se tiene por verdadero lo que se acaba de decir, con miras a ratificar una proposición o a unirse a una plegaria.

1. *Compromiso y aclamación.* El amén que confirma un dicho puede tener un sentido débil, como cuando decimos «¡Sea!» (Jer 28,6). Pero las más de las veces es una *palabra que compromete: con ella muestra uno su conformidad con alguien (1Re 1, 36) o acepta una misión (Jer 11,5), asume la responsabilidad de un juramento y del juicio de Dios que le va a seguir (Núm 5,22). Todavía más solemne es el compromiso colectivo asumido en el momento de la renovación litúrgica de la alianza (Dt 27,15-26; Neh 5,13).

En la liturgia puede este término adquirir también otro valor; si uno se compromete frente a Dios, es que tiene confianza en su palabra y se

remite a su poder y a su bondad; esta adhesión total es al mismo tiempo *bendición de aquel al que uno se somete (Neh 8,6); es una oración segura de ser escuchada (Tob 8,8; *Jdt 15,10*). El amén es entonces una aclamación litúrgica, y en este concepto tiene su puesto después de las doxologías (1Par 16,36); en el NT tiene con frecuencia este sentido (Rom 1,25; Gál 1,5; 2Pe 3,18; Heb 13,21). Siendo una aclamación por la que la asamblea se une al que ora en su nombre, el amén supone que para adherirse a las palabras oídas se comprende su sentido (1Cor 14,16).

Finalmente el amén, como adhesión y aclamación, concluye los cánticos de los elegidos, en la liturgia del cielo (Ap 5,14; 19,4), donde se une al *alleluia.*

2. *El amén de Dios y el amén del cristiano.* Dios, que se ha comprometido libremente, se mantiene fiel a sus *promesas; es el *Dios de *verdad, que es lo que significa el título de Dios amén (Is 65,16).

El amén de Dios es Cristo Jesús. En efecto, por él realiza Dios plenamente sus *promesas y manifiesta que no hay en él *sí* y *no,* sino únicamente *sí* (2Cor 1,19s). En este texto sustituye Pablo el amén hebreo por una palabra griega, *nai,* que significa sí. Jesús, para recalcar que es el enviado del Dios de verdad y que sus palabras son verdaderas, introduce sus declaraciones con un amén (Mt 5,18; 18,3...), redoblado el evangelio de Juan (Jn 1,51; 5,19...). Pero Jesús no es solamente el que dice la verdad diciendo las palabras de Dios, sino que es la *palabra misma del verdadero Dios, el amén por excelencia, el *testigo fiel y verdadero (Ap 3,14).

Así, si el cristiano quiere ser *fiel, debe responder a Dios uniéndose a Cristo; el único amén eficaz es el que es pronunciado por Cristo a la gloria de Dios (2Cor 1,20). La Iglesia pronuncia este amén en unión con los elegidos del cielo (Ap 7,12) y nadie puede pronunciarlo a menos que la gracia del señor Jesús esté en él; así el voto con que termina la Biblia y que va sellado por un último amén, es que esta gracia sea con todos (Ap 22,21).

→ Fidelidad - Fe - Palabra - Promesa - Testimonio - Verdad.

CT

Amigo.

1. «El amigo fiel no tiene precio» (Eclo 6,15s; 7,18), porque «ama en todo tiempo» (Prov 17,17) y hace la vida deliciosa (Sal 133; Prov 15,17). ¿Cómo sería posible olvidar la amistad que unió a David y Jonatás en un brote espontáneo (1Sa 18,1-4), que duró en la prueba (1Sa 19-20), hasta la muerte (2Sa 1,25s) y sobrevivió en la *memoria del corazón (2Sa 9,1; 21,7)?

Ahora bien, aunque existen tales amistades, las hay también que son ilusorias. ¿Por qué tienen tantos amigos los ricos, y tan pocos los pobres, los enfermos, los perseguidos? (Prov 14,20; cf. Sal 38,12; 55,13s; 88,19; 109,4s; Job 19,19). ¿Por qué «el que comparte el pan conmigo levanta contra mí su calcañar» (Sal 41,10)? Estas dolorosas experiencias enseñan a proceder con lucidez en la elección de los amigos, tanto que a veces conviene ponerse en guardia (Eclo 6,5-13; 12,8-13,23; 37,1-5). Una amistad, incluso sincera (Job 2,12s), ¿no puede ser decepcionante (Job 6,15-30) y hasta arrastrar al mal (Dt 13,7; Eclo 12,14; cf. 2Sa 13,3-15)?

Así la amistad gana según va envejeciendo: «Vino nuevo el amigo nuevo: cuando envejece es cuando se bebe con placer» (Eclo 9,10); agradece la reprensión sincera (Prov 27,

5s); sobre todo se alimenta del *temor de Dios: «El que teme al Señor encuentra verdaderos amigos, y como fiel es él, así lo será su amigo» (Eclo 6,16s). De hecho (cf. *amor), el modelo y la fuente de la verdadera amistad es la amistad que Dios sella con el hombre, con un Abraham (Is 41,8; Gén 18,17ss), con un Moisés (Éx 33,11), con los profetas (Am 3,7).

2. Al enviar a su Hijo entre nosotros se mostró Dios «amigo de los hombres» (Tit 3,4); y Jesús lo describió como uno que se deja molestar por el amigo importuno (Lc 11,5-8). Sobre todo, Jesús dio a esta amistad un rostro de carne: amó al joven rico (Mc 10,21), amó tiernamente a Lázaro y, a través de él, a todos los que por la fe debían resurgir de la tumba con él (Jn 11,3. 11.35 ss). Tuvo «compañeros» que compartieron su existencia (Mc 3,14), pero no todos llegaron a ser sus «amigos» (gr. *philos);* así a Judas se le llama todavía compañero (gr. *hetairos)* (Mt 26,50; cf. 20,13; 22,12), mientras que a los otros acaba Jesús de declarar: «Ya no os llamo *servidores, sino amigos» (Jn 15,15): han compartido sus pruebas, están prontos a afrontar la noche de la pasión (Lc 22,28s); así Jesús los hace partícipes de los secretos de su Padre (Jn 15,15), como entre amigos. El tipo de amigo de Jesús, fiel hasta la cruz, es «el discípulo al que amaba Jesús» (Jn 13,23) y al que confía a su propia madre (19,26).

En adelante reinará una amistad perfecta entre estos amigos prontos a dar la vida los unos por los otros, como Jesús lo hizo por cada uno (*Jn 15,12ss*). Aun cuando, entre hermanos, esta amistad puede conocer tormentas (Act 15,36-39; 2Tim 4,10-14), renace sin cesar; es que sobrepasa la medida común de la amistad humana (Mt 5,46) y no conoce ya las barreras que separan a los hombres (Gál 3,28). Algunos hombres querrán romper su amistad con el que se hace discípulo de Cristo (Lc 21,16), pero éste no cesa de ofrecer su amistad a todos, aun a los que se creen sus *enemigos (Rom 12,13-21).

→ Amor - Hermano - Prójimo.

CW

Amor.

«Dios es amor.» «Amaos los unos a los otros.» El hombre, antes de llegar a esta cima de la revelación del NT, debe purificar las concepciones totalmente humanas que se forman del amor, para acoger el misterio del amor divino, el cual pasa por la cruz. La palabra «amor» designa, en efecto, gran cantidad de cosas diferentes, carnales o espirituales, pasionales o pensadas, graves o ligeras, que expansionan o que destruyen. Se ama una cosa agradable, a un animal, a un *compañero de trabajo,* a un amigo, a los padres, a los hijos, a una mujer. El hombre bíblico conoce todo esto. El Génesis (cf. Gén 2,23s; 3,16; 12,10-19; 22; 24; 34), la historia de David (cf. 1Sa 18,1ss; 2Sa 3,16; 12,15-25; 19,1-5), el Cantar de los cantares son, entre otros muchos, testigos de sentimientos de todas clases. Con frecuencia se mezcla en ello el pecado, pero también hallamos rectitud, profundidad y sinceridad bajo palabras habitualmente sobrias y discretas.

Israel, poco llevado a la abstracción intelectual, da con frecuencia a las palabras una coloración afectiva: para él, *conocer es ya amar; su *fidelidad a los vínculos sociales y familiares *(hesed)* está totalmente impregnada de arranque y de espontaneidad generosa (cf. Gén 24,49; Jos 2,12ss; Rut 3,10; Zac 7,9). «Amar» (hebr. *ahab;* gr. *agapān)* tiene tantos armónicos como en nuestras lenguas.

En una palabra, el hombre bíblico sabe el valor de la afectividad (cf. Prov 15,17), aun cuando no ignora sus riesgos (Prov 5; Eclo 6,5-17). Cuando la noción de amor penetra su psicología religiosa, está completamente cargada de una experiencia humana densa y concreta. Al mismo tiempo suscita numerosas cuestiones. Dios, tan grande, tan puro, ¿puede abajarse a amar al hombre pequeño, pecador? Y si Dios tiene la condescendencia de amar al hombre, ¿cómo podrá el hombre corresponder con amor a ese amor? ¿Qué relación existe entre el amor de Dios y el amor de los hombres? Las religiones se esfuerzan, cada una a su manera, por responder a estas cuestiones, cayendo ordinariamente en uno de dos extremos opuestos: relegar el amor de Dios a una esfera inaccesible, a fin de mantener la distancia entre Dios y el hombre, o profanar el amor de Dios convirtiéndolo en un amor totalmente humano, a fin de hacer a Dios presente al hombre. A estas búsquedas metafísicas o místicas responde la Biblia con claridad. Dios ha tomado la iniciativa de un diálogo de amor con los hombres; en nombre de este amor los induce y les enseña a amarse unos a otros.

I. El diálogo de amor entre Dios y el hombre. **AT.** Aun cuando en los relatos de la creación (Gén 1; 2-3) no figura la palabra amor, en ellos se insinúa el amor de Dios a través de la bondad de que son objeto Adán y Eva. Dios quiere darles la *vida con plenitud, pero este don supone una libre adhesión a su *voluntad; Dios entabla el diálogo de amor *indirectamente* a través del mandamiento. Adán lo descartó queriendo apoderarse por fuerza de lo que le estaba destinado como don. Y pecó. Entonces el misterio de la bondad se profundiza en *misericordia para con el pecador mediante las *promesas de *salvación; progresivamente se restablecerán los lazos de amor que unen a Dios y al hombre. La historia del paraíso expresa en compendio la historia sagrada.

1. *Amigos y confidentes de Dios.* Dios, al llamar a Abraham, un pagano entre tantos (Jos 24,2s), a ser su amigo (Is 41,8), expresa su amor en forma de una *amistad: Abraham viene a ser el confidente de sus secretos (Gén 18,17). Si es así, es que Abraham ha respondido a las exigencias del amor divino: ha dejado su patria siguiendo la llamada de Dios (12,1); debe penetrar más adentro en el misterio del *temor de Dios que es amor, pues es llamado a sacrificar a su hijo único, y con él su amor humano: «Toma a tu hijo, al que amas» (Gén 22,2).

*Moisés no tiene que sacrificar a su hijo; pero su pueblo entero se pone en contingencia por el conflicto entre la santidad divina y el pecado; Moisés está desgarrado entre Dios, cuyo enviado es, y su pueblo, al que representa (Éx 32,9-13). Si se mantiene fiel, es porque desde su vocación (3,4) hasta su muerte no cesó de progresar en la intimidad de Dios, conversando con él como con un amigo (33,11; *prójimo); tuvo la revelación de la ternura inmensa de Dios, de un amor que, sin sacrificar nada de la *santidad, es *misericordia (34,6s).

2. *La revelación profética.* Los profetas, también confidentes de Dios (Am 3,7), amados personalmente por un Dios, cuya elección se posesiona de ellos (7,15), los desgarra a veces (Jer 20,7ss), pero los llena también de gozo (20,11ss), son los testigos del drama del *amor y de la *ira de Yahveh (Am 3,2). Oseas, luego Jeremías y Ezequiel, revelan que Dios es el *esposo de Israel, el cual, sin embargo, no cesa de ser infiel; este amor apasionado y exclusivo es correspondido únicamente con ingratitud y traición. Pero el amor es más fuerte que el pecado, aun cuando deba sufrir (Os 11,8); *perdona y re-crea en Israel un *corazón *nuevo capaz de amar (Os 2,21s; Jer 31, 3.20.22; Ez 16,60-63; 32,26s). Otras imágenes, como la del *pastor (Ez 34) o de la *viña (Is 5; Ez 17,6-10), expresan el mismo celo divino y el mismo drama.

El Deuteronomio, promulgado sin duda (2Re 22) en el momento en que el pueblo parece preferir definitivamente al amor de Dios el culto de los *ídolos, recuerda incesantemente que el amor de Dios a Israel es gratuito (Dt 7,7s) y que Israel debe «amar a Dios con todo su corazón» (6,5). Este amor se expresa en actos de *adoración y de *obediencia (11,13; 19,9) que suponen una elección radical, un desprendimiento costoso (4,9-28; 30,15-20). Pero sólo es posible si Dios en persona viene a *circuncidar el corazón de Israel y a hacerlo capaz de amar (30,6).

3. *Hacia un diálogo personal.* Después de la *cautividad Israel, purificado por la prueba, descubre que Dios se dirige al corazón de cada uno. En otro tiempo se hablaba del amor de Yahveh a la colectividad (Dt 4,7) o a los jefes (2Sa 12,24); ahora se sabe ya que todo judío es amado, sobre todo el *justo (Sal 37, 25-29; 146,8), el *pobre y el pequeño (Sal 113,5-9). Esto lo expresa admirablemente el Cantar de los cantares: el diálogo de amor, con sus alternativas de posesión y de busca, se establece entre Yahveh e Israel. Poco a poco se esboza incluso la idea de que más allá del judío, el amor de Dios respeta también a los paganos (Jon 4,10s), y hasta a toda criatura (Sab 11,23-26).

Próximamente a la venida de Cristo, el judío piadoso (hebr. *hasid:* Sal 4,4; 132,9.16) sabe ser amado por un Dios, del que canta la misericordiosa *fidelidad a la *alianza (Sal 136; Jl 2,13), la bondad (Sal 34,9; 100,5), la *gracia (Gén 6,8; Is 30,18). Por su parte reitera sin cesar su amor a Dios (Sal 31,24; 73,25; 116,1) y a todo lo que se relaciona con Él: su *nombre, su *ley, su *sabiduría (Sal 34,13; 119,127; Is 56,6; Eclo 1,10; 4,14). Este amor debe con frecuencia probarse frente al ejemplo y a la presión de los *impíos (Sal 10; 40,14-17; 73; Eclo 2,11-17); y esto puede llegar hasta al *martirio, el de los Macabeos (2Mac 7) o el de rabbi Aquiba, que muere por su fe el 135 después de J.C.: «Le he amado con todo mi corazón, dirá, y con toda mi fortuna; todavía no había tenido ocasión de amarlo con toda mi *alma. El momento ha llegado.» Cuando se pronunciaba esta palabra sublime, la revelación plenaria había sido dada ya a los hombres por Jesucristo.

NT. El amor entre Dios y los hombres se había revelado en el AT a través de una sucesión de hechos: iniciativas divinas y repulsas del hombre, sufrimiento del amor desdeñado, superaciones dolorosas para estar al nivel del amor y aceptar su gracia. En el NT el amor divino se expresa en un hecho único, cuya naturaleza misma transfigura los datos de la situación: Jesús viene a vivir como Dios y como hombre el drama del diálogo de amor entre Dios y el hombre.

1. *El don del Padre.* La venida de Jesús es en primer lugar un gesto del Padre. Después de los profetas y de las promesas del AT, «acordándose de su misericordia» (Lc 1,54s; Heb 1,1) se da Dios a conocer (Jn 1,18); manifiesta su amor (Rom 8,39; 1Jn 3,1; 4,9) en aquel que no es sólo el *mesías salvador esperado

(Lc 2,11), sino además su propio *Hijo (Mc 1,11; 9,7; 12,6), aquel a quien ama (Jn 3,35; 10,17; 15,9; Col 1,13), el que es uno con Él, Dios como Él (Jn 1,1; cf. 10,30-38; 17, 21; Mt 11,27).

El amor del Padre se expresa entonces en una forma que no puede ser superada por nada. Se realiza la nueva *alianza y se concluyen las nupcias eternas del *esposo con la humanidad. La gratuidad divina, que existía desde siempre (Dt 7,7s), llega a su colmo en un *don sin medida común con el valor del hombre (Rom 5,6s; Tit 3,5; 1Jn 4,10-19). Este don es definitivo, más allá de la existencia terrenal de Jesús (Mt 28,20; Jn 14,18s); es llevado al extremo, pues consiente con la muerte del Hijo para que el *mundo logre la vida (Rom *5,8; 8,32*) y *para que nosotros seamos* *hijos de Dios (1Jn 3,1; Gál 4,4-7). Si «Dios amó tanto al mundo que le dio a su Hijo unigénito» (Jn 3,16), es para que los hombres tengan la *vida eterna; pero a sí mismos se condenan los que se niegan a creer en el que ha sido enviado y «aman más» las tinieblas que la luz (3,19). La opción es inevitable: o el amor por la fe en el Hijo, o la *ira por la repulsa de la fe (3,36).

2. *El amor perfecto revelado en Jesús.* Ahora ya el drama del amor se desarrolla no sólo con ocasión del contacto con Jesús, sino también a través de su persona. Por su misma existencia es Jesús revelación concreta del amor. Jesús es el *hombre que realiza el diálogo filial con Dios y da su testimonio delante de los hombres. Jesús es Dios que viene a vivir en plena humanidad su amor y a hacer oir su ardiente llamamiento. En su persona misma el hombre ama a Dios y es amado por él.

a) *La vida entera* de Jesús manifiesta este doble diálogo. Dado al Padre desde los comienzos (Lc 2,49; cf. Heb 10,5ss), viviendo en oración y en acción de gracias (cf. Mc 1,35; Mt 11,25) y sobre todo en perfecta conformidad con la voluntad divina (Jn 4,34; 6,38), está incesantemente a la *escucha de Dios (5,30; 8,26. 40), lo cual le asegura que es escuchado por él (11,41s; cf. 9,31). Por lo que se refiere a los hombres, su vida se da completamente, no sólo a algunos *amigos (cf. Mc 10,21; Lc 8,1ss; Jn 11,3.5.36), sino a todos (Mc 10,45); pasa por el mundo haciendo bien (Act 10,38; Mt 11,28ss), en un desinterés total (Lc 9,58) y atento a todos, incluso, y sobre todo, a los más despreciados y a los más indignos (Lc 7,36-50; 19,1-10; Mt 21,31s); escoge gratuitamente a los que quiere (Mc 3,13) para hacerlos *sus amigos (Jn 15,15s).*

Este amor exige reciprocidad; el mandamiento del Deuteronomio se mantiene en vigor (Mt 22,37; cf. Rom 8,28; 1Cor 8,3; 1Jn 5,2), pero se le obedece a través de Jesús: amándole se ama al Padre (Mt 10, 40; Jn 8,42; 14,21-24). Finalmente, amar a Jesús es guardar íntegramente su *palabra (Jn 14,15.21.23) y *seguirle renunciando a todo (Mc 10, 17-21; Lc 14,25ss). Consiguientemente, a lo largo del evangelio se opera una división (Lc 2,34) entre los que aceptan y los que rechazan este amor, frente al cual no se puede permanecer neutral (Jn 6,60-71; cf. 3,18s; 8,13-59; 12,48).

b) *En la* *cruz revela el amor en forma decisiva su intensidad y su drama. Era preciso que Jesús sufriera (Lc 9,22; 17,25; 24,7.26; cf. Heb 2,8), para que se revelara plenamente su *obediencia al Padre (Flp 2,8) y su amor a los suyos (Jn 13,1). Totalmente libre (cf. Mt 26, 53; Jn 10,18), a través de la tentación y del aparente *silencio de Dios (Mc 14,32-41; 15,34; cf. Heb 4,15)

en la radical *soledad humana (Mc 14,50; 15,29-32), perdonando sin embargo y acogiendo todavía (Lc 23,28.34.43; Jn 19,26), llega Jesús al instante único del «más grande amor» (Jn 15,13). Entonces da todo, sin reserva, a Dios (Lc 23,46) y a todos los hombres sin excepción (Mc 10, 45; 14,24; 2Cor 5,14s; 1Tim 2,5s). Por la cruz es Dios plenamente *glorificado (Jn 17,4); «el hombre Jesús» (1Tim 2,5) y con él la humanidad entera merece ser amada por Dios sin reserva (Jn 10,17; Flp 2,9ss). Dios y el hombre comunican en la *unidad, según la última oración de Jesús (Jn 17). Pero todavía es preciso que el hombre acepte libremente un amor tan total y exigente, que debe llevarle a sacrificarse siguiendo a Cristo (17,19). Halla en el camino el *escándalo de la *cruz, que no es sino el escándalo del amor. Ahí es donde se manifiesta en su plenitud el don del Esposo a la esposa (Ef 5,25ss; Gál 2,20), pero también para los hombres la suprema tentación de la infidelidad.

3. *El amor universal en el Espíritu.* Si el calvario es el lugar del amor perfecto, la manera como lo manifiesta es una *prueba decisiva: de hecho los amigos del crucificado lo abandonan (Mc 14,50; Lc 23,13-24); es que la adhesión al amor divino no es cuestión de encuentro físico ni de razonamiento humano, en una palabra, de «conocimiento según la *carne» (2Cor 5,16); hace falta el don del *Espíritu, que crea en el hombre un «*corazón *nuevo» (cf. Jer 31,33s; Ez 36,25ss). El Espíritu, derramado en *pentecostés (Act 2,1-36), como lo había prometido Cristo (Jn 14,16ss; cf. Lc 24,49) está desde entonces presente en el mundo (Jn 14,16) por la Iglesia (Ef 2,21s), y *enseña a los hombres lo que Jesús les ha dicho (Jn 14,26) haciéndoselo comprender desde dentro, con un verdadero *conocimiento religioso; los hombres, testigos o no de la vida terrestre de Jesús, son aquí iguales, sin distinción de tiempo ni de raza. Todo hombre tiene necesidad del Espíritu para poder decir «Padre» (Rom 8,15) y glorificar a Cristo (Jn 16,14). Así se derrama en nosotros un amor (Rom 5,5) que nos apremia (2Cor 5,14), un amor del que nada puede ya separarnos (Rom 8,35-39) y que nos prepara al encuentro definitivo de amor, en el que «conoceremos como somos conocidos» (1Cor 13,12).

4. *Dios es amor.* El amor entre Dios y el hombre tiene finalmente por fuente el amor eterno del Padre y del Hijo (Jn 17,24.26), que es también el amor del Espíritu (2Cor 13, 13), en una palabra, el amor eterno de la Trinidad. Y en ésta aparece la *afirmación que es la última palabra* de toda cosa: en su esencia misma *Dios es amor (1Jn 4,8.16).

II. La caridad fraterna. AT. Ya en el AT el mandamiento del amor de Dios se completa con el «segundo mandamiento»: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18). A decir verdad, este mandamiento se presenta en forma menos solemne que el otro (comp. Lev 19,1-37 y Dt 6,4-13) y la palabra *prójimo tiene un sentido bastante restringido. Pero al israelita se le invita ya a prestar atención a «los otros». En los textos más antiguos es ya una ofensa a Dios ser indiferente u hostil al prójimo (Gén 3,12; 4,9s) y la ley une a las exigencias que conciernen a las relaciones con Dios, las que atañen a las relaciones entre los hombres: así el Decálogo (Éx 20,12-17) o el «código de la alianza», que abunda en prescripciones de atención para con los *pobres y los pequeños (Éx 22,20-26; 23,4-12). Toda la tradición profética (Am 1-2; Is 1,14-17; Jer 9,2-5; Ez 18,5-9; Mal 3,5) y toda la tradición sapiencial

(Prov 14,21; 1,8-19; Eclo 25,1; Sab 2,10ss) van en el mismo sentido; no se puede agradar a Dios sin respetar a los otros hombres, pero sobre todo a los más abandonados, los menos «interesantes». Nunca se creyó poder amar a Dios sin interesarse por los hombres: «practicaba la justicia y el derecho... juzgaba la causa del pobre y del desgraciado. *Conocerme, ¿no es esto?» (Jer 22, 15s). El oráculo concierne a Josías, pero alcanza a todo Israel (cf. Jer 9,4).

Que a este amor se le llame explícitamente amor, esto no se dice con frecuencia (Lev 19,18; 19,34; Dt 10,19). Sin embargo, ya con ocasión del amor para con el *extranjero se funda el mandamiento en el deber de obrar como Yahveh en los tiempos del *Éxodo: «Yahveh ama al extranjero y le alimenta y le viste. Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Dt 10,18s). El motivo no es una mera solidaridad natural, sino la historia de la salvación.

Antes de la venida de Cristo, el judaísmo profundiza la naturaleza del amor *fraterno. En el amor del prójimo se incluye al adversario judío y hasta al enemigo pagano; el amor se hace más universal, aun cuando Israel conserva su papel central. «Ama la paz», dice Hillel. «Aspira a la paz. Ama a las criaturas, condúcelas a la ley.» Se descubre *que amar es prolongar la acción divina*: «Lo mismo que el Santo — ¡bendito sea! — viste a los que están desnudos, consuela a los afligidos, entierra a los muertos, así tú también viste a los que están desnudos, visita a los enfermos, etc.» En estas condiciones era ya fácil hacer el enlace entre los dos mandamientos de amor de Dios y de amor del prójimo; así lo hizo un día un escriba que abordó a Jesús (Lc 10,26s).

NT. Si la concepción judía podía hacer creer que el amor fraterno se yuxtapone en el mismo plano a otros mandamientos, la visión cristiana, en cambio, le da el puesto central y hasta único.

1. *Los dos amores.* De un extremo a otro del NT el amor del *prójimo aparece indisociable del amor de Dios: los dos mandamientos son el ápice y la clave de la ley (Mc 12,28-33 p); es el compendio de toda exigencia moral (Gál 5,22; 6,2; Rom 13, 8s; Col 3,14), el mandamiento único (1Jn 15,12; 2Jn 5); la caridad es la *obra única y multiforme de toda *fe viva (Gál 5,6.22): «el que no ama a su hermano, al que ve, ¿cómo amará a Dios, al que no ve» (1Jn 4,20s)?

Este amor es esencialmente religioso, de un espíritu completamente distinto de la mera filantropía. En primer lugar por su modelo: imitar el amor mismo de Dios (Mt 5,44s; Ef 5,1s.25; 1Jn 4,11s). Luego por su fuente, y sobre todo porque es la obra de Dios en nosotros: ¿cómo seríamos nosotros *misericordiosos como el Padre celestial (Lc 6,36) si no nos lo enseñara el Señor (1Tes 4,9), si no lo derramara el Espíritu en nuestros corazones (Rom 5,5; 15,30)? Este amor viene de Dios y existe en nosotros por el hecho mismo de que Dios nos toma por *hijos (1Jn 4,7). Y, venido de Dios, vuelve a Dios: amando a nuestros *hermanos amamos al Señor mismo* (Mt 25,40), puesto que todos juntos formamos el *cuerpo de Cristo (Rom 12,5-10; 1Cor 12,12-27). Tal es la manera como podemos responder al amor con que Dios nos amó el primero (1Jn 3,16; 4,19s).

Mientras se aguarda la parusía del Señor, la caridad es la actividad esencial de los discípulos de Jesús, según la cual serán juzgados (Mt 25, 31-46). Tal es el testamento dejado

por Jesús: «Amaos los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 13,34s). El acto de amor de Cristo sigue expresándose a través de los actos de los discípulos. Este mandamiento, si bien antiguo por estar ligado con las fuentes de la revelación (1Jn 2,7s), es *nuevo: en efecto, Jesús inauguró una era nueva que anunciaban los profetas, dando a cada uno el Espíritu que crea corazones nuevos. Si, pues, están unidos los dos mandamientos, es porque el amor de Cristo continúa expresándose a través de la caridad que manifiestan los discípulos entre sí.

2. *El amor es don.* La caridad cristiana es vista, sobre todo por los sinópticos y san Pablo, conforme a la imagen de Dios que da gratuitamente su Hijo por la salvación de *todos los hombres pecadores*, sin mérito alguno por su parte (Mc 10,45; Rom 5,6ss). Es, pues, universal, sin dejar que subsista barrera alguna social o racial (Gál 3,28), sin despreciar a nadie (Lc 14,13; 7,39); más aún, exige el amor de los *enemigos (Mt 5,43-47; Lc 10,29-37). El amor no puede desalentarse: tiene como leyes el *perdón sin límites (Mt 18, 21s; 6,12.14s), el gesto espontáneo para con el adversario (Mt 5,23-26), la *paciencia, el bien devuelto a cambio del mal (Rom 12,14-21; Ef 4,25-5,2). En el *matrimonio se expresa en forma de don total, a imagen del sacrificio de Cristo (Ef 5,25-32). *Para todos es finalmente una* *esclavitud mutua (Gál 5,13), en la que el hombre renuncia a sí mismo con Cristo crucificado (Flp 2,1-11). Pablo, en su «himno a la caridad» (1Cor 13) manifiesta la naturaleza y la grandeza del amor. Sin descuidar en modo alguno sus exigencias cotidianas (13,4ss), afirma que sin la caridad nada tiene valor (13,1ss), que sólo ella sobrevivirá a todo: amando como Cristo vivimos ya una realidad divina y eterna (13,8-13). Por ella es *edificada la Iglesia (1Cor 8, 1; Ef 4,16); por ella el hombre viene a ser perfecto para el *día del Señor (Flp 1,9ss).

3. *El amor es comunión.* Desde luego, Juan no ignora la universalidad y la gratuidad del amor divino (Jn 3,16; 15,16; 1Jn 4,10), pero es más sensible a la *comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu. Este amor se difunde en nosotros y nos invita a participar en él, no sólo amando a Dios, sino viviendo a su imagen en una intensa comunión religiosa de intercambio y de reciprocidad. La comunión de los discípulos es un fuego de amor que el cristiano debe animar con todo su corazón. Frente al *mundo, al que no debe amar (1Jn 2,15; cf. Jn 17,9), amará a sus hermanos con un amor exigente y concreto (1Jn 3,11-18), en el que entra en juego la ley de la renuncia y de la muerte, sin la cual no hay verdadera *fecundidad (Jn 12,24s). Por esta caridad el creyente *permanece en comunión con Dios (1Jn 4,7-5,4). Tal fue la última oración de Jesús: «que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26). Este amor fraterno, vivido por los discípulos en medio del mundo al que no pertenecen (17,11.15s), es el *testimonio a través del cual el mundo puede reconocer a Jesús como enviado del Padre (17,21): «En esto conocerán que sois mis discípulos: *si tenéis caridad los unos con los otros*» (13,35).

→ Amigo - Ira - Conocer - Elección - Esposo - Eucaristía - Enemigo - Hermano - Odio - Misericordia - Prójimo - Sacrificio - Celo.

CW

Ángeles.

El nombre de los ángeles no es un nombre de naturaleza, sino de fun-

ción: hebr. *mal'ak*, gr. *angelos*, significa «mensajero». Los ángeles son «espíritus destinados a servir, enviados en misión de favor de los que han de heredar la salud» (Heb 1,14). Inaccesibles a nuestra percepción ordinaria, constituyen un mundo misterioso. Su existencia no es nunca un problema para la Biblia; pero fuera de este punto la doctrina relativa a los ángeles presenta un desarrollo evidente, y la manera como se habla de ellos y como se los representa supone una utilización constante de los recursos del simbolismo religioso.

AT. 1. *Los ángeles de Yahveh y el ángel de Yahveh.* El AT, sirviéndose de un rasgo corriente en las mitologías orientales, pero adaptándolo a la revelación del Dios único, representa con frecuencia a Dios como un soberano oriental (1Re 22, 19; Is 6,1ss). Los miembros de su corte son también sus *servidores (Job 4,18); se los llama también los *santos (Job 5,1; 15,15; Sal 89,6; Dan 4,10) o los *hijos de Dios (Sal 29,1; 89,7; Dt 32,8). Entre ellos los querubines (cuyo nombre es de origen mesopotámico) sostienen su trono (Sal 80,2; 99,1), arrastran su carro (Ez 10,1ss), le sirven de montura (Sal 18,11), o guardan la entrada de sus dominios para vedarla a los profanos (Gén 3,24); los serafines (los «ardientes») cantan su gloria (Is 6,3), y uno de ellos purifica los labios de Isaías durante su visión inaugural (Is 6,7). Se halla también a los querubines en la iconografía del templo, en el que resguardan el arca con sus alas (1Re 6,23-29; Éx 25,18s). Todo un ejército celeste (1Re 22,19; Sal 148,2; Neh 9,6) realza así la *gloria de Dios; está a su disposición para gobernar el mundo y ejecutar sus órdenes (Sal 103, 20); establece un enlace entre el cielo y la tierra (Gén 28,12).

Sin embargo, junto a estos enigmáticos mensajeros, los antiguos relatos bíblicos conocen también un ángel de Yahveh (Gén 16,7; 22,11; Éx 3,2; Jue 2,1), que no difiere de Yahveh mismo manifestado acá abajo en forma visible (Gén 16,13; Éx 3,2): *Dios, que habita en una luz inaccesible (1Tim 6,16), no puede dejar ver su *rostro (Éx 33,20); los hombres no perciben nunca de él sino un misterioso reflejo. El ángel de Yahveh de los viejos textos sirve, pues, para traducir una ideología todavía arcaica, que con la denominación de «ángel del Señor» deja huellas hasta en el NT (Mt 1,20.24; 2,13.19), e incluso en la patrística. Sin embargo, a medida que progresa la revelación se va asignando más y más su papel a los ángeles, mensajeros ordinarios de Dios.

2. *Desarrollo de la doctrina de los ángeles.* Originariamente se atribuían indistintamente a los ángeles tareas buenas o malas (cf. Job 1,12). Dios envía su buen ángel para que vele sobre Israel (Éx 23,20); pero para una *misión funesta envía ángeles de desgracia (Sal 78,49), tales como el Exterminador (Éx 12,23; cf. 2Sa 24,16s; 2Re 19,35). Incluso el *Satán del libro de Job forma todavía parte de la corte divina (Job 1,6-12; 2,1-10). Sin embargo, después de la cautividad se especializan más los cometidos angélicos y los ángeles adquieren una calificación moral en relación con su función: ángeles buenos por un lado, Satán y los *demonios por el otro; entre unos y otros hay oposición constante (Zac 3,1s). Esta concepción de un mundo espiritual dividido revela la influencia indirecta de Mesopotamia y de Persia; para resistir mejor al sincretismo iranobabilónico, el pensamiento judío desarrolla su doctrina anterior; sin renunciar en nada a su riguroso monoteísmo, usa

a veces de una simbólica prestada y sistematiza su representación del mundo angélico. Así el Libro de Tobías cita a los siete ángeles de la faz (Tob 12,15; cf. Ap 8,2), que tienen su réplica en la angelología de Persia. Pero no ha cambiado el papel asignado a los ángeles. Velan por los hombres (Tob 3,17; Sal 91,11; Dan 3,49s) y presentan a Dios sus oraciones (Tob 12,12); presiden los destinos de las naciones (Dan 10,13-21). A partir de Ezequiel explican a los profetas el sentido de sus visiones (Ez 40,3s; Zac 1,8s); esto viene finalmente a ser un rasgo literario característico de los apocalipsis (Dan 8,15-19; 9,21ss). Reciben *nombres en relación con sus funciones: Rafael, «Dios cura» (Tob 3,17; 12,15), Gabriel, «héroe de Dios» (Dan 8,16; 9,21), Miguel, «¿quién como Dios?». A éste, que es el príncipe de todos, está encomendada la comunidad judía (Dan 10,13.21; 12,1). Estos datos se amplifican todavía en la literatura apócrifa (Libro de Henoc) y rabínica, que trata de organizarlos en sistemas más o menos coherentes. Así la doctrina del AT sobre la existencia del mundo angélico y su presencia en el mundo de los hombres se afirma con constancia. Pero las representaciones y clasificaciones que utiliza tienen necesariamente un carácter simbólico que hace muy delicada su apreciación.

NT. El NT recurre al mismo lenguaje convencional, que toma a la vez de los libros sagrados y de la tradición judía contemporánea. Así enumera los arcángeles (1Tes 4,16; Jds 9), los querubines (Heb 9,5), los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades (Col 1,16), a los que en otro lugar se añaden las virtudes (Ef 1,21). Esta jerarquía, cuyos grados varían en la expresión, no tiene el carácter de una doctrina ya fijada. Pero, como en el AT, lo esencial del pensamiento está en otra parte, y aquí se reordena en torno a la revelación de Jesucristo.

1. *Los ángeles y Cristo.* El mundo angélico tiene su puesto en el pensamiento de Jesús. Los evangelistas hablan a veces de su trato íntimo con los ángeles (Mt 4,11; Lc 22,43); Jesús menciona a los ángeles como seres reales y activos. Sin dejar de velar por los hombres, ven el rostro del Padre (Mt 18,10 p). Su vida está exenta de las sujeciones de la carne (cf. Mt 22,30 p). Aun cuando ignoran la fecha del juicio final, que es un secreto exclusivo del Padre (Mt 24,36 p), serán sus ejecutores (Mt 13,39.49; 24,31). Desde ahora participan en el gozo de Dios cuando los pecadores se convierten (Lc 15,10). Todos estos rasgos están conformes con la doctrina tradicional.

Jesús precisa además su situación en relación con el *Hijo del hombre, esa figura misteriosa que le define a él mismo, particularmente en su *gloria futura: los ángeles le acompañarán el día de su parusía (Mt 25,31); ascenderán y descenderán sobre él (Jn 1,51), como en otro tiempo por la escalera de Jacob (Gén 28,10...); él los enviará para reunir a los elegidos (Mt 24,31 p) y descartar del reino a los condenados (Mt 13,41s). En el tiempo de la pasión están a su servicio y él podría requerir su intervención (Mt 26,53).

El pensamiento cristiano primitivo no hace, pues, sino prolongar las palabras de Jesús, cuando afirma que los ángeles le son inferiores. Rebajado por debajo de ellos con su encarnación (Heb 2,7), merecía, sin embargo, su adoración en su calidad de *Hijo de Dios (Heb 1,6s; cf. Sal 97,7). A partir de su resurrección aparece claro que Dios los ha sometido a él (Ef 1,20s), una vez que habían sido creados en él, por él y para él (Col 1,16). Actualmente

reconocen su *señorío (Ap 5,11s; 7,11s) y el último *día formarán su escolta (2Tes 1,7; Ap 14,14-16; cf. 1Tes 4,16). Así el mundo angélico se subordina a Cristo, cuyo misterio ha contemplado (1Tim 3,16; cf. 1Pe 1,12).

2. *Los ángeles y los hombres.* En esta perspectiva los ángeles siguen desempeñando cerca de los hombres los cometidos que les asignaba ya el AT. Cuando una comunicación sobrenatural llega del cielo a la tierra, son ellos sus misteriosos mensajeros: Gabriel transmite la doble anunciación (Lc 1,19.26); un ejército celeste interviene la noche de Navidad (Lc 2,9-14); los ángeles anuncian también la resurrección (Mt 28,5ss p) y dan a conocer a los apóstoles el sentido de la ascensión (Act 1,10s). Auxiliares de Cristo en la obra de la salvación (Heb 1,14), se encargan de la custodia de los hombres (Mt 18,10; Act 12,15), presentan a Dios las oraciones de los santos (Ap 5,8; 8,3), conducen el alma de los justos al paraíso (Lc 16,22; «In paradisum deducant te angeli...»). Para proteger a la Iglesia llevan adelante en torno a Miguel el combate contra Satán, que dura desde los orígenes (Ap 12,1-9).

Un vínculo íntimo enlaza así al *mundo terrenal con el mundo celestial*; en el cielo los ángeles celebran una liturgia perpetua (Ap 4,8-11), a la que se asocia en la tierra la liturgia de la Iglesia (cf. gloria, prefacio, sanctus). Estamos rodeados de presencias sobrenaturales, que el vidente del Apocalipsis concreta en el lenguaje de convención consagrado por el uso. Esto exige de nuestra parte cierta reverencia (cf. Jos 3,13ss; Dan 10,9; Tob 12,16), que no se ha de confundir con la adoración (Ap 22, 8s). Si, pues, es necesario proscribir un culto exagerado de los ángeles, que perjudicaría al de Jesucristo (Col 2,18), no obstante, el cristiano debe conservar un sentido profundo de su presencia invisible y de su acción auxiliadora.

→ Demonios - Dios - Espíritu - Gloria - Misión - Satán.

PMG y PG

Animales.

El mundo animal constituye la parte de la naturaleza más próxima al hombre. Este parentesco, que a veces podría pasarnos inadvertido, era sentido de modo particular por los hebreos, que vivían más que nosotros en contacto permanente con los animales. Por esta razón la Biblia utiliza con bastante frecuencia para ilustrar sus descripciones la aptitud de los animales para expresar ciertas actitudes humanas: al enemigo se le llama perro (p.e., Sal 22,17); a una tropa de invasión se la representa como una nube de langosta (p.e., Is 33,4); se describe como un león, ora a Dios, ora al enemigo (en la ambivalencia de ciertos símbolos hay que ver la ambigüedad de este mundo animal, del que formamos parte, capaz tanto de lo mejor como de lo peor); a menudo se compara al pueblo con un rebaño (p.e., la parábola de Natán: 2Sa 12, *1-4; Jer 23,1-8; Ez 34; Jn 10,1-16*); el *cordero sirve incluso para representar a Cristo (Jn 1,29; Ap 5, 6...) y la paloma al *Espíritu Santo (Mt 3,16 p).

Pero por encima de estas notaciones esporádicas hay que seguir en la Biblia el esfuerzo por la toma de conciencia, de aquellos hombres enfrentados con la potencia del mundo animal. ¿Quién saldrá victorioso?

Más aún: hablando de este mundo animal en el que participan y sobre el que proyectan, más o menos conscientemente, su propia situación, los autores sagrados revelan, a fin

de cuentas, el drama de los hombres y de la creación entera que aspiran a la redención.

I. LOS ANIMALES Y EL HOMBRE EN LA CREACIÓN. 1. *Los animales ¿superiores al hombre?* El culto de los animales, sea lo que fuere del significado y de los diferentes aspectos de la zoolatría, muestra con qué sagrado respeto ciertas religiones primitivas, como la de los egipcios, consideraban a estos seres extrahumanos. Israel sucumbe a veces (Éx 32; 1Re 12,28-32) a esta tentación de divinizar a los animales o de adorar a su imagen. Sin embargo, la ley de Moisés, las amonestaciones de los profetas, los consejos de la sabiduría retraen a los hebreos de esta dirección degradante (p.e., Sab 15,18s; cf. Rom 1,23). En cuanto a los enemigos idólatras, lejos de ser preservados por los animales adorados, serán castigados por ellos (Sab 15-16; Ez 39,4.17-20; Ap 19,17s.21).

2. *Nexo entre el animal y el hombre.* La semejanza del hombre con el animal, especialmente su origen común a partir del polvo y su manera común de acabar en la fosa, se expresa a veces en forma brutal (Ecl 3,19ss; Sal 49,13). Más a menudo y más discretamente se une con un lazo fraterno a estas dos criaturas, reunidas bajo la común denominación de «vivientes». Unas veces el hombre ayuda al animal: Noé salva de las aguas a una pareja de cada especie viva; otras veces el animal ayuda al hombre: la burra clarividente salva a Balaán (Núm 22,22-35); unos cuervos alimentan a Elías (1Re 17,6); un gran pez salva a Jonás recalcitrante y le hace volver al buen camino (Jon 2). Por su perfección inducen los animales a Job a reconocer la omnipotencia del Creador (Job 38,39-39,30; 40,15-41,26). Finalmente recuerdan a los hombres que Dios no cesa de derramar sus beneficios sobre todos los seres vivos (p.e., Sal 104,27; 147,9; Mt 6,26).

Están tan próximos al hombre que forman parte de la alianza concluida entre Dios y Noé (Gén 9,9ss) y que ellos mismos vienen a estar sujetos a la ley mosaica... El sábado se aplica tanto al buey como al servidor (Éx 23,12; Dt 5,14). Y para con ellos está prescrita una actitud de humanidad (Éx 23,5; Dt 22,6s; 25,4; cf. 1Cor 9,9; 1Tim 5,18). En cuanto a los animales criminales, serán castigados (Gén 9,5; Lev 20, 15s); en ciertos casos serán incluso lapidados (Éx 21,28-32). En fin, son asociados tanto a la penitencia de los hombres (Jon 3,7) como a su castigo (Éx 11,5).

3. *Superioridad del hombre sobre el animal.* Sin embargo, en el relato de los orígenes, ciertas notaciones muy claras indican la percepción neta de cierta superioridad del hombre sobre el animal. Adán *nombra a los animales, afirmando así su dominio (Gén 2,20). Por lo demás, ninguno de ellos puede constituir para el hombre «una ayuda que le sea adecuada» (Gén 2,18-23), y la bestialidad es severamente castigada (Éx 22,18; Dt 27,21; Lev 18,23). Además, el animal puede ser muerto por el hombre y servirle de alimento (Gén 9,2s). Finalmente, se afirma la superioridad del hombre con un lirismo que resuena como el canto de victoria de una triunfante toma de conciencia (Gén 1,26-30; Sal 8,6-9). Viceversa, para castigar la sinrazón de Nabucodonosor «se le dará un corazón de *bestia» (Dan 4,13), simbolizando la bestialidad humana la rebelión contra el espíritu y finalmente contra Dios.

Sin embargo, algo queda de la superioridad de los animales en la imaginación de los autores sagrados, que no vacilan en hablar de animales fabulosos. Éstos, sea cual fuere el origen de tales representaciones, sim-

bolizan un más allá de la naturaleza, sea en la esfera de un poder sobrehumano (Dan 7; Ap 9,3-11), que frisa en lo demoníaco (Ap 12; 13; 16,13s; 20,1ss), sea en la esfera de lo divino (Ez 1,14-24; Ap 4,6ss).

II. Los animales y el hombre en la redención. 1. *La rebelión y la sumisión de los animales.* La división de los animales en salvajes y domésticos realiza y representa la rebelión de la naturaleza contra el hombre y el desorden que se introdujo en el mundo. Esta situación es resultado del pecado del hombre. En efecto, antes de la desobediencia de Adán, todos los animales parecen estar sometidos al que les había dado su nombre. Pero a causa del pecado toda la creación, y por consiguiente el mundo animal, es ahora esclavo de la corrupción (cf. Rom 8,19-22). Sin embargo, por anticipación, o por gracia mesiánica, en ciertos casos privilegiados, los animales vencidos recobran su docilidad primera (Dan 6,17-25; 14,31-42; Sal 91,13; Mc 1,13; 16,18; Act 28,3-6). Al fin de los tiempos, cuando el mundo sea totalmente purificado de sus pecados, desaparecerán los animales salvajes (Lev 26,6; Ez 34,25) o se volverán pacíficos (Os 2,20; Is 11,5ss; 65,25). En el universo reunificado, la naturaleza no conocerá ya rebelión. Y lo que hay de animal en el hombre (cf. Sant 3,2-8) será también enteramente sometido y transformado (1Cor 15,44ss).

2. *Más allá de la división en puro e impuro.* La división de los animales en *puros e impuros, por muy antigua que sea, vino a fomentar en el judaísmo su división de la humanidad en dos partes: los israelitas puros y los paganos impuros. Entre estos dos mundos la imposibilidad de comer a una misma mesa y de tener así contactos familiares fue, si ya no creada, por lo menos reforzada por las prescripciones sobre la alimentación, concernientes a los animales impuros. En esta perspectiva se comprende mejor la visión de Pedro en Jaffa (Act 10), en la que la abolición de la división puro-impuro en los animales significa que esta división no existe tampoco ya entre los hombres. En este símbolo animal estaban en juego la unidad de los hombres y la catolicidad de la Iglesia.

3. *Los animales y el culto divino.* No sólo los animales habían venido a estar sujetos a la ley mosaica y participaban en la penitencia de los hombres, sino que además fueron juzgados dignos de constituir ordinariamente la materia de los *sacrificios y de prefigurar así la víctima divina de la nueva alianza (Gén 22,13; Éx 13,12s). Aun así, hubiera convenido que a través del signo constituido por estas víctimas animales, los israelitas mismos tomaran partido con todo su ser y aspiraran a la perfección de la realidad venidera (Sal 40,7ss; 51,18s; Heb 10,1-18). Sólo el sacrificio de Jesús, semejante al cordero que se lleva al matadero (Is 53,7), podía adquirir la redención eterna (Heb 9,12).

Así, a través de los animales de la Biblia, se halla representado, y a veces hasta vivido todo el drama de la salvación: división y rebelión; idolatría; distinción puro-impuro; obediencia a la ley mosaica; penitencia; ofrendas y sacrificios; participación en la salvación en el arca de Noé; sumisión escatológica. La creación, desfigurada por la serpiente demoníaca, amenazada por el dragón satánico, es salvada y será finalmente transformada gracias al sacrifiicio de aquel que es el *cordero de Dios.

→ Bestia y bestias - Creación.

PL

Anticristo.

El término de anticristo (literalmente: «contra Cristo») figura exclusivamente en 1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7. Pero la misma realidad, o una realidad análoga, se enfoca en diferentes pasajes apocalípticos del NT: Mc 13,14 p; 2Tes 2,3-12; Ap 13,4-18. Y como se encuadra en un marco dualista, atestiguado por el AT, allí es donde hay que observar su primera revelación, imperfecta, pero ya sugestiva.

AT. Ya en el AT se ve a la acción de Dios en la tierra enfrentarse con fuerzas adversas que revisten, según los contextos, carices bastante diversos.

1. El simbolismo religioso del antiguo Oriente proporcionó a la revelación una representación poética de la *creación, en forma de un combate entre Dios creador y las fuerzas del caos, en el que *bestias monstruosas personificaban el poder indomable del *mar (Is 51,9s; Sal 74,13s; 89,10ss). El mismo símbolo, purificado de sus resabios mitológicos, sirve para evocar los «últimos tiempos» en los rasgos de un combate de Yahveh contra la serpiente (Is 27,1). Se le halla también probablemente en el trasfondo del drama original; en efecto, en el Génesis el adversario del designio de Dios tiene el semblante de la serpiente (Gén 3). Así, disimulada por las imágenes, se perfila la figura de *Satán en los dos extremos del designio de salvación; es el adversario de Dios por excelencia.

2. Sin embargo, en el marco de la historia, Satán actúa en el mundo por intermedio de los poderes humanos. Los *enemigos del pueblo de Dios son adversarios de Dios mismo cuando se oponen a su designio providencial. Así *Egipto en el momento del éxodo; así también los potentados de Asur y de *Babilonia, opresores de Israel y adoradores de falsos dioses, cuyo dominio espiritual tratan de extender por la tierra; así finalmente todos los reyes paganos, cuya sacrílega inmoderación los inclina a igualarse con Dios (Ez 28,2ss; Is 14,13). La historia comporta, pues, un enfrentamiento continuo entre Yahveh y estas fuerzas históricas hasta que tenga lugar el enfrentamiento final, en que «Gog, rey de Magog», quedará destruido para siempre (Ez 38-39); después de lo cual vendrá la salvación escatológica.

3. La acción de Antíoco Epífanes, enemigo de Israel al mismo tiempo que perseguidor de los verdaderos adoradores de Dios, permite al libro de Daniel efectuar la síntesis entre las dos representaciones precedentes. Es el *impío que pretende ocupar el lugar de Dios (Dan 11,36) y que instala en el lugar santo la abominación de la desolación (9,27). Es también el undécimo cuerno que nace a la bestia de rostro satánico (7,8). Así su juicio y su destrucción son un preludio del establecimiento del reino de Dios (7,11-27; 11,40-12,2).

NT. Tal es la perspectiva escatológica en que se inserta la doctrina del NT. Pero desde ahora la manifestación final de Dios no es ya un hecho totalmente futuro: aquí en la tierra es inaugurada en la persona de Jesús. El anti-Dios del AT va, pues, a convertirse en el anticristo.

1. Ya en el apocalipsis sinóptico, la «gran calamidad» anunciada por Jesús como preludio de la venida gloriosa del Hijo del hombre, comporta la aparición de «falsos cristos», cuya seducción induce a los hombres a la apostasía (Mc 13,5s.21s; Mt 24,11 p), y tiene por signo «la abominación de la desolación» instalada en el lugar santo (Mc 13,14 p).

2. En 2Tes 2,3-12, el adversario de

los últimos tiempos, el ser perdido, el impío, adopta el cariz de un verdadero anti-Dios, análogo a los del AT (Dan 2,4); pero es también un anticristo que imita los rasgos del Señor, con su parusía, su hora, fijada por Dios, su poder sobrenatural que opera prodigios engañosos para la perdición de los hombres (2,8-10). Así realizará él aquí la obra de Satán (2,9). Ahora bien, el misterio de la *impiedad, del que será el artífice por excelencia, está ya en acción (2,7); por eso hay tantos hombres que se extravían y se adhieren a la *mentira en lugar de creer en la *verdad (2,11s). Si el impío no se manifiesta todavía en persona, es porque algo, o alguien lo «retiene» (2, 7), alusión enigmática, de la que Pablo no dio explicación. En todo caso, la revelación del impío precederá a la parusía de Jesús, que lo aniquilará con la manifestación de su venida (2,8; cf. 1,7-10).

3. El Apocalipsis evoca una perspectiva escatológica semejante, sirviéndose del símbolo de dos *bestias monstruosas. La primera es un poder político: blasfema contra Dios, se hace adorar y persigue a los verdaderos creyentes (Ap 13,1-10). La segunda es una realidad religiosa: remeda al cordero (es decir, a Cristo), opera prodigios engañosos y seduce a los hombres para hacer que adoren a la primera bestia (13,11-18). Así se opera aquí la obra de Satán, el dragón antiguo, que ha transmitido sus poderes a la primera bestia (13,2). Evocación simbólica grandiosa que, aun refiriéndose a los «últimos tiempos», no por eso deja de referirse con palabras veladas a la situación presente en que se debate la Iglesia de Jesús, perseguida por el imperio pagano de Roma.

4. En las epístolas de san Juan el nombre de anticristo designa exclusivamente una realidad actual: quienquiera que niegue que Jesús es Cristo, negando así al Padre y al Hijo (1Jn 2,22), quienquiera que no confiese a Jesucristo venido en la carne (1Jn 4,3; 2Jn 7), ése es el seductor, el anticristo. Juan hace claramente alusión a los herejes y a los apóstatas, en los que se realiza ya la apostasía anunciada por Jesús y a que se refiere Pablo. La escatología está, pues, actualizada; pero el drama presente de la fe debe comprenderse en función de una perspectiva más vasta, de la que el Apocalipsis da una evocación completa.

La doctrina del anticristo es cosa muy misteriosa. No se entiende sino en función de la *guerra secular, en que Dios y su Cristo se enfrentan con Satán y sus fautores terrenales. Por la doble vía de la persecución temporal y de la seducción religiosa tratan éstos de hacer abortar el designio de salvación. Sería un error tratar de poner nombres propios a cada uno de los símbolos que sirven para evocar su presencia; pero quienquiera que actúe como ellos, participa en cierta medida en el misterio del anticristo. Ahora bien, esta empresa se proseguirá sin reposo en todo el transcurso de la historia, situando a los hombres en el interior de una lucha, en la que ningún medio humano es capaz de triunfar. Pero donde fracasan los hombres vencerá el cordero (Ap 17,14), y sus testigos participarán en su victoria (Ap 3,21).

→ Babel - Bestia - Enemigo - Guerra - Impío - Mar - Persecución - Satán - Victoria. BRi y PG

Apóstoles.

En el NT numerosos personajes reciben el título de apóstol: los doce discípulos escogidos por Jesús para fundar su Iglesia (Mt 10,2; Ap 21, 14), así como Pablo, Apóstol de las

*naciones por excelencia (Rom 11, 13), son bien conocidos. Pero hay además, según el uso constante de Pablo mismo, «los otros apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas... y Bernabé» (1Cor 9,5s), todos los cuales llevan el mismo título; junto a Pedro y a los doce tenemos a «Santiago y los apóstoles» (1Cor 15,5ss; cf. Gál 1,19), para no hablar del carisma del apostolado (1Cor 12,28; Ef 4,11), ni de los «falsos profetas» y los «archiprofetas» denunciados por Pablo (2Cor 11,5.13; 12,11). Un uso tan extendido de este título plantea un problema: ¿qué relación hay entre estos diferentes «apóstoles»? Para resolverlo, a falta de una definición neotestamentaria del apostolado que convenga a todos, hay que situar en su propio lugar a los diferentes personajes que llevan este título, después de haber recogido las indicaciones concernientes al término y a la función no específicamente cristiana.

El sustantivo *apostolos* es ignorado por el griego literario (si se exceptúa a Heródoto y a Josefo, que parecen reflejar el lenguaje popular), pero el verbo del que deriva *(apostel·lō)*, enviar, expresa bien su contenido; éste se precisa mediante las analogías del AT y las costumbres judías. El AT conocía el uso de los embajadores que deben ser respetados como el rey que los envía (2Sa 10); los *profetas ejercen *misiones del mismo orden (cf. Is 6,8; Jer 1,7; Is 61,1ss), aun cuando no reciben nunca el título de apóstol. Pero el judaísmo rabínico, después del año 70, conoce la institución de enviados *(šelīḥīn)*, cuyo uso parece muy anterior, según los textos mismos del NT. Pablo «pide cartas para las sinagogas de Damasco» con objeto de perseguir a los fieles de Jesús (Act 9,2 p): es un delegado oficial provisto de credenciales oficiales (cf. Act 28,21s). La Iglesia sigue esta costumbre cuando de Antioquía y de Jerusalén envía a Bernabé y a Silas con sus cartas (Act 15,22), o hace a Bernabé y a Pablo sus delegados (Act 11,30; 13,3; 14,26; 15, 2); Pablo mismo envía a dos hermanos que son los *apostoloi* de las Iglesias (2Cor 8,23). Según la palabra de Jesús, que tiene antecedentes, en la literatura judía, el apóstol representa al que le envía: «El servidor no es mayor que su amo, ni el apóstol mayor que el que lo ha enviado» (Jn 13,16).

Así, a juzgar por el uso de la época, el apóstol no es en primer lugar un misionero, o un hombre del Espíritu, y ni siquiera un *testigo: es un emisario, un delegado, un plenipotenciario, un embajador.

I. Los doce y el apostolado. El apostolado, antes de dar derecho a un título, fue una función. En efecto, sólo al cabo de una lenta evolución, el círculo restringido de los doce heredó en forma privilegiada el título de apóstoles (Mt 10,2), designación que acabó por atribuirse, tardíamente sin duda, a Jesús mismo (Lc 6,13). Pero si este título de honor pertenece sólo a los doce, se ve también que otros con ellos ejercen una función que puede calificarse de «apostólica».

1. *Los doce apóstoles.* Desde el principio de su vida pública quiso Jesús multiplicar su presencia y propagar su mensaje por medio de hombres que fueran como él mismo. Llama a los cuatro primeros discípulos para que sean pescadores de hombres (Mt 4,18-22 p); escoge a doce para que estén «con él» y para que, como él, anuncien el evangelio y expulsen a los demonios (Mc 3,14 p); los envía en *misión a hablar en su nombre (Mc 6,6-13 p), revestidos de su autoridad: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a

mí, recibe al que me envió» (Mt 10,40 p); aprenden a distribuir los panes multiplicados en el desierto (Mt 14,19 p), reciben autoridad especial sobre la comunidad que deben dirigir (Mt 16,18; 18,18). En una palabra, constituyen los fundamentos del nuevo *Israel, cuyos jueces serán el último día (Mt 19,27 p), que es lo que simboliza el *número 12 del colegio apostólico. A ellos es a quienes el resucitado, presente siempre con ellos hasta el fin de los siglos, da el encargo de reclutarle discípulos y de bautizar a todas las naciones (Mt 28,18ss). En estas condiciones la elección de un duodécimo apóstol en sustitución de Judas aparece indispensable para que se descubra en la Iglesia naciente la figura del nuevo Israel (Act 1,15-26). Deberán ser *testigos de Cristo, es decir, atestiguar que el Cristo resucitado es el mismo Jesús con el que habían vivido (1,8.21); testimonio único, que confiere a su apostolado (entendido aquí en el sentido más fuerte del término) un carácter único. Los doce son para siempre el fundamento de la Iglesia: «El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del cordero» (Ap 21,14).

2. *El apostolado de la Iglesia naciente.* Si los doce son los apóstoles por excelencia, en cuanto que la Iglesia es «apostólica», sin embargo, el apostolado de la Iglesia, entendido en sentido más amplio, no se limita a la acción de los doce. Así como Jesús, «apóstol de Dios» (Heb 3,1), quiso constituir un colegio privilegiado que multiplicara su presencia y su palabra, así también los doce comunican a otros el ejercicio de su misión apostólica. Ya en el AT Moisés había transmitido a Josué la plenitud de sus poderes (Núm 27,18); así también Jesús quiso que el cargo pastoral confiado a los doce continuara a lo largo de los siglos: aun conservando un vínculo especial con ellos, su presencia de resucitado desbordará infinitamente su estrecho círculo.

Por lo demás, ya en su vida pública Jesús mismo abrió el camino a esta extensión de la misión apostólica. Al lado de la tradición prevalente que contaba la misión de los doce, conservó Lucas otra tradición, según la cual Jesús «designó todavía a otros setenta y dos [discípulos] y los envió delante de él» (Lc 10,1). Idéntico objeto de misión que en el caso de los doce, idéntico carácter oficial: «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40 p). La misión apostólica no está, pues, limitada a la de los doce en la mente de Jesús.

Los mismos doce actúan también con este espíritu. En el momento de la elección de Matías sabían que buen número de discípulos podían llenar las condiciones necesarias (Act 1,21ss): Dios no designa propiamente un apóstol, sino un testigo duodécimo. Ahí está además Bernabé, un apóstol del mismo renombre que Pablo (14,4.14); y si bien a los siete no se los llama apóstoles (6,1-6), pueden, sin embargo, fundar una nueva iglesia: así Felipe en Samaría, aun cuando sus poderes estén limitados por los de los doce (8,14-25). El apostolado, representación oficial del resucitado en la Iglesia, queda para siempre fundado sobre el colegio «apostólico» de los doce, pero se ejerce por todos los hombres a los que éstos confieren autoridad.

II. Pablo, apóstol de los gentiles. La existencia de Pablo confirma a su manera lo que Jesús había insinuado en la tierra enviando a los setenta y dos además de los doce. Desde el cielo envía el resucitado a Pablo, además de los doce; a través de esta misión apostólica se podrá precisar la naturaleza del apostolado.

1. *Embajador de Cristo.* Cuando Pablo repite con insistencia que ha sido «llamado» como apóstol (Rom 1,1; Gál 1,15) en una visión apocalíptica del resucitado (Gál 1,16; 1Cor 9,1; 15,8; cf. Act 9,5.27), manifiesta que el origen de su *misión dependió de una *vocación particular. Como apóstol, es un «enviado», no de los hombres (aunque ellos mismos sean apóstoles), sino personalmente de Jesús. Recuerda sobre todo este hecho cuando reivindica su autoridad apostólica: «Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2Cor 5,20): «la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios» (1Tes 2,13). Dichosos los que le han «acogido como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús» (Gál 4,14). Porque los apóstoles son «cooperadores de Dios» (1Cor 3,9; 1Tes 3,2). Además, a través de ellos se realiza el ministerio de la *gloria escatológica (2Cor 3,7-11). Y para que el embajador no desvíe en su provecho este poder divino y esta gloria, el apóstol es un hombre despreciado por el mundo; ahí está, perseguido, entregado a la muerte, para que sea dada la vida a los hombres (2Cor 4,7-6,10; 1Cor 4, 9-13).

Concretamente, la *autoridad apostólica se ejerce a propósito de la doctrina, del ministerio y de la jurisdicción. Con frecuencia invoca Pablo su autoridad doctrinal, a la que estima capaz de fulminar anatema contra quienquiera que anuncie un *Evangelio diferente del suyo (Gál 1,8s). Pablo se considera capaz de delegar a otros sus propios poderes, como cuando ordena a Timoteo *imponiéndole las manos (1Tim 4,14; 2Tim 1,6), gesto que éste podrá hacer a su vez (1Tim 5,22). Finalmente, esta autoridad se ejerce por una real jurisdicción sobre las Iglesias que ha fundado Pablo o que le están confiadas: juzga y adopta sanciones (1Cor 5,3ss; 1Tim 1,20), arregla todo a su paso (1Cor 11,34; 2Cor 10,13-16; 2Tes 3,4), sabe exigir obediencia a la comunidad (Rom 15,18; 1Cor 14,37; 2Cor 13,3), a fin de mantener la *comunión (1Cor 5,4). Esta autoridad no es tiránica (2Cor 1,24), es un servicio (1Cor 9, 19), el de un *pastor (Act 20,28; 1Pe 5,2-5) que sabe, si es necesario, renunciar a sus derechos (1Cor 9,12); lejos de pesar sobre los fieles, los quiere como un padre, como una madre (1Tes 2,7-12) y les da el *ejemplo de la fe (1Tes 1,6; 2Tes 3,9; 1Cor 4,16).

2. *El caso único de Pablo.* En esta descripción ideal del apostolado reconocería Pablo sin dificultad lo que esperaba de sus colaboradores, de Timoteo (cf. 1Tes 3,2) y de Silvano, a los que califica, a lo que parece, de apóstoles (2,5ss), o también de Sóstenes y de Apolo (1Cor 4,9). Sin embargo, Pablo se atribuía un puesto aparte en el apostolado de la Iglesia: es el apóstol de las naciones paganas, tiene una inteligencia especial del misterio de Cristo: esto pertenece al orden *carismático y no se puede transmitir.

a) *El apóstol de las *naciones.* Pablo no fue el primero que llevó el Evangelio a los paganos: Felipe había ya evangelizado a los samaritanos (Act 8), y el Espíritu Santo había descendido sobre los paganos de Cesarea (Act 10). Pero Dios quiso que al nacimiento de su Iglesia un apóstol estuviera más especialmente encargado de la evangelización de los gentiles al lado de la de los judíos. Esto es lo que Pablo hace

reconocer por *Pedro. No ya que quisiera ser un enviado de Pedro: seguía siendo enviado directo de Cristo; pero tenía interés en informar al jefe de los doce, a fin de no «correr en vano» y de no introducir división en la Iglesia (Gál 1-2).

b) *El misterio de Cristo* es, para Pablo, «Cristo entre las naciones» (Col 1,27); ya Pedro había comprendido por revelación que no había ya prohibición relativa a alimentos que separara a los judíos y a los gentiles (Act 10,10-11,18). Pero Pablo tiene por la gracia de Dios un *conocimiento particular de este *misterio (Ef 3,4) y ha recibido el encargo de transmitirlo a los hombres; sufre persecución, soporta sufrimientos, es prisionero con miras al cumplimiento de este misterio (Col 1,24-29; Ef 3,1-21).

Tal es la gracia particular, incomunicable, de Pablo; pero el aspecto de embajada de Cristo y hasta, en cierto grado, la inteligencia espiritual que tiene de su apostolado, puede ser otorgada a todos los apóstoles por el señor del Espíritu (1Cor 2,6-16).

El apostolado de los fieles no es objeto de enseñanza explícita en el NT, pero halla en algunos hechos un sólido punto de apoyo. El apostolado, aun siendo por excelencia función de los doce y de Pablo, se ejerció desde los principios por la Iglesia entera: por ejemplo, las Iglesias de Antioquía y de Roma existían ya cuando llegaron los jefes de la Iglesia. En sentido amplio, el apostolado es cosa de todo *discípulo de Cristo, «luz del mundo y sal de la tierra» (Mt 5,13s). Según su rango debe participar en el apostolado de la Iglesia, imitando en su celo apostólico a Pablo, a los doce y a los primeros apóstoles.

→ Autoridad - Carismas - Discípulo - Iglesia - Evangelio - Misión - Oración - Predicar - Testigo - Vocación. XLD

Árbol.

El árbol es a los ojos del hombre el signo tangible de la fuerza vital que ha esparcido el Creador en la naturaleza (cf. Gén 1,11s). A cada primavera anuncia su renacimiento (Mt 24, 32). Cortado, vuelve a brotar (Job 14,7ss). En el desierto árido indica los lugares donde el *agua permite la vida (Éx 15,27; Is 41,19). Alimenta al hombre con sus frutos (cf. Dan 4,9). Esto es suficiente para que se pueda comparar con un árbol verdegueante, ya al hombre justo al que Dios bendice (Sal 1,3; Jer 17,7s), ya al pueblo, al que colma de favores (Os 14,6s). Es cierto que hay árboles buenos y malos, que se reconocen por sus *frutos; los malos sólo merecen ser cortados y arrojados al fuego; igualmente los hombres en el momento del *juicio de Dios (Mt 7,16-20 p; cf. 3,10 p; Lc 23,31). A partir de este significado general, el simbolismo del árbol se desarrolla en la Biblia en tres direcciones.

1. *El árbol de la vida.* El *Génesis*, utilizando un símbolo corriente en la mitología mesopotámica, coloca en el *Paraíso primitivo un árbol de la *vida, cuyo fruto comunica la inmortalidad (Gén 2,9; 3,22). En conexión con este primer símbolo, la falsa sabiduría que usurpa el hombre atribuyéndose el «conocimiento del bien y del mal» se representa también como un árbol de fruto prohibido (Gén 2,16s). El hombre, seducido por la apariencia engañosa de este árbol, comió de su fruto (Gén 3,2-6). A consecuencia de esto tiene ahora cortado el camino del árbol de la vida (Gén 3,22ss). Pero todo el desarrollo de la historia sagrada va a mostrar cómo Dios le restituye

su acceso. En la escatología profética se describe la *tierra santa en los últimos tiempos como un paraíso nuevamente hallado, cuyos árboles maravillosos proporcionarán a los hombres alimento y remedio (Ez 47, 12). Ahora ya la *sabiduría es para el hombre que la capta un árbol de la vida que da la felicidad (Prov 3, 18; 11,30; cf. Eclo 24,12-22). Y finalmente, en el NT promete Cristo a los que le permanezcan fieles, comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios (Ap 2,7).

2. *El árbol del reino de Dios.* Las mitologías orientales conocían también el símbolo del árbol cósmico, representación figurada del universo. Este símbolo no es utilizado por la Biblia. Pero ésta compara fácilmente a los imperios humanos, que tienen bajo su *sombra a tantos pueblos, con un árbol extraordinario: se eleva hasta el cielo y desciende hasta los infiernos, cobija a todas las aves y a todos los animales (Ez 31,1-9; Dan 4,7ss). Grandeza ficticia, puesto que está fundada en la *soberbia. El juicio de Dios derribará este árbol (Ez 31,10-18; Dan 4,10-14). Pero el *reino de Dios, nacido de una humilde semilla, se convertirá, en cambio, en un gran árbol, en el que vendrán a anidar todas las aves (Mt 13,31s p).

3. *El árbol de la cruz.* El árbol puede llegar a ser signo de maldición cuando se utiliza como patíbulo para los condenados a muerte (Gén 40,19; Jos 8,29; 10,26; Est 2,23; 5,14): el ahorcado, que de él pende, mancilla la tierra santa, pues es una maldición de Dios (Dt 21,22s). Ahora bien, Jesús quiso tomar sobre sí esta maldición (Gál 3,13). Llevó nuestras culpas en su cuerpo en el leño de la *cruz (1Pe 2,24), y en él clavó la sentencia de muerte que se había dictado contra nosotros (Col 2,14). Por el hecho mismo, el árbol de la cruz vino a ser el «leño que salva» (cf. Sab 14,7): está abierto el camino que conduce al paraíso hallado y nosotros comeremos del árbol de la vida (Ap 22,2.14). El mismo antiguo signo de maldición se ha convertido en este árbol de la vida: *Crux fidelis, inter omnes Arbor una nobilis; nulla silva talem profert, fronde, flore, germine* (liturgia del vienes santo).

→ Cruz - Fruto. PEB y PG

Arca.

La *presencia de Dios en Israel se manifiesta de diversas maneras. El arca es uno de sus signos visibles con doble título: —en un escriño de 125 × 75× 75 cm. están contenidas las diez palabras escritas por el dedo de Dios sobre la piedra (Dt 10,1-5)—; este escriño, recubierto de una chapa de oro, el «propiciatorio», lleva en su parte superior unos querubines, es el trono o el escabel de Yahveh (Sal 132,7; 1Par 28,2). Así Yahveh «sentado sobre los querubines» (1Sa 4,4; Sal 80,2) guarda bajo sus pies su palabra.

El arca, albergada bajo la tienda, es como el santuario móvil que acompaña a Israel desde los orígenes, a la partida del Sinaí, hasta la construcción del *templo, en que será fijada. Desde ahora el templo pasa al primer plano y el arca pierde importancia, de modo que ya no se habla de ella en los textos; sin duda desaparece al mismo tiempo que él con ocasión de la cautividad. Parece ser que en el segundo templo el propiciatorio fue en el culto el sustituto del arca.

Por el arca manifiesta el Dios de la alianza que está presente en medio de su pueblo (I) por su acción, para guiarle y protegerle (II), para hacer conocer su palabra y escuchar la oración.

I. Dios presente por su acción. El arca concreta la presencia operante de Dios durante el Éxodo y la conquista de la tierra prometida. La más antigua notación (Núm 10,33) muestra a Yahveh en persona guiando así las marchas de su pueblo en el desierto; el desplazamiento del arca va acompañado de un cántico guerrero (Núm 10,35; 1Sa 4,5): el arca es el emblema de la *guerra santa, que atestigua la parte que el mismo Yahveh, «valiente guerrero» (Éx 15, 3), toma en la realización de la promesa: paso del Jordán, toma de Jericó, lucha contra los filisteos. En el santuario de Silo aparece en relación con el arca la expresión Yahveh Sabaoth (1Sa 1,3; 4,4; 2Sa 6,2). De esta historia guerrera conserva el arca un carácter sagrado, a la vez temible y bienhechor. Se la identifica con Dios, dándole su *nombre (Núm 10,35; 1Sa 4,7). Es la «gloria de Israel» (1Sa 4,22), la presencia del Dios santo en medio de su pueblo; exigencia de *santidad en quien quiere acercarse a ella (1Sa 6,19s; 2Sa 6,1-11; el ritual sacerdotal), manifiesta la libertad de Dios, que no se deja atar por el pueblo, aun cuando continúa obrando en su favor (1Sa 4-6).

La historia del arca llega a la vez a su coronamiento y a su término cuando David la hace entrar solemnemente en Jerusalén en medio del júbilo popular (2Sa 6,12-19; cf. Sal 24,7-10), donde halla su lugar de reposo (Sal 132) hasta que finalmente Salomón la instala en el templo (1Re 8). Hasta entonces el arca móvil estaba en cierto modo a la disposición de las tribus; después de la profecía de Natán, la *alianza pasa por la familia de David, que ha realizado la unidad del pueblo: Jerusalén y el templo van a heredar de los caracteres propios del arca.

II. Dios presente por su palabra. Desde los orígenes es también el arca el lugar de la *palabra de Dios. Primero, porque contiene las dos tablas de la *ley, perpetúa en Israel el «testimonio» que da Dios de sí mismo, la revelación que hace de su voluntad (Éx 31,18) y la respuesta que Israel dio a esta palabra (Dt 31, 26-27). Arca de alianza, arca del testimonio: estas expresiones designan al arca en relación con las cláusulas de la *alianza grabadas para las dos partes en las tablas.

Luego, en tiempos de *Moisés, durante las marchas del desierto, continúa Yahveh revelándose desde el arca; cuando Moisés quiere consultar a Yahveh, obtener de él una respuesta para el pueblo (Éx 25,22) o, viceversa, orar en favor del pueblo (Núm 14), entra en la tienda, y encima del arca le habla Yahveh y «conversa con él como con su amigo» (Éx 33,7-11; Núm 12,4-8).

En fin, después de Moisés, «delante» del arca va el fiel a encontrarse con Dios, sea para escuchar su palabra como Samuel (1Sa 3), sea para orarle como Ana (1Sa 1,9) o como David (2Sa 7,18). Una especie de «devoción» al arca, que pasará también al templo (oraciones de Salomón 1Re 8,30, de Ezequías 2Re 19,14).

III. El arca en la esperanza de Israel y el NT. Jeremías, después del 587, invita a no lamentar la desaparición del arca, pues la nueva *Jerusalén, venida a ser el centro de las *naciones, será también el trono de Yahveh (Jer 3,16-17) y en la nueva alianza la ley será inscrita en los corazones (31,31-34). Ezequiel utiliza la imaginería del arca, sede móvil de Yahveh, para mostrar que la «*gloria» abandona el templo contaminado para trasladarse a los deportados en la cautividad: en adelante estará Dios presente en el *resto, la comunidad santa (Ez 9-11). El judaísmo ha esperado, a lo que parece, una reaparición del arca al final de los tiempos (2Mac 2,4-8), lo cual tiene lugar en el Apocalipsis (Ap 11,19). El NT muestra, en efecto, que el arca ha hallado su *cumplimiento o realización en Cristo. Palabra de Dios que habita entre los hombres (Jn 1,14; Col 2,9), que opera para su salud (1Tes 2,13), se hace su guía (Jn 8,12) y viene a ser el verdadero propiciatorio (Rom 3,25; cf. 1Jn 2,2; 4,10).

→ Alianza - Iglesia - Palabra - Presencia de Dios - Testimonio - Templo. JB

Ascensión.

Es de fe que Cristo resucitado entró en la gloria, pero esto es un misterio que trasciende la experiencia sensible y no puede circunscribirse, a lo que parece, a la sola escena del monte de los Olivos, donde los apóstoles vieron como su maestro los abandonaba para retornar a Dios. De hecho los textos sagrados se expresan sobre el sentido, el momento, el modo de la exaltación celestial de Cristo, con una variedad, cuya riqueza es instructiva. A la luz de estos textos vamos a tratar de percibir la realidad profunda del misterio a través de la génesis de su expresión literaria.

I. El trayecto entre cielo y tierra. Según una concepción espontánea y universal, adoptada también por la Biblia, el *cielo es la morada de la divinidad, hasta tal punto que este término sirve de metáfora para significar a *Dios. La *tierra, su escabel (Is 66,1), es la residencia de los hombres (Sal 115,16; Ecl 5,1). Así pues, para visitar a éstos «desciende» Dios del cielo (Gén 11,5; Éx 19, 11ss; Miq 1,3; Sal 144,5) y «asciende» de nuevo a él (Gén 17,22). La *nube es su vehículo (Núm 11, 25; Sal 18,10; Is 19,1). El *Espíritu enviado por Dios debe también descender (Is 32,15; Mt 3,16; 1Pe 1,12); asimismo la *palabra, la cual vuelve a él una vez realizada su obra (Is 55,10s; Sab 18,15). Los *ángeles por su parte, que habitan el cielo con Dios (1Re 22,19; Job 1,6; Tob 12,15; Mt 18,10), descienden para desempeñar sus misiones (Dan 4,10; Mt 28,2; Lc 22,43) y luego vuelven a ascender (Jue 13,20; Tob 12,20); subida y bajada que establecen el enlace entre cielo y tierra (Gén 28, 12; Jn 1,51).

Para los hombres, el trayecto es en sí imposible. Hablar de subir al cielo equivale a expresar la búsqueda de lo inaccesible (Dt 30,12; Sal 139,8; Prov 30,4; Bar 3,29), cuando no es ya la pretensión de una soberbia insensata (Gén 11,4; Is 14, 14; Jer 51,53; Job 20,6; Mt 11,23). Ya es mucho que las oraciones suban al cielo (Tob 12,12; Eclo 35,16s; Act 10,4) y que Dios dé cita a los hombres en la cima de *montañas, a las que él desciende, mientras ellos suben, como el Sinaí (Éx 19,20) o el monte Sión (Is 2,3 y 4,5). Sólo elegidos, como Henoc (Gén 5,24; Eclo 44,16; 49,14) o Elías (2Re 2,11; Eclo 48,9-12; 1Mac 2,58) tuvieron el privilegio de ser arrebatados al cielo por el poder divino. En Dan 7,13 la venida del *Hijo del hombre se efectúa hacia el anciano de días, lo cual sugiere también una subida, si bien su punto de partida es misterioso y las nubes del cielo son quizá aquí, no un vehículo, sino únicamente la decoración de la morada divina.

II. La subida de Cristo al cielo. Según esta cosmología bíblica, Jesús exaltado por la *resurrección a la *diestra de Dios (Act 2,34; Rom 8,34; Ef 1,20s; 1Pe 3,22; cf. Mc 12,35ss p; 14,62 p), donde señorea como *rey (Ap 1,5; 3,21; 5,6; 7, 17), debió «subir» al cielo. De hecho, su ascensión aparece en las primeras

afirmaciones de la fe, no tanto como un fenómeno considerado por sí mismo cuanto como la expresión indispensable de la exaltación celestial de Cristo (cf. Act 2,34; Mc 16,19; 1Pe 3,22). Pero, con el progreso de la revelación y la explicitación de la fe, ha ido adquiriendo una individualidad teológica e histórica cada vez más marcada.

1. *Bajada y vuelta a subir.* La preexistencia de Cristo, implícita en los albores de la fe, se fue explicitando, en cuanto que la preexistencia escriturística ayudó a percibir la preexistencia ontológica. Jesús, antes de vivir en la tierra, estaba junto a Dios como hijo, verbo, sabiduría. Consiguientemente, su exaltación celestial no fue sólo el triunfo de un hombre elevado al rango divino, como podía sugerirlo una cristología primitiva (Act 2,22-36; 10,36-42), sino el retorno al mundo celestial, de donde había venido. Fue Juan quien expresó en la forma más clara esta bajada del cielo (Jn 6,33.38.41s.50s. 58) y puso en relación con ella la nueva subida de la ascensión (Jn 3, 13; 6,62). Aquí no se puede invocar a Rom 10,6s, pues el movimiento que allí sigue a la bajada de la encarnación es el resurgimiento del mundo de los muertos más bien que la subida al cielo. En cambio, Ef 4,9s expone una trayectoria más amplia, en la que la bajada a las regiones inferiores de la tierra va seguida de una nueva subida que lleva a Cristo por encima de todos los cielos. Es también la misma trayectoria supuesta en el himno de Flp 2,6-11.

2. *Triunfo de orden cósmico.* Otro motivo debía concurrir a especificar la ascensión como etapa glorificadora distinta de la *resurrección y de la sesión celeste: la solicitud por expresar mejor la supremacía cósmica de Cristo. Como la herejía colosense había amenazado con rebajar a Cristo a un rango subalterno entre las jerarquías angélicas, Pablo reitera en forma más categórica lo que había dicho ya sobre su triunfo sobre los poderes celestiales (1Cor 15, 24), afirmando que este triunfo ha sido ya adquirido por la *cruz (Col 2,15), que desde ahora ya Cristo señorea en los cielos por encima de los poderes, cualesquiera que sean (Ef 1,20s); y entonces es cuando utiliza el Sal 68,19 para mostrar que la subida de Cristo por encima de todos los cielos fue su toma de posesión del universo, al que él «llena» (Ef 4,10), como lo «recapitula» (Ef 1,10) en calidad de cabeza. El mismo horizonte cósmico aparece en el himno de 1Tim 3,16: la elevación a la gloria viene aquí después de la manifestación a los ángeles y al mundo. La epístola a los Hebreos vuelve a su vez a pensar la subida de Cristo en función de su perspectiva de un mundo celestial, en el que se hallan las realidades de la salvación y hacia el que peregrinan los humanos. Para estar allí sentado a la diestra de Dios (Heb 1,3; 8,1; 10,12s; 12,2) por encima de los ángeles (1,4-13; 2,7ss), el sumo sacerdote subió el primero, atravesando los cielos (4,14) y penetrando detrás del velo (6,19s) en el santuario, donde intercede en presencia de Dios (9,24).

3. *Momento de la ascensión.* La subida de Cristo al cielo, distinguida de la salida del sepulcro a título de manifestación cósmica, debía todavía distanciarse de ella por la necesidad pedagógica de contar en el tiempo de los hombres un acontecimiento que lo trasciende, y también para tener cuenta con el período de las apariciones. Ciertamente nada impide, y todo más bien lo postula, que al manifestarse Jesús a sus discípulos volviese para ello del mundo de la *gloria, en el que había entrado

desde el instante de su resurrección; en efecto, es difícil ver dónde hubiera podido hallarse en el intervalo de estas manifestaciones, y, sin duda alguna, lo que les muestra es su estado ya glorificado. De hecho, Mt parece concebir así las cosas: no habla de la ascensión, pero da a entender por la declaración de Jesús acerca del poder de que dispone en el cielo y en la tierra (Mt 28,18), que la toma de posesión del trono celestial había tenido ya lugar al momento de la aparición en la montaña de Galilea: si Jesús advierte a sus discípulos por medio de María Magdalena que sube al Padre (Jn 20,17), esto indica que habrá ya subido y vuelto a bajar cuando les aparezca la tarde misma (20,19). Esta dilación de algunas horas entre resurrección y ascensión es absolutamente pedagógica y da a Jesús la oportunidad de inculcar a María Magdalena que entra en un estado nuevo, en el que quedarán espiritualizados (6,58 y 62) los contactos de otro tiempo (comp. 20,17 y 11,2; 12,3).

En otros textos el momento de la ascensión se distingue todavía más del de la resurrección: Lc 24,50s, que viene después de los vv. 13.33. 36.44, da la sensación de que la ascensión se sitúa la tarde del domingo de pascua, después de diversas conversaciones de Jesús con sus discípulos. En el final de Mc 16,19, que depende en gran parte de Lc, se cuenta la ascensión después de las manifestaciones sucesivas, que no se ve si ocuparon sólo un día o varios. Finalmente, según Act 1,3-11, fue al final de cuarenta días de apariciones y conversaciones cuando Jesús abandonó a los suyos para subir al cielo. La ascensión contada por esos tres textos pretende evidentemente clausurar el período de las apariciones; no quiere describir, después de una dilación variable e inexplicable, la primera entrada de Cristo en la gloria, sino más bien la última partida que pone fin a su manifestación en la tierra. La incertidumbre misma de la dilación se explica mejor en razón de este término contingente; en los Hechos, el *número de 40 se escogió sin duda en función de los 50 días de *pentecostés: si Jesús regresa definitivamente al cielo, es para enviar su Espíritu, que en adelante le reemplazará cerca de sus discípulos.

En una palabra, la enseñanza variada de los textos sagrados invita a reconocer en este misterio dos aspectos conexos, pero distintos: por una parte, la glorificación celestial de Cristo que coincidió con su resurrección y, por otra parte, su última partida después de un período de apariciones, partida y retorno a Dios, de que fueron testigos en el monte de los Olivos y que se celebra más particularmente la fiesta de la Ascensión.

4. *Modo de la ascensión.* Act 1,9 es el único texto canónico que da alguna descripción de la subida de Jesús al cielo, y su extremada discreción muestra que no pretende diseñar la primera entrada de Cristo en la gloria. Este cuadro tan sobrio no se parece en nada a las apoteosis de héroes paganos, como Rómulo o Mitra, ni siquiera al precedente bíblico de *Elías. Hace intervenir la nube estereotipada de las teofanías y una palabra angélica que explica la escena, renunciando a dar una descripción del misterio, realista y de dudoso gusto, como la inventarán algunos apócrifos, y limitándose a los datos esenciales que evocan su significado. No es que esta escena localizada en forma precisa en el monte de los Olivos no represente un recuerdo histórico, ni que Jesús no pudiera conceder a sus discípulos cierta experiencia sensible de su re-

torno cerca de Dios; pero la intención del relato no es ciertamente describir un triunfo que de hecho tuvo lugar ya en el instante de la resurrección, sino únicamente enseñar que después de un cierto período de coloquios familiares con los discípulos, el resucitado retiró del mundo su *presencia manifiesta para no restituirla hasta el fin de los tiempos.

III. La ascensión, preludio de la parusía. «Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo» (Act 1,11). Esta palabra angélica, además de explicar la economía del relato de la ascensión, establece un vínculo profundo entre la subida de Cristo al cielo y su retorno al final de los tiempos. Como éste se hace esperar, la permanencia de Cristo en el cielo, de suyo definitiva por lo que a él respecta, resulta como una etapa transitoria en la economía general de la salvación: Cristo se mantiene allí oculto a los hombres en espera de su manifestación última (Col 3,1-4), en el momento de la restauración universal (Act 3, 21; 1Tes 1,10). Entonces retornará de la manera que partió (Act 1,11), bajando del cielo (1Tes 4,16; 2Tes 1,7) sobre las nubes (Ap 1,7; cf. 14,14ss), mientras que sus escogidos subirán a su encuentro, también sobre nubes (1Tes 4,17), como los dos testigos del Apocalipsis (Ap 11,12). Es siempre la misma presentación cosmológica, inherente a nuestra imaginación humana, aunque, por otra parte, reducida a su mínima expresión.

La afirmación profunda que se desprende de todos estos temas es que Cristo, triunfando de la muerte, inauguró un nuevo modo de vida cerca de Dios. Él penetró el primero para preparar un puesto a sus elegidos; luego retornará y los introducirá para que estén siempre con él (Jn 14,2s).

IV. Espiritualidad cristiana de la ascensión. Los cristianos, mientras esperan este término, deben mantenerse unidos por la fe y los sacramentos con su Señor glorificado. Ya desde ahora *resucitados y hasta sentados en los cielos con él (Ef 2,6) buscan «las cosas de arriba», pues su verdadera *vida está «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,1ss). Su ciudad se halla en los cielos (Flp 3,20), la casa celestial que los espera y de la que aspiran a revestirse (2Cor 5,1ss), no es sino el mismo Cristo glorioso (Flp 3,21), el «hombre celestial» (1Cor 15,45-49).

De ahí brota toda una espiritualidad de ascensión a base de *esperanza, pues desde ahora hace vivir al cristiano en la realidad del mundo nuevo en que reina Cristo. Pero no por eso es arrancado del mundo antiguo, que todavía le retiene, sino, por el contrario, tiene misión y poder de vivir en él en forma nueva, que eleva a este mundo a la transformación de gloria a que Dios lo llama.

→ Cielo - Gloria - Montaña - Nube - Resurrección - Rey P Be

Astros.

1. *Los astros en el paganismo antiguo.* El hombre antiguo era más sensible que nosotros a la presencia de los astros. Sol, luna, planetas y estrellas evocaban para él un mundo misterioso muy diferente del nuestro: el del *cielo, al que se representaba en forma de esferas superpuestas, en las que los astros inscribían sus órdenes. Sus ciclos regulares le permitían medir el *tiempo y establecer su calendario; pero le sugerían también que el mundo es gobernado por la ley del eterno retorno y que desde el cielo imponen

los astros a las cosas de la tierra ciertos ritmos sagrados sin medida común con los avatares contingentes de la historia. Estos cuerpos luminosos le parecían, pues, una manifestación de los poderes sobrenaturales que dominan la humanidad y determinan sus destinos. A estos poderes rendía espontáneamente culto para granjearse su favor. El sol, la luna, el planeta Venus, etc., eran para él otros tantos dioses o diosas, y las constelaciones mismas diseñaban en el cielo figuras enigmáticas, a las que daba nombres míticos. Este interés que ponía en los astros le inducía a observarlos metódicamente: egipcios y mesopotamios eran famosos por sus conocimientos astronómicos; pero esta ciencia embrionaria estaba estrechamente ligada con prácticas adivinatorias e idolátricas. Así, el hombre de la antigüedad estaba como subyugado por poderes temerosos, que pesaban sobre su destino y le velaban al verdadero Dios.

2. *Los astros, servidores de Dios.* Si abrimos la Biblia vemos que el clima cambia radicalmente. Cierto que todavía no se distingue bien a los astros de los *ángeles, que constituyen la corte de Dios (Job 38,7; Sal 148,2s): estos «ejércitos celestiales» (Gén 2,1) son considerados como seres animados. Pero son criaturas como todo lo demás del universo (Am 5,8; Gén 1,14ss; Sal 33,6; 136,7ss). Obedeciendo al llamamiento de Yahveh brillan en su puesto (Bar 3,3ss), por orden suya intervienen para apoyar los combates de su pueblo (Jos 10,12s; Jue 5,20). Los astros no son, pues, dioses, sino servidores de «Yahveh de los ejércitos (Yahveh Sabaoth)». Si regulan el tiempo, si presiden el día y la noche, es porque Dios les ha asignado estas funciones precisas (Gén 1,15s). Se puede admirar el resplandor del sol (Sal 19,5ss), la belleza de la luna (Cant 6,10), el orden perfecto de las revoluciones celestiales (Sab 7,18ss); pero todo esto canta la *gloria del Dios único (Sal 19,2), que determinó las «leyes de los cielos» (Job 38, 31ss). Así los astros no sirven de pantalla para ocultar a su creador, sino que lo revelan (Sab 13,5). Purificados de su significado *idolátrico, simbolizan ahora las realidades terrenales que manifiestan el designio de Dios: la multitud de los hijos de Abraham (Gén 15,5), la venida del rey davídico (Núm 24,17), la luz de la salvación futura (Is 60,1ss; Mal 3,20) o la gloria eterna de los justos resucitados (Dan 12,3).

3. *Seducción del paganismo.* Pese a esta firmeza de la revelación bíblica, Israel no se libra de la tentación de los cultos astrales. En los períodos de retroceso religioso, el sol, la luna y todo el ejército de los cielos conservan o vuelven a ganar adoradores (2Re 17,16; 21,3.5; Ez 8,16); por un *temor instintivo de estos poderes cósmicos, se trata de hacérselos propicios. Se hacen ofrendas a la «reina del cielo», Ištar, el planeta Venus (Jer 7,18; 44,17ss); se observan los «signos del cielo» (Jer 10,2) para leer en ellos los destinos (Is 47,13). Pero la voz de los profetas se eleva contra este retorno ofensivo del paganismo; el Deuteronomio lo estigmatiza (Dt 4,19; 17,3); el rey Josías interviene brutalmente para extirpar sus prácticas (2Re 23,4s.11); a los adoradores de los astros promete Jeremías el peor de los castigos (Jer 8,1s). Pero hará falta la prueba de la dispersión y de la cautividad para que Israel se convierta y abandone por fin esta forma de idolatría (cf. Job 31,26ss), cuya vanidad proclamará claramente la sabiduría alejandrina (Sab 13,1-5).

Esta lucha secular contra los cultos astrales tuvo repercusiones en el campo de las creencias. Si los

astros constituyen así un lazo para los hombres, desviándolos del verdadero Dios, ¿no es esto señal de que ellos mismos están ligados con poderes del mal, hostiles a Dios? Entre los *ángeles que forman el ejército del cielo, ¿no hay ángeles caídos que tratan de atraer a los hombres a su seguimiento haciéndose adorar por ellos? El viejo tema mítico de la *guerra de los dioses proporciona aquí todo un material que permite representar poéticamente la caída de los poderes celestiales rebelados contra Dios (Lucifer: Is 14,12-15). La figura de *Satán, en el NT se enriquecerá con estos elementos simbólicos (Ap 8,10; 9,1; 12,3s.7ss). En estas condiciones no sorprende ver anunciar para el *día de Yahveh un *juicio del ejército de los cielos, castigado con sus adoradores terrenales (Is 24,21ss): allí aparecen los astros en lugar y en el puesto de los ángeles malos.

4. *En el universo rescatado por Cristo,* los astros hallan, no obstante, su función providencial. La cruz ha libertado a los hombres de la angustia cósmica, que aterrorizaba a los colosenses: no están ya esclavizados a los «elementos del mundo», ahora que Cristo ha «despojado a los principados y a las potestades» para «arrastrarlos en su cortejo triunfal» (Col 2,8.15-18; Gál 4,3). Nada ya de determinismos astrales, nada de destinos inscritos en el cielo: Cristo ha dado fin a las supersticiones paganas. Un astro anunció su nacimiento (Mt 2,2), designándole a él mismo como la estrella de la mañana por excelencia (Ap 2,28; 22,16), en espera de que este mismo astro surja en nuestros corazones (2Pe 1,19; cf. el *exsultet* pascual). Es el verdadero sol que ilumina al mundo renovado (Lc 1,78s). Y si es cierto que el oscurecimiento de los astros precederá como un signo a su parusía gloriosa (Mt 24,29 p; Is 13,9s; 34,4; Jl 4,15), como marcó el momento de su muerte (Mt 27,45 p), es que en el mundo venidero estas luces creadas resultarán inútiles: la gloria de Dios iluminará por sí misma a la nueva Jerusalén, y el cordero será su antorcha (Ap 21,23).

→ Ángeles - Cielo - Creación - Gloria - Ídolos - Luz. ADa y PG

Autoridad terrenal.

AT. I. «Toda autoridad viene de Dios». Este principio, que formulará Pablo (Rom 13,1), se supone constantemente en el AT: el ejercicio de la autoridad aparece en él sometido a las exigencias imperiosas de la voluntad divina.

1. *Aspectos de la autoridad terrenal.* En la creación que Dios ha hecho, todo poder procede de él: el del hombre sobre la naturaleza (Gén 1,28), el del marido sobre la mujer (Gén 3,16), el de los padres sobre los hijos (Lev 19,3). Cuando se consideran las estructuras más complejas de la sociedad humana, todos los que mandan tienen también de Dios la responsabilidad del bien común en cuanto al grupo que les está sometido: Yahveh ordena a Hagar la obediencia a su dueña (Gén 16,9); él también es quien confiere a Hazael el gobierno de Damasco (1Re 19,15; 2Re 8,9-13) y a Nabucodonosor el de todo el Oriente (Jer 27,6). Si esto sucede entre los mismos paganos (cf. Eclo 10,4), con mayor razón en el pueblo de Dios. Pero aquí el problema planteado por la autoridad terrenal reviste un carácter especial que merece ser estudiado aparte.

2. *Condiciones del ejercicio de la autoridad.* La autoridad confiada por Dios no es absoluta; está limitada por las obligaciones morales. La *ley viene a moderar su ejercicio, precisando incluso los derechos de los *esclavos (Éx 21,1-6,26s; Dt 15,12-18; Eclo 33,30...). En cuanto a los niños, la autoridad del padre debe tener por fin su buena *educación (Prov 23,13s; Eclo 7,22s; 30,1...). En materia de autoridad política es donde el hombre propende más a traspasar los límites de su poder. Embriagado de su *poder, se atribuye el mérito del mismo, como por ejemplo, Asiria victoriosa (Is 10,7-11.13s); se diviniza a sí misma (Ez 28,2-5) y se alza contra el Señor soberano (Is 14,13s), hasta enfrentársele en forma blasfematoria (Dan 11,36). Cuando llega a esto se asemeja a las *bestias satánicas que Daniel veía surgir del mar y a las que daba Dios poder por algún tiempo (Dan 7,3-8.19-25). Pero una autoridad pervertida en esta forma se condena por sí misma al *juicio divino, que no dejará de abatirla en el día prefijado (Dan 7,11s.26): habiendo asociado su causa a la de los poderes malvados, caerá finalmente con ellos.

II. La autoridad en el pueblo de Dios. Todo lo que ha quedado dicho sobre el origen de la autoridad terrenal y las condiciones de su ejercicio, concierne al orden de la creación. Ahora bien, este orden no lo ha respetado el hombre. Para restaurarlo inaugura Dios en la historia de su pueblo un designio de *salvación, en el que la autoridad terrenal adquirirá nuevo sentido, en la perspectiva de la redención.

1. *Los dos poderes.* A la cabeza de su pueblo establece Dios apoderados. No son en primer lugar personajes políticos, sino enviados religiosos, que tienen por *misión hacer de Israel «un reino sacerdotal y una nación santa» (Éx 19,6). *Moisés, los *profetas, los *sacerdotes, son así depositarios de un poder de esencia espiritual, que ejercen en forma visible por delegación divina. Sin embargo, Israel es también una comunidad nacional, un Estado dotado de organización política. Ésta es teocrática, pues el poder se ejerce en ella también en nombre de Dios, sea cual fuere su forma: poder de los ancianos que asisten a Moisés (Éx 18,21ss; Núm 11,24s), de los jefes carismáticos, como Josué y los jueces, finalmente de los *reyes.

La doctrina de la alianza supone así una estrecha asociación de los dos poderes, y la subordinación del político al espiritual, en conformidad con la vocación nacional. De ahí resultan en la práctica conflictos inevitables: de Saúl con Samuel (1Sa 13,7-15; 15), de Ajab con Elías (1Re 21,17-24), y de tantos reyes con los profetas contemporáneos. Así, en el pueblo de Dios, la autoridad humana está expuesta a los mismos abusos que en todas partes. Razón de más para que esté sometida al juicio divino: el poder político de la realeza israelita acabará por naufragar en la catástrofe del destierro.

2. *Frente a los imperios paganos.* Cuando el judaísmo se reconstruye después del exilio, sus estructuras recuperan las formas de la teocracia original. La distinción del poder espiritual y del poder político se afirma tanto mejor cuanto que este último está en manos de los imperios extranjeros, de los que los judíos son actualmente súbditos. En esta nueva situación, el pueblo de Dios adopta, según los casos, dos actitudes. La primera es de franca aceptación: de Dios han recibido el imperio Ciro y sus sucesores (Is 45,1ss); puesto que favorecen la restauración del culto santo, hay que servirlos lealmente y orar por ellos (Jer 29,7; Bar 1,10s). La segunda, cuando el imperio pagano se convierte en perseguidor, es un llamamiento a la *venganza divina y finalmente a la re-

belión (Jdt; 1Mac 2,15-28). Pero la restauración monárquica de la época macabea origina de nuevo una concentración equívoca de los poderes, que se precipita rápidamente en la peor de las decadencias. Con la intervención de Roma el año 63, el pueblo de Dios se halla de nuevo bajo la férula de los detestados paganos.

NT. I. JESÚS. 1. *Jesús, depositario de la autoridad.* Durante su vida pública aparece Jesús como depositario de una autoridad *(exusía)* singular: predica con autoridad (Mc 1,22 p), tiene poder para perdonar los pecados (Mt 9,6ss), es señor del sábado (Mc 2,28 p). Poder absolutamente religioso de un enviado divino, ante el cual los judíos se plantean la cuestión esencial: ¿con qué autoridad hace estas cosas (Mt 21,23 p)? Jesús no responde directamente a esta cuestión (Mt 21,27 p). Pero los signos que realiza orientan los espíritus hacia una respuesta: tiene poder *(exusía)* sobre la enfermedad (Mt 8,8s p), sobre los elementos (Mc 4,41 p), sobre los demonios (Mt 12, 28 p). ¿No es esto indicio, como él mismo lo dirá, de que le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18)? Su autoridad se extiende, por tanto, hasta a las cosas políticas; en este terreno, el poder que se negó a tener de *Satán (Lc 4,5ss), lo recibió en realidad de Dios. Sin embargo, no se prevale de este poder entre los hombres. Mientras que los jefes de este mundo muestran el suyo ejerciendo su dominio, él se comporta entre los suyos como quien sirve (Lc 22,25ss). Es maestro y señor (Jn 13,13); pero ha venido para *servir y para dar su vida (Mc 10,42ss p). Y precisamente porque adopta así la condición de *esclavo, toda *rodilla se doblará finalmente delante de él (Flp 2,5-11).

2. *Jesús delante de las autoridades terrenas.* Tanto más significativa es la actitud de Jesús frente a las autoridades terrenas. Ante las autoridades judías reivindica su calidad de *Hijo del hombre (Mt 26,63s p), base de un poder atestiguado por las Escrituras (Dan 7,14). Ante la autoridad política, su posición es más matizada. Reconoce la competencia propia del césar (Mt 22,21 p); pero esto no le cierra los ojos para no ver la injusticia de los representantes de la autoridad (Mt 20,25; Lc 13,32). Cuando comparece delante de Pilato no discute su poder, cuyo origen divino conoce, pero destaca la iniquidad de que él es víctima (Jn 19,11) y reivindica para sí mismo la realeza que no es de este mundo (Jn 18,36). Si, pues, lo espiritual y lo temporal, cada uno a su manera, dependen en principio de él, sin embargo, consagra su distinción neta y da a entender que por el momento lo temporal conserva verdadera consistencia. Los dos poderes se confundían en la teocracia israelita; en la Iglesia no sucederá ya lo mismo.

II. LOS APÓSTOLES. 1. *Los depositarios de la autoridad de Jesús.* Jesús, al enviar a sus *discípulos en *misión, les delegó su propia autoridad («el que a vosotros escucha, a mí me escucha», Lc 10,16s) y les confía sus poderes (cf. Mc 3,14s p; Lc 10,19). Pero les enseñó también que el ejercicio de aquellos poderes era en realidad un *servicio (Lc 22,26 p; Jn 13,14s). Efectivamente, se ve luego a los *apóstoles usar de sus prerrogativas, por ejemplo, para excluir de la comunidad a los miembros indignos (1Cor 5,4s). Sin embargo, lejos de hacer sentir el peso de su autoridad, se preocupan ante todo por servir a Cristo y a los hombres (1Tes 2,6-10). Es que, si bien se ejerce esta autoridad en forma visible, no por eso deja de ser de orden

espiritual: concierne exclusivamente al gobierno de la Iglesia. Hay aquí una innovación importante: contrariamente a los estados antiguos, se mantiene efectiva la distinción entre lo espiritual y lo político.

2. *El ejercicio de la autoridad humana.* Por lo que se refiere al valor de la autoridad humana y a las condiciones de su ejercicio, los escritos apostólicos confirman la doctrina del AT, pero dándole una nueva base. La *mujer debe estar sometida a su marido como la Iglesia a Cristo; pero por su parte el marido debe amar a su mujer como Cristo amó a su Iglesia (Ef 5,22-33). Los hijos deben obedecer a sus padres (Col 3,20s; Ef 6,1ss) porque toda *paternidad recibe su nombre de Dios (Ef 3,15); pero los padres, al educarlos, deben guardarse de exasperarlos (Ef 6,4; Col 3,21). Los *esclavos deben obedecer a sus amos, incluso duros y molestos (1Pe 2,18) como al mismo Cristo (Col 3,22; Ef 6,5...); pero los amos deben acordarse de que también ellos tienen un señor en el cielo (Ef 6,9) y aprender a tratar a sus esclavos como a *hermanos (Flm 16). No basta con decir que esta moral social salvaguarda una justa concepción de la autoridad en la sociedad, sino que le da por base y por ideal el servicio de los otros realizado en la caridad.

3. *Las relaciones de la Iglesia con las autoridades humanas.* Los apóstoles, depositarios de la autoridad de Jesús, hallan frente a ellos autoridades humanas con las que hay que ponerse en relación. Entre éstas, las autoridades judías no son autoridades como las otras: tienen un poder de orden religioso y tiene su origen en una institución divina; así los apóstoles las tratan con respeto (Act 4,9; 23,1-5) en tanto no es manifiesta su oposición a Cristo. Pero estas autoridades han contraído grave responsabilidad al desconocer a Cristo y hacerlo condenar (Act 3,13ss; 13, 27s).

Todavía la agravan oponiéndose a la predicación del Evangelio; por eso los apóstoles pasan por encima de sus prohibiciones, pues estiman que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Act 5,29). Rechazando la autoridad de Cristo han perdido los jefes judíos su poder espiritual.

Las relaciones con la autoridad política plantean un problema diferente. Frente al imperio romano profesa Pablo perfecta lealtad, reivindica su calidad de ciudadano romano (Act 16,37; 22,25...) y apela al césar para obtener justicia (Act 25,12). Proclama que toda autoridad viene de Dios y que es dada con miras al bien común; la sumisión a los poderes civiles es, pues, un deber de conciencia porque son los ministros de la justicia divina (Rom 13,1-7), y se debe orar por los reyes y por los depositarios de la autoridad (1Tim 2,2). La misma doctrina en la 1.ª epístola de Pedro (1Pe 2,13-17). Esto supone que las autoridades civiles, por su parte, se someten a la ley de Dios. Pero en ninguna parte se ve reivindicar para las autoridades espirituales de la Iglesia un poder directo sobre las cosas políticas.

Si, en cambio, la autoridad política, como en otro tiempo el imperio sirio, perseguidor de los judíos, se eleva a su vez contra Dios y contra su Cristo, entonces la profecía cristiana anuncia solemnemente su juicio y su caída: así lo hace el Apocalipsis ante la Roma de Nerón y de Domiciano (Ap 17,1-19,10). En el imperio totalitario que pretende encarnar la autoridad divina, el poder político no es ya más que una caricatura satánica, frente a la cual ningún creyente deberá inclinar la cabeza.

→ Apóstol - Iglesia - Misión - Obediencia - Pastor - Padre - Poder - Servir. FA y PG

Ayuno.
Los occidentales de nuestros días, incluso cristianos, apenas si aprecian el ayuno que consiste en privarse de todo alimento y de toda bebida durante uno o varios días, desde una puesta del sol hasta otra. Si aprecian la moderación en beber y en comer, el ayuno les parece peligroso para la salud y prácticamente no ven su utilidad para la vida espiritual. Esta actitud es la opuesta de la que los historiadores de las religiones descubren casi en todas partes: por motivos de ascesis, de purificación, de luto, de súplica, ocupa el ayuno un puesto importante en los ritos religiosos. En el Islam, por ejemplo, es el medio por excelencia de experimentar la trascendencia divina. La Biblia, en la que se funda en este punto la actitud de la Iglesia, coincide en este particular con todas las demás corrientes religiosas. Pero la Biblia precisa el sentido del ayuno y regula su práctica; con la *oración y la *limosna es para ella el ayuno uno de los actos esenciales que traducen delante de Dios la *humildad, la *esperanza y el *amor del hombre.

1. *Sentido del ayuno.* Siendo el hombre alma y cuerpo, de nada serviría imaginar una religión puramente espiritual: para obrar tiene el *alma necesidad de los actos y de las actitudes del *cuerpo. El ayuno, siempre acompañado de oración suplicante, sirve para traducir la humildad delante de Dios: ayunar (Lev 16,31) equivale a «humillar su alma» (16,29). El ayuno no es, pues, una hazaña ascética; no tiende a procurar algún estado de exaltación psicológica o religiosa. Tales utilizaciones se acusan en la historia de las religiones. Pero en clima bíblico, cuando uno se abstiene de comer un día entero (Jue 20,23; 2Sa 12,16s; Jon 3,7), siendo así que considera el alimento como don de Dios (Dt 8,3), esta privación es un gesto religioso, cuyos motivos hay que comprender. El que ayuna se vuelve hacia el Señor (Dan 9,3; Esd 8,21) en una actitud de dependencia y de abandono totales: antes de emprender un quehacer difícil (Jue 20,26; Est 4,16), como también para implorar el perdón de una culpa (1Re 21,27), en señal de luto por una desgracia doméstica (2Sa 12,16.22) o nacional (1Sa 7,6; 2Sa 1,12; Bar 1,5; Zac 8,19), para obtener la cesación de una calamidad (Jl 2,12-17; Jdt 4, 9-13), abrirse a la luz divina (Dan 10,12), aguardar la gracia necesaria para el cumplimiento de una misión (Act 13,2s), prepararse al encuentro con Dios (Éx 34,28; Dan 9,3).

Las ocasiones y los motivos son variados. Pero en todos los casos se trata de situarse con fe en una actitud de *humildad para acoger la acción de Dios y ponerse en su presencia. Esta intención profunda descubre el sentido de las cuarentenas pasadas sin alimento por Moisés (Éx 34,28) y Elías (1Re 19,8). En cuanto a la cuarentena de Jesús en el *desierto, que se rige conforme a este doble patrón, no tiene por objeto abrirse al Espíritu de Dios, puesto que Jesús está lleno de él (Lc 4,1); si el Espíritu le mueve a este ayuno, es para que inaugure su *misión mesiánica con un acto de abandono confiado en su padre (Mt 4,1-4).

2. *Práctica del ayuno.* La liturgia judía conocía un «gran ayuno» el día de la expiación (cf. Act 27,9); su práctica era condición de pertenencia al pueblo de Dios (Lev 23,29). Había también otros ayunos colectivos en los aniversarios de las desgracias nacionales. Además, los judíos piadosos ayunaban por devoción personal (Lc 2,37); así los discípulos de Juan Bautista y los fariseos (Mc 2,18), algunos de los cuales ayunaban dos veces por semana (Lc 18,12). Se trataba de realizar así uno de los elementos de la *justicia definida por la ley y por los profetas. Si Jesús no prescribe nada semejante a sus discípulos (Mc 2,18), no es que desprecie tal justicia o que quiera abolirla, sino que viene a *cumplirla o consumarla, por lo cual prohíbe hacer alarde de ella y en algunos puntos invita a superarla (Mt 5,17.20; 6,1).

En efecto, la práctica del ayuno lleva consigo ciertos riesgos: riesgo de formalismo, que denuncian ya los profetas (Am 5,21; Jer 14,12); riesgo de soberbia y de ostentación, si se ayuna «para ser visto por los hombres» (Mt 6,16). Para que el ayuno agrade a Dios debe ir unido con el amor del prójimo y comportar una búsqueda de la verdadera justicia (Is 58,2-11); es tan inseparable de la limosna como la oración. Finalmente, hay que ayunar por amor de Dios (Zac 7,5). Así invita Jesús a hacerlo con perfecta discreción: este ayuno, conocido de Dios sólo, será la pura expresión de la esperanza en él, un ayuno humilde que abrirá el corazón a la justicia interior, obra del Padre que ve y actúa en lo secreto (Mt 6,17s).

La Iglesia apostólica conserva en materia de ayuno las costumbres de los judíos, practicadas en el espíritu definido por Jesús. Los Hechos de los Apóstoles mencionan celebraciones cultuales acompañadas de ayuno y oración (Act 13,2ss; 14,22). Pablo, durante su abrumadora labor apostólica, no se contenta con sufrir hambre y sed cuando las circunstancias lo exigen, sino que añade repetidos ayunos (2Cor 6,5; 11,27). La Iglesia ha permanecido fiel a esta tradición procurando mediante la práctica del ayuno poner a los fieles en una actitud de abertura total a la gracia del Señor en espera de su retorno. Porque si la primera venida de Jesús colmó la expectativa de Israel, el tiempo que sigue a su resurrección no es el de la alegría total, en el que no sientan bien los actos de penitencia. Jesús mismo, defendiendo contra los fariseos a sus discípulos que no ayunaban, dijo: «¿Pueden ayunar los amigos del esposo mientras el esposo está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el esposo: en esos días ayunarán» (Mc 2,19s p). En espera del retorno del esposo, el ayuno penitencial entra dentro de las prácticas de la Iglesia.

→ Limosna - Esperanza - Humildad - Oración. RG

B

Babel, Babilonia.
Babilonia, a diferencia de *Egipto, que en el simbolismo bíblico tiene un significado ambiguo, figura siempre en la Biblia como un poder de mal, aunque Dios puede en ocasiones utilizarlo para realizar sus designios.

1. *El signo de Babel.* Aún antes de que Israel entrara en relación directa con la gran ciudad de Mesopotamia, ésta se hallaba ya presente en el horizonte de la historia sagrada. Babel es, en efecto, el nombre hebreo de Babilonia, y la famosa torre de que habla el Génesis (11,1-9) no es otra cosa sino la torre de pisos, o *ziggurat,* de su gran templo. Esta torre, signo por excelencia de la *idolatría babilónica, es presentada también como símbolo de la *soberbia humana. Así la tradición bíblica relaciona la confusión de las *lenguas con el signo de Babel: así castigó Dios a los hombres por su orgullosa idolatría.

2. *El azote de Dios.* Sin embargo, a partir del siglo VII ejerce Babilonia un papel más directo en la historia sagrada. Es la hora en que los caldeos, que la han conquistado, piensan en arrebatar a Nínive el imperio del Medio Oriente. Potencia temerosa, que «hace de su *fuerza su Dios» (Hab 1,11); pero Dios va a hacer que entre en su juego esta potencia. Babilonia contribuye así a ejecutar su *juicio contra Nínive (Nah 2,2-3,19). Es el azote de Dios para Israel y para los reinos circundantes: Yahveh los ha entregado a todos en manos de Nabucodonosor, su rey, cuyo yugo deben llevar (Jer 27,1-28,17). Es el *cáliz de oro con que Yahveh embriaga a los pueblos (Jer 25,15.29; 51,7). Es el martillo de que se sirve para machacar a la tierra entera (Jer 50,23; 51,20ss). Va sobre todo a ejecutar el juicio de Yahveh contra Judá (Jer 21,3-7): su tierra será el lugar de *exilio y *cautividad, donde recogerá Dios el resto de su pueblo (Jer 29,1-20). Dura realidad, que evocan los libros de los reyes (2Re 24-25); pero «junto a las riberas de Babilonia», donde los cánticos ceden el puesto a los llantos (Sal 137), los judíos deportados conocen el sufrimiento purificador, que prepara las restauraciones futuras.

3. *La ciudad del mal.* Este papel providencial de Babilonia no le impide ser la ciudad del mal por excelencia. Es cierto que, como las otras naciones, incluso como Nínive (Is 19,24; cf. Jon), está llamada a unirse un día al pueblo de Dios (Sal 87,4). Pero al igual que Nínive, se ha complacido en su propia fuerza (Is 47,7s.10; cf. 9,7-14). Se ha erguido ante Yahveh con soberbia e insolencia (Jer 50,29-32; cf. Is 14, 13s). Ha multiplicado los crímenes: hechicería (Is 47,12), idolatría (Is 46, 1; Jer 51,44-52), crueldades de toda suerte... Ha llegado a ser verdaderamente el templo de la malicia (Zac 5,5-11), la «ciudad de la nada» (Is 24,10[?]).

4. *Salir de Babilonia.* Si el *exilio era un justo castigo para Israel culpable, ahora, para el pequeño resto convertido por la prueba, es un *destierro intolerable e incluso una morada peligrosa. Una vez pasados los 70 años predichos (*número convencional: Jer 25,11; 29,10; 2Par 36,21), va, pues, a llegar el año de la remisión (Is 61,2; cf. Lev 25, 10). Esta liberación tan esperada es para el pueblo de Dios una «buena nueva» (Is 40,9; 52,7ss). Los exiliados son invitados a abandonar la malvada ciudad: «¡Salid de Babilonia!» (Is 48,20; Jer 50,8) ¡Fuera! ¡No toquéis nada impuro!» (Is 52, 11). Así van a salir de nuevo para Jerusalén, como en un nuevo *éxodo. Momento cuyo solo recuerdo en los siglos venideros colmará los corazones de gozo (Sal 126,1s). Fecha importante, de la que Mateo hace una etapa hacia la era mesiánica (Mt 1,11s).

5. *El juicio de Babilonia.* Al mismo tiempo que la historia sagrada toma así un nuevo sesgo, Babilonia, azote de Dios, pasa a su vez por la experiencia de los juicios divinos. Se ha formado el expediente contra la ciudad del mal. La sentencia es anunciada con júbilo por los profetas (Is 21,1-10; Jer 51,11s). Entonan sobre Babilonia irónicas lamentaciones (Is 47). Describen por adelantado su espantosa ruina (Is 13; Jer 50,21-28; 51,27-43). Será el *día de Yahveh contra ella (Is 13,6...), la *venganza de Yahveh contra sus dioses (Jer 51, 44-57). La marcha triunfal de Ciro es como el pródromo de este acontecimiento (Is 41,1-5; 45,1-6); los ejércitos de Jerjes lo ejecutarán en 485, tanto que de Babilonia no quedará piedra sobre piedra (cf. quizá Is 24,7-18; 25,1-5). No obstante, seguirá viviendo en el recuerdo de los judíos como el tipo de la ciudad pagana condenada a la perdición, y su rey Nabucodonosor como el tipo del tirano soberbio y sacrílego (Dan 2-4; Jdt 1,1-12).

6. *Permanencia del misterio de Babel.* La ciudad histórica de Babilonia cayó mucho antes del advenimiento del NT. Pero a través de ella el pueblo de Dios adquirió conciencia de un misterio de iniquidad que está constantemente en acción aquí en la tierra: Babilonia y *Jerusalén, erguidas una frente a otra, son las dos ciudades entre las que se reparten los hombres, la ciudad de Dios y la ciudad de *Satán. Ahora bien, la Iglesia primitiva se dio rápidamente cuenta de que también ella se veía empeñada en este mismo drama de las dos ciudades. Frente a la nueva Jerusalén (Gál 4,26; Ap 21), Babilonia continúa irguiéndose a cada instante. A partir de la persecución de Nerón adopta el semblante concreto de la Roma imperial (1Pe 5,13). El Apocalipsis la describe en este sentido como la famosa prostituta, sentada sobre una *bestia escarlata, ebria de la sangre de los santos (Ap 17). Hace causa común con el dragón, que es *Satán, y la *bestia, que es el *anticristo. Así el pueblo de Dios es invitado a esquivarla (Ap 18,4), pues su juicio está próximo: Babilonia la grande va a caer (Ap 18,1-8) y las naciones enemigas de Dios se lamentarán por ella, mientras que el cielo resonará en aclamaciones (Ap 18,9-19,10). Tal es la suerte reservada finalmente a la ciudad del mal; toda catástrofe histórica que alcanza a los imperios terrenales erigidos contra Dios y contra su Iglesia es una actualización de este juicio divino. Los oráculos contra Babilonia conservados en el AT hallan en esta perspectiva su cumplimiento escatológico: quedan suspendidos como una amenaza sobre las *naciones pecadoras que encarnan de siglo en siglo el misterio de Babilonia.

→ Anticristo - Cautividad - Guerra - Lengua - Soberbia - Pentecostés - Persecución. JA y PG

Bautismo.

El nombre de «bautismo» deriva del verbo *baptein/baptizein,* que significa «sumergir, lavar». El bautismo es, pues, una inmersión o una ablución. El simbolismo del *agua como signo de purificación y de vida es tan frecuente en la historia de las religiones que no puede sorprender su existencia en los misterios paganos. Pero las semejanzas con el sacramento cristiano son puramente exteriores y no afectan a las realidades profundas. Las analogías se han de buscar primero en el AT, en las creencias judías y en el bautismo de Juan.

I. AT Y JUDAÍSMO. 1. *El papel purificador del agua es muy marcado en el AT.* Aparece en diversos acontecimientos de la historia sagrada, que en lo sucesivo serán mirados como prefiguraciones del bautismo: por ejemplo, el *diluvio (cf. 1Pe

3,20s), o el paso del *mar Rojo (cf. 1Cor 10,1s). En numerosos casos de impureza impone la ley abluciones rituales que *purifican y capacitan para el culto (Núm 19,2-10; Dt 23, 10s). Los profetas anuncian una efusión de agua purificadora del pecado (Zac 13,1). Ezequiel asocia esta lustración escatológica con el don del Espíritu de Dios (Ez 36,24-28; cf. Sal 51,9.12s).

2. *El judaísmo posterior al *exilio* multiplica las abluciones rituales. Vienen a ser de una minucia extremada y no se libran del formalismo entre los fariseos contemporáneos del Evangelio (Mc 7,1-5 p). Estas prácticas simbolizaban la purificación del corazón y podían contribuir a obtenerla cuando se les añadían sentimientos de arrepentimiento. Hacia la época del NT y quizás un poco antes, los rabinos bautizaban a los prosélitos, paganos de origen que se agregaban al pueblo judío (cf. Mt 23,15). Parece incluso que algunos consideraban este bautismo tan necesario como la *circuncisión.

Los baños rituales son frecuentes entre los esenios, según Josefo, así como en las comunidades de Damasco y de Qumrán. Sin embargo, el baño no es aquí un rito de iniciación; no se admite a él sino tras larga prueba, destinada a manifestar la sinceridad de la conversión. Es cotidiano y expresa esfuerzo hacia una vida pura y la aspiración a la gracia purificadora. Uno mismo se sumerge en el agua, mientras que los penitentes que se presenten a Juan recibirán el bautismo de sus manos y una vez para siempre.

3. *El bautismo de *Juan* se puede comparar con el bautismo de los prosélitos. Este último introducía en el pueblo de Israel; el bautismo de Juan realiza una especie de agregación a la verdadera posteridad de *Abraham (Mt 3,8 p), al *resto de Israel, sustraído en adelante a la *ira de Dios (Mt 3,7.10 p) y en espera del mesías que viene. Es un bautismo único, conferido en el desierto con miras al arrepentimiento y al perdón (Mc 1,4 p). Comporta la confesión de los pecados y un esfuerzo de conversión definitiva, que debe expresar el rito (Mt 3,6ss). Juan insiste en la pureza moral; no exige a los publicanos ni a los soldados que abandonen sus funciones (Lc 3, 10-14).

El bautismo de Juan no establece sino una economía provisional: es un bautismo de agua, preparatorio para el bautismo mesiánico en el Espíritu Santo y en el *fuego (Mt 3,11 p; Act 1,5; 11,16; 19,3s), purificación suprema (cf. Sal 51) que inaugurará el mundo nuevo y cuya perspectiva parece confundirse aquí con la del *juicio. En realidad el don del Espíritu, enviado por el mesías glorificado, se distinguirá del juicio (Lc 3,16s p).

II. Bautismo de Jesús 1. Jesús, al presentarse para recibir el bautismo de Juan, se somete a la voluntad de su Padre (Mt 3,14s) y se sitúa humildemente entre los pecadores. Es el *cordero de Dios que toma así sobre sí mismo el pecado del mundo (Jn 1,29.36). El bautismo de Jesús en el Jordán anuncia y prepara su bautismo «en la muerte» (Lc 12, 50; Mc 10,38), encuadrando así en dos bautismos su vida pública. Es también lo que quiere decir el evangelista Juan cuando refiere que el agua y la *sangre brotaron del costado abierto de Jesús (Jn 19,34s; cf. 1Jn 5,6-8).

2. El bautismo de Jesús por Juan es coronado por la bajada del *Espíritu Santo y la proclamación por el Padre celestial, de su filiación divina. La venida del Espíritu Santo sobre Jesús es una investidura que responde a las profecías (Is 11,2; 42,1; 61,1); es al mismo tiempo el anuncio de *pentecostés, que inaugurará el bautismo en el Espíritu, para la Iglesia (Act 1,15; 11,16) y para todos los que entren en ella (Ef 5,25-32; Tit 3,5ss). El reconocimiento de Jesús como *Hijo anuncia la filiación adoptiva de los creyentes, participación en la de Jesús y consecuencia del don del Espíritu (Gál 4,6). En efecto, el «bautismo en la muerte» debe conducir a Jesús a la *resurrección; entonces su humanidad glorificada, recibiendo la *plenitud del Espíritu, será constituida «espíritu vivificante» (1Cor 15, 45), que comunique el Espíritu a los que crean en él.

III. El bautismo cristiano. 1. *El bautismo de agua y de Espíritu.* Juan Bautista anunciaba el bautismo en el Espíritu y en el fuego (Mt 3,11 p). El Espíritu es el don mesiánico prometido. El *fuego es el *juicio que comienza a verificarse a la venida de Jesús (Jn 3,18-21; 5,22-25; 9,39). Uno y otro son inaugurados en el bautismo de Jesús, que es el preludio del de los fieles. Este acto sagrado constituye así al nuevo pueblo; Pablo lo ve anunciado en el paso del mar Rojo que libera a Israel de la servidumbre (1Cor 10,1s). El bautismo administrado por la Iglesia hace entrar en el *cuerpo de Cristo (Act 2,38-41; 1Cor 12,13; Ef 5,26).

El mundo que pasa y el mundo que viene, el mundo terrenal y el mundo celestial coinciden paradójicamente en la Iglesia y en cada uno de los bautizados; la posesión de las arras del Espíritu (2Cor 1,22; 5,5) anuncia y garantiza la posesión perfecta y definitiva. Pero ésta no se realizará sino a condición de una *fidelidad perseverante: sin ella el bautizado será excluido de la vida eterna, como los israelitas prevaricadores fueron exterminados en el desierto y privados de entrar en la tierra prometida (1Cor 10.6-13). El sacramento no actúa, pues, de manera mágica; exige una conversión total, punto de partida de una vida nueva.

Para el individuo, el bautismo presenta diferentes aspectos. Es una purificación que, de una vez para siempre, lava al catecúmeno en nombre del Señor y por el Espíritu (1Cor 6,11), purificación no únicamente individual, sino también de carácter comunitario y eclesial (Ef 5,26s). El bautismo es un nuevo *nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,5), un baño de regeneración y de renovación en el Espíritu Santo (Tit 3,5), que hace al bautizado hijo de Dios (1Jn 3,1). Es una nueva *circuncisión, la circuncisión de Cristo, que agrega al nuevo pueblo de Dios (Col 2,11s; cf. Ef 2,11-22); un *sello impreso para siempre en el alma por el Espíritu Santo (Ef 1,13; 4,30; 2Cor 1,22); una iluminación, paso de las tinieblas del pecado a la *luz de Cristo resucitado (Ef 5,8-14; Heb 6,4).

2. *Conversión y fe bautismal.* El bautismo supone que uno ha *confesado su *fe en Jesucristo (Act 16, 30s), cuyo artículo esencial, que resume y contiene los otros, es la resurrección de Cristo (Rom 10,9; Ef 2,17-21). El objeto de la fe puede, sin embargo, ser conocido implícitamente cuando es dado el Espíritu antes del bautismo (Act 10,44-48), y parece que la fe del *padre de familia puede valer para todos los suyos: así para Cornelio y el carcelero de Filipos (Act 10,47; 16,33). Pero la fe en Cristo no es sólo adhesión del espíritu al mensaje evangélico; tal fe comporta una *conversión total, una donación entera a Cristo, que transforma toda la vida. Desemboca normalmente en la petición del bautismo, que es su sacramento y en

cuya recepción adquiere su perfección. Pablo no la separa jamás de él; y cuando habla de la *justificación por la fe es para oponerla a la pretendida justificación por las *obras de la ley que invocaban los judaizantes. Supone siempre que la profesión de fe es coronada por la recepción del bautismo (cf. Gál 3,26s). Por la fe responde el hombre a la llamada divina que le ha sido manifestada por la predicación apostólica (Rom 10,14s), respuesta que, por lo demás, es obra de la *gracia (Ef 2,8). En el bautismo el Espíritu se posesiona del creyente, lo agrega al cuerpo de la Iglesia y le da la certeza de que ha entrado en el *reino de Dios.

3. *El bautizado y las personas divinas.* El bautismo purifica, santifica y justifica al que lo recibe, por el nombre del Señor y por el Espíritu de Dios (1Cor 6,11); el cristiano se convierte en *templo del Espíritu (1Cor 6,19), hijo adoptivo del Padre (Gál 4,5s), *hermano y coheredero de Cristo en una unión íntima con él (Rom 8,2.9.17; Gál 3,28). El bautismo «en el *nombre de Jesús» (Act 10,48; 19,5) designa el bautismo en cuanto es adhesión a Cristo o en cuanto se distingue del bautismo de Juan. Esta locución no supone necesariamente el empleo de una fórmula en que se mencione únicamente a Cristo. La tradición de la época apostólica estimó, por el contrario, que la fórmula trinitaria empleada en la liturgia cumplía exactamente las instrucciones del mismo Cristo (Mt 28,19). La expresión de «bautismo en el nombre de Jesús» subraya el efecto capital del bautismo, la unión con Cristo. Los bautizados se *revisten de Cristo, están enteramente sometidos al influjo divino; están, además, unidos entre sí en la *unidad misma de Cristo y de su *cuerpo glorificado (Gál 3,27s; Rom 13,14; 1Cor 12,13; Ef 4,4s); ya no forman sino un espíritu con Cristo (1Cor 6,17). Para precisar más, la unión con Cristo es inserción en Cristo crucificado y glorificado. La inmersión en el agua bautismal y la emersión que la sigue simbolizan y realizan la participación en la *muerte y en la *resurrección de Cristo: el catecúmeno es sumergido en la muerte de Cristo y sepultado con él para resucitar con él en una nueva vida (Rom 6,3ss; Col 2,12). La muerte al pecado y el don de la vida son inseparables; la ablución de agua pura es al mismo tiempo aspersión de la *sangre de Cristo, más elocuente que la de Abel (Heb 12,24; 1Pe 1,2), participación efectiva en los méritos adquiridos en derecho para todos por Cristo en el Calvario, unión a su resurrección y, en principio, a su glorificación (Ef 2,5s). El bautismo es, pues, un sacramento pascual, una comunión en la *pascua de Cristo; el bautizado muere al pecado y vive para Dios en Cristo (Rom 6,11), vive de la *vida misma de Cristo (Gál 2,20; Flp 1,21). La transformación así realizada es radical; es despojamiento y muerte del hombre viejo y revestimiento del *hombre nuevo (Rom 6,6; Col 3,9; Ef 4,24), nueva *creación a la *imagen de Dios (Gál 6,15).

4. *Aspectos de la nueva vida.* El bautismo es la condición de entrada en el reino de Dios (Jn 3,5) y el medio necesario de salvación (Mc 16,16). Consagra al catecúmeno a Dios introduciéndolo en la Iglesia visible y por ella en la *comunión con Cristo y con el Padre en el *don del único Espíritu (Ef 2,15). Los bautizados, unidos a Cristo en la Iglesia, constituyen una familia única cuya alma es el Espíritu de amor (Gál 3,25-4,7). Los otros aspectos del bautismo son modalidades de esta realidad fundamental.

Así la *regeneración* bautismal no es una manera de ser estática, adquirida de una vez para siempre; es entrada en un estado dinámico, vida superior de la que no debe decaer el alma; de ahí la exigencia de un constante esfuerzo espiritual para hacer cada día más efectiva la *muerte al pecado y la *vida para Dios (Rom 6,12ss). Tal es la vida cristiana, vida pascual, en la que el acento se pone unas veces en la unión con la pasión, otras en la resurrección, refiriéndose estos dos aspectos a una realidad única y manteniéndose indisolublemente unidos. Esto recuerda la liturgia de la noche pascual y del sacramento del bautismo: promesa de vivir renacidos en Cristo, voluntad de conservar sin mancha la vestidura blanca del bautismo y de guardar sin reproche la gracia simbolizada por la vela encendida. El creyente, unido por su bautismo a la pascua de Cristo, es invitado a entrar un día en su reino glorioso (Col 1,12s) y en la posesión de la herencia celestial (Ef 1,14).

→ Circuncisión - Diluvio - Agua - Iglesia - Espíritu de Dios - Luz - Muerte - Nuevo nacimiento - Pascua - Pecado - Penitencia - Resurrección - Sello. FA

Bendición.

I. RIQUEZAS DE LA BENDICIÓN. Con frecuencia evoca la bendición únicamente las formas más superficiales de la religión, fórmulas repetidas de memoria, prácticas vacías de sentido, a las que uno se aferra tanto más cuanta menos fe tiene. Por otra parte, incluso la viva tradición cristiana sólo ha retenido de los empleos bíblicos apenas los menos ricos de sentido, incluyendo los más importantes en las categorías de la gracia y de la acción de gracias. De ahí resulta una verdadera indiferencia para con las palabras de bendición y hasta para con la realidad que pueden designar.

Sin embargo, el último gesto visible de Cristo en la tierra, el que deja a su Iglesia y que ha fijado el arte cristiano de Bizancio y de las catedrales, es su bendición (Lc 24, 50s). Detallar las riquezas de la bendición bíblica es en realidad destacar las maravillas de la generosidad divina y la calidad religiosa de la admiración que tal generosidad suscita en la criatura.

La bendición es un *don que afecta a la vida y a su misterio, y es un don expresado por la palabra y por su misterio. La bendición es *tanto* *palabra como don, tanto dicción como bien (cf. gr. *eu-logía*, lat. *bene-dictio*), porque el bien que aporta no es un objeto preciso, un don definido, porque no es de la esfera del tener, sino de la del ser, porque no depende de la acción del hombre, sino de la creación de Dios. Bendecir es decir el don creador y vivificante, sea antes de que se produzca, en forma de oración, sea posteriormente, en forma de acción de gracias. Pero al paso que la oración de bendición afirma anticipadamente la generosidad divina, la acción de gracias la ha visto ya revelarse.

II. EL VOCABULARIO DE LA BENDICIÓN. En hebreo, como también en español, a pesar de la debilitación que ha sufrido entre nosotros la palabra, una sola raíz (*brk*, emparentada quizá con la *rodilla y con la *adoración, quizá también con la fuerza vital de los órganos sexuales) sirve para designar todas las formas de la bendición, a todos los niveles. Siendo la bendición a la vez cosa dada, don de alguna cosa y formulación de este don, hay tres palabras que la expresan: el sustantivo *berāka*, el verbo *barek* y el adjetivo *barūk*

1. *Bendición (beraka).* Aun en su sentido más profano y más material, el de regalo, la palabra comporta un matiz muy sensible de encuentro humano. Los presentes ofrecidos por Abigaíl a David (1Sa 25,14-27), por David a las gentes de Judá (1Sa 30, 26-31), por Naamán curado a Eliseo (2Re 5,15), por Jacob a Esaú (Gén 33,11), están todos destinados a sellar una unión o una *reconciliación. Pero los empleos más frecuentes con mucho, de la palabra, se hallan en contexto religioso: aun para designar las cosas más materiales, si se escoge la palabra bendición, es para hacerlos remontar a Dios y a su generosidad (Prov 10,6.22; Eclo 33,17), o también a la estima de las gentes de bien (Prov 11,11; 28,20; Eclo 2,8). La bendición evoca la imagen de una sana prosperidad, pero también de la generosidad para con los desgraciados (Eclo 7,32; Prov 11,26) y siempre de la benevolencia de Dios.

Esta abundancia y este bienestar es a los que los hebreos llaman la *paz, y con frecuencia se asocian las dos palabras, pero, si bien las dos evocan la misma plenitud de *riqueza, la riqueza esencial de la bendición es la de la *vida y de la *fecundidad; la bendición florece (Eclo 11,22 hebr.) como un Edén (Eclo 40,17). Su símbolo privilegiado es el *agua (Gén 49,25; Eclo 39,22); el agua misma es una bendición esencial, indispensable (Ez 34,26; Mal 3,10); por su origen celestial evoca, al mismo tiempo que la vida que alimenta, la generosidad y la gratuidad de Dios, su poder vivificador. El oráculo de Jacob sobre José reúne todas estas imágenes, la vida fecunda, el agua, el *cielo: «Bendiciones de cielo arriba, bendiciones del abismo abajo, bendiciones del seno y de la matriz» (Gén 49,25). Esta sensibilidad a la generosidad de Dios en los dones de la naturaleza prepara a Israel para acoger las generosidades de su *gracia.

2. *Bendecir.* El verbo comporta una muy extensa gama de empleos, desde el saludo trivial dirigido al desconocido en el camino (2Re 4,29) o las fórmulas habituales de cortesía (Gén 47,7.10; 1Sa 13,10) hasta los dones más altos del favor divino. El que bendice es las más de las veces Dios, y su bendición hace siempre brotar la vida (Sal 65.11; Gén 24,35; Job 1,10). Así sólo los seres vivos son susceptibles de recibirla; los objetos inanimados son consagrados al servicio de Dios y santificados por su presencia, pero no bendecidos.

Después de Dios, la fuente de la vida es el *padre, y a él le incumbe bendecir. Su bendición es eficaz más que ninguna otra, como es temerosa su *maldición (Eclo 3,8), y así Jeremías debía hallarse en extrema postración para que osara maldecir al que vino a anunciar a su padre que le había nacido un hijo (Jer 20,15; cf. Job 3,3).

Por una paradoja singular sucede con frecuencia que el débil bendice al poderoso (Job 29,13; Sal 72,13-16; Eclo 4,5), que el hombre osa bendecir a Dios. Es que, si bien el *pobre no tiene nada que dar al rico ni el hombre nada que dar a Dios, sin embargo, la bendición establece entre los seres una corriente vital y recíproca, que hace que el más pequeño vea desbordar sobre él la generosidad del poderoso. No es absurdo bendecir al Dios que está «por encima de todas las bendiciones» (Neh 9,5); es sencillamente confesar su generosidad y darle gracias, que es el primer deber de la criatura (Rom 1,21).

3. *Bendito.* El participio *barūk* es la más fuerte de todas las palabras de bendición. Constituye el centro de la fórmula típica de bendición israelita: «¡Bendito sea N...!» Esta fórmula, que no es simple afirmación ni mero voto, y es todavía más entusiasta que la *bienaventuranza, brota como un grito ante una persona, en la que Dios acaba de revelar su poder y su generosidad, y a la que ha escogido «entre nosotros»: Yael, «entre las mujeres de la tienda» (Jue 5,24); Israel, «entre las naciones» (Dt 33,24); María, «entre las mujeres» (Lc 1,42; cf. Jdt 13,18). Admiración a la vista de lo que Dios puede hacer por su *elegido. El ser bendito es en el mundo como una *revelación de Dios, le pertenece por un título especial, es «bendito de Yahveh», como ciertos seres son «santos de Yahveh». Pero, al paso que la *santidad que consagra a Dios separa del mundo profano, la bendición convierte al ser al que Dios designa, en punto de unión y fuente de irradiación. Ambos, el santo y el bendito, pertenecen a Dios; pero el santo revela más bien su inaccesible grandeza; el bendito, en cambio, su inagotable generosidad.

Tan frecuente y tan espontánea como el grito: «¡Bendito N...!», la fórmula paralela: «¡Bendito Dios!» brota igualmente del sobrecogimiento experimentado ante un gesto en que Dios acaba de revelar su poder. Subraya no tanto la amplitud del gesto cuanto su maravillosa oportunidad, su carácter de signo. Una vez más, la bendición es una reacción del hombre ante la revelación de Dios (cf. Gén 14,20, Melquisedec; Gén 24,27, Eliezer; Éx 18,10, Jetró; Rut 4,14, Booz a Rut).

Finalmente, más de una vez los dos gritos: «¡Bendito N...!» y «¡Bendito Dios!» van unidos y se corresponden: «¡Bendito Abraham del Dios Altísimo, creador del cielo y de la tierra! — y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos!» (Gén 14,19s; cf. 1Sa 25,32s; Jdt 13,17s). En este ritmo completo aparece la verdadera naturaleza de la bendición. Es una explosión entusiasta ante un elegido de Dios, pero que no se detiene en el elegido, sino que se remonta hasta Dios, que se ha revelado en este signo. Es el *barūk* por excelencia, el bendito; posee con plenitud toda bendición. Bendecirlo no es creer añadir nada en absoluto a su riqueza, sino dejarse llevar por el ímpetu de esta revelación y convidar al mundo a *alabarla. La bendición es siempre *confesión pública de la potencia divina y *acción de gracias por su generosidad.

III. Historia de la bendición. Toda la historia de Israel es la historia de la bendición prometida a Abraham (Gén 12,3) y dada al mundo en Jesús, «fruto bendito» del «seno bendito» de María (Lc 1,42). Sin embargo, en los escritos del AT, la atención dirigida a la bendición comporta no pocos matices, y la bendición adquiere acentos muy diversos.

1. *Hasta Abraham.* El hombre y la mujer, bendecidos en su origen por el Creador (Gén 1,28), suscitan con su pecado la maldición de Dios. Con todo, si son malditos la serpiente (3,14) y el suelo (3,17), no así el hombre ni la mujer. La vida seguirá creciendo (3,16-19) de su trabajo y de su sufrimiento, a menudo a costa de una agonía. Después del diluvio, una nueva bendición da a la humanidad poder y fecundidad (9,1). Sin embargo, el pecado no cesa de dividir y de destruir a la humanidad: la bendición de Dios sobre Sem tiene como contrapartida la maldición de Canaán (9,26).

2. *La bendición de los patriarcas.* Por el contrario, la bendición de Abraham es de otro tipo. Desde luego, en un mundo que sigue dividido tendrá Abraham *enemigos, y Dios

le mostrará su fidelidad maldiciendo a quienquiera (en singular) que le maldiga, pero el caso ha de ser una excepción, y el *designio de Dios es bendecir a «todas las *naciones de la tierra» (Gén 12,3). Todos los relatos del Génesis son la historia de esta bendición.

a) Las bendiciones pronunciadas por los padres, de tenor más arcaico, los presentan invocando sobre sus hijos, en general en el momento de desaparecer, los poderes de la *fecundidad y de la *vida, «el rocío del cielo y la grosura de la tierra» (Gén 27,28), raudales de leche y «la sangre de los racimos» (49,11s), la fuerza para desbaratar a sus adversarios (27,29; 49,8s), una tierra donde establecerse (27,28; cf. 27,39; 49, 9) y perpetuar su *nombre (48,16; 49,8...) y su vigor. En estos fragmentos rítmicos y en estos relatos se percibe el sueño de las tribus nómadas en busca de un territorio, ávidos de defender su independencia, aunque ya conscientes de formar una comunidad en torno a algunos jefes y clanes privilegiados (cf. Gén 49). Es, en una palabra, el sueño de la bendición, tal como la desean espontáneamente los hombres, y que están prontos a conquistar por todos los medios, sin excluir la violencia y la astucia (27,18s).

b) A estos estribillos y a estos relatos populares superpone el Génesis, no para desautorizarlos, sino para situarlos en su propio lugar en la acción de Dios, las promesas y las bendiciones pronunciadas por Dios mismo. Se habla también de un *nombre poderoso (Gén 12,2), de una descendencia innumerable (15,5), de una tierra donde instalarse (13, 14-17), pero aquí toma Dios en su mano el porvenir de los suyos; cambia su nombre (17,5.15), los hace pasar por la *tentación (22,1) y la fe (15,6), y ya entonces les impone un mandamiento (12,1; 17,10). Trata, sin duda, de colmar el *deseo del hombre, pero a condición de que sea en la fe.

3. *Bendición y alianza.* Este nexo entre la bendición y el mandamiento es el principio mismo de la *alianza: la *ley es el medio para hacer vivir a un pueblo «santo de Dios» y por consiguiente «bendito de Dios». Esto es lo que expresan los ritos de alianza. En la mentalidad religiosa del tiempo es el «culto» el medio privilegiado de granjearse la bendición divina, de renovar, al contacto con los lugares, con los tiempos, con los ritos sagrados, la potencia vital del hombre y de su mundo, tan corta y tan frágil. En la religión de Yahveh el culto no es auténtico sino en la alianza y en la fidelidad a la ley. Las bendiciones del Código de la alianza (Éx 23,25), las amenazas de la asamblea de Siquem bajo Josué (Jos 24,19), las grandes bendiciones del Deuteronomio (Dt 28,1-4), todas ellas suponen una carta de alianza, proclaman las voluntades divinas, luego la adhesión del pueblo y, finalmente, el gesto cultual que sella el acuerdo y le da valor sagrado.

4. *Los profetas y la bendición.* Los *profetas, apenas si conocen el lenguaje de la bendición. Aunque son los hombres de la *palabra y de su eficacia (Is 55,10s), aunque se conocen como llamados y elegidos de Dios, signos de su obra (Is 8,18), su acción en ellos es demasiado interior, demasiado pesada, muy poco visible e irradiante para provocar en ellos y en torno a ellos el grito de la bendición. Y su mensaje, que consiste en recordar las condiciones de la alianza y en denunciar sus violaciones, los induce muy poco a bendecir. Entre los esquemas literarios que utilizan, el de la maldición les es familiar; el de la bendición, prácticamente desconocido.

Por esto es tanto más notable el ver a veces surgir, en el seno mismo de una maldición de tipo clásico, una imagen o una afirmación que proclama que la promesa de bendición se mantiene intacta, que de la desolación surgirá la vida, como «una semilla santa» (Is 6,13). Así la promesa de la piedra angular de Sión irrumpe en el centro de la maldición contra los gobernadores insensatos que juzgan invulnerable a la ciudad (Is 28,14-19); y así en Ezequiel la gran profecía de la efusión del espíritu, toda ella llena de las imágenes de la bendición, el agua, la tierra, las mieses, pone remate, con una lógica divina, a la condenación de Israel (Ez 36,16-38).

5. *Los cantos de bendición.* La bendición es uno de los temas mayores de la *oración de Israel; es la respuesta a toda la obra de Dios, que es revelación. Es muy afín a la *acción de gracias o a la *confesión y está construida según el mismo esquema, pero está más próxima que ellas al acontecimiento en que Dios acaba de revelarse y conserva en general un acento más sencillo: «¡Bendito sea Yahveh, que hizo para mí maravillas!» (Sal 31,22), «que no nos entregó a sus dientes» (Sal 124,6), «que perdona todos tus pecados» (Sal 103,2). Incluso el himno de los tres jóvenes en el horno, que convoca al universo para cantar la gloria del Señor, tiene presente el gesto que Dios acaba de realizar: «Pues nos ha salvado de los infiernos» (Dan 3,88).

IV. Benditos en Cristo. ¿Cómo podría negarnos nada el Padre, que entregó por nosotros a su propio Hijo? (Rom 8,32). En él nos ha dado todo, no nos falta ningún *don de la *gracia (1Cor 1,7) y nosotros somos, «con *Abraham el creyente» (Gál 3,9; cf. 3,14), «bendecidos con toda suerte de bendiciones espirituales» (Ef 1,3). En él damos gracias al Padre por sus dones (Rom 1,8; Ef 5,20; Col 3,17).

Los dos movimientos de la bendición, la gracia que desciende y la acción de gracias que se eleva son recapitulados en Jesucristo. No hay nada más allá de esta bendición, y la multitud de los elegidos reunidos delante del trono y delante del cordero para cantar su triunfo final, proclama a Dios: «¡Bendición, gloria, sabiduría, acción de gracias... por los siglos de los siglos!» (Ap 7,12).

Si así el NT no es sino la bendición perfecta recibida de Dios y devuelta a él, esto no quiere decir, ni mucho menos, que esté constantemente lleno de las palabras de bendición. Éstas son relativamente raras y están empleadas en contextos precisos, lo cual acaba de precisar exactamente el sentido de la bendición bíblica.

1. *¡Bendito el que viene!* Los evangelios ofrecen un solo ejemplo de bendición dirigida a Jesús. Es el grito de la multitud a su entrada en Jerusalén en vísperas de la pasión: «¡Bendito el que viene!» (Mt 21,9 p). Sin embargo, nadie respondió jamás como Jesús al retrato del ser bendito, en el que Dios revela con signos esplendentes su poder y su bondad (cf. Act 10,38). Su llegada al mundo suscita en Isabel (Lc 1,42), en Zacarías (1,68), en Simeón (2,28), en María misma (sin la palabra, 1, 46s) una oleada de bendiciones. De ellas es él evidentemente el centro: Isabel proclama: «¡Bendito el fruto de tu vientre!» (1,42); más tarde, una madre proclama todavía «bienaventuradas las entrañas que te llevaron» (11,27). Él mismo, fuera del ejemplo único del domingo de Ramos, no es bendecido nunca directamente. Esta ausencia no debe de ser pura casualidad. Refleja quizá la distancia que se establecía entre Jesús

y los hombres: bendecir a alguien es en cierta manera unirse a él. Quizá también marca el carácter inacabado de la revelación de Cristo en tanto no esté consumada su obra, y la oscuridad que subsiste sobre su persona hasta su muerte y su resurrección.

2. *El cáliz de bendición.* Antes de multiplicar los panes (Mt 14,19 p), antes de distribuir el pan convertido en su cuerpo (Mt 26,26 p), antes de partir el pan en Emaús (Lc 24,30), Jesús pronuncia una bendición, y nosotros también «bendecimos el cáliz de bendición» (1Cor 10,16). ¿Designa la bendición en estos textos un gesto especial, o una fórmula particular, distinta de las palabras *eucarísticas propiamente dichas, o es sólo el título dado a las palabras que siguen? Esto no tiene importancia aquí. El hecho es que los relatos eucarísticos asocian estrechamente las bendiciones y la acción de gracias y que en esta asociación la bendición representa el aspecto ritual y visible, el gesto y la fórmula, mientras que la acción de gracias expresa el contenido de los gestos y de las palabras. Este rito es, entre todos los que pudo el Señor realizar en su vida, el único que se nos ha conservado, pues es el rito de la nueva alianza (Lc 22,20). La bendición halla en él su total realización; es un don expresado en una palabra inmediatamente eficaz; es el don perfecto del Padre a sus hijos, toda su gracia, y el don perfecto del Hijo que ofrece su vida al Padre, toda nuestra acción de gracias unida a la suya: es un don de fecundidad, un misterio de vida y de comunión.

3. *La bendición del Espíritu Santo.* Si el don de la Eucaristía contiene toda la bendición de Dios en Cristo, si su último gesto es la bendición que deja a su Iglesia (Lc 24,51) y la bendición que suscita en ella (24,53), sin embargo, en ningún lugar del NT se dice que Jesucristo es la bendición del Padre. En efecto, la bendición es siempre el *don, la vida recibida y asimilada. Ahora bien, el don por excelencia es el Espíritu Santo. No ya que Jesucristo nos sea menos dado que el Espíritu Santo, pero el Espíritu nos es dado para ser en nosotros el don recibido de Dios. El vocabulario del NT es expresivo. Es cierto que Cristo es de nosotros, pero sobre todo es cierto que nosotros somos de Cristo (cf. 1Cor 3,23; 2Cor 10,7). Del Espíritu, por el contrario, se dice más de una vez que nos es dado (Mc 13,11; Jn 3,34; Act 5,32; Rom 5,5), que lo recibiremos (Jn 7,39; Act 1,8; Rom 8,15) y que lo poseemos (Rom 8,9; Ap 3,1), hasta tal punto que se habla espontáneamente del «don del Espíritu» (Act 2,38; 10,45; 11,17). La bendición de Dios, en el sentido pleno de la palabra, es su Espíritu Santo. Ahora bien, este don divino, que es Dios mismo, lleva en sí todos los rasgos de la bendición. Los grandes temas de la bendición, el agua que regenera, el nacimiento y la renovación, la vida y la fecundidad, la plenitud y la paz, el gozo y la comunión de los corazones, son igualmente *frutos del Espíritu.

→ Acción de gracias - Bienaventuranza - Confesar - Culto - Don - Fruto - Gracia - Palabra - Vida.

JG

Bestia, bestias.

1. *Nacimiento de una simbólica.* No se trata en la Biblia de una simbólica análoga a la de los bestiarios de la edad media; cuando mucho, se esboza a propósito de algunos *animales. Sin embargo, las bestias enemigas del hombre ocupan cierto lugar en el pensamiento religioso, y proporcionan representaciones figurativas, que encontramos constantemente desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Nada de reflexiones sobre el misterio animal; en cambio, ahí están todos los animales repelentes o peligrosos, sin excluir los de la leyenda: los animales feroces, leones, lobos y panteras (Os 5,14; Hab 1,8), hienas y chacales (Is 13,22); las rapaces y las aves de las ruinas (Is 13,21; 34,11ss; Sof 2,14); los reptiles, del basilisco al cocodrilo (Sal 91,13; Ez 29); los insectos nefastos, como las langostas y saltamontes (Nah 3,15ss)... Toda una fauna maligna, en conexión con la presencia de los *demonios (cf. los sátiros de Is 13,21; 34,12-14; Lev 17,7), se alza así frente al hombre. Sin contar los grandes monstruos marinos (Gén 1,21), prototipos de la *bestia por excelencia, el dragón*, la serpiente huidiza, Rahab o Leviatán (Is 27,1; Job 7,12; Is 51,9). Aquél, que personifica al *mar en la simbólica de los mitos orientales, se yergue frente al mismo Yahveh como el adversario de su designio de salvación.

2. *En los orígenes.* En efecto, algunos textos, reasumiendo una imaginería ahora ya desmitizada, representan el acto *creador de Dios como un combate victorioso contra el monstruo primordial, encarnación del desorden: Rahab o Leviatán (Sal 74,13s; 89,10s; Job 9,13; 25,12; Is 51,9). Primera *guerra, situada fuera del tiempo, que va a dar un sentido a todos los enfrentamientos históricos entre Yahveh y sus *enemigos. El primero de estos enfrentamientos es el drama del *paraíso (Gén 3). En el Génesis, el adversario solapado de Dios y de los hombres no es llamado todavía por su verdadero nombre; pero tras la serpiente terrestre se oculta la serpiente prototipo, el dragón, que es el diablo y *Satán (Sab 2,24; Ap 12,9; 20,2). La bestia maldita entre todas representa así al maldito por excelencia; y la historia será un campo cerrado, en el que éste se enfrentará con la posteridad de la *mujer, sobre la que ha adquirido cierto poder (Gén 3,14ss).

3. *Los combates de la bestia contra el hombre.*

a) *Las bestias, azotes de Dios.* Esta guerra se sitúa primeramente al nivel temporal: las bestias maléficas atacan a la humanidad pecadora. Pero no obran con plena independencia; Dios sabe enderezar su acción a sus fines; son los artífices de su *juicio contra Egipto (Éx 7, 26-8,28; 10,1-20; Sab 16,1-12); ejecutan sus maldiciones contra su pueblo infiel (Dt 28,26.42; cf. Jer 15,3). En el desierto, serpientes abrasadoras *muerden a los que murmuran* (Núm 21,5-7); en la tierra prometida, langostas devoran las cosechas, como ejército terrible cuya invasión anuncia el *día de Yahveh (Jl 1-2). Así se vuelven a hallar langostas simbólicas entre las plagas escatológicas, extraños caballeros que devastan a la humanidad pecadora (Ap 9,3-10; cf. Nah 3,15ss; Jer 51,27). A su cabeza marcha el ángel del abismo (Ap 9,11); y nadie podrá esquivarlos si no está marcado para la salvación (Ap 9,4; cf. 7,3).

b) *Los triunfos de la bestia.* Pero la bestia tiene otros triunfos. A cubierto de la bestia, *Satán se hace adorar por los hombres. Éstos, en su ceguera, se postran ante «toda clase de reptiles y de animales repugnantes» (Ez 8,10). Esta forma de idolatría, proscrita de Israel por la ley (Dt 4,16ss), hace estragos entre los pueblos paganos (Sab 11,15; 12, 24; 13,10.14; Rom 1,23), atrayendo sobre ellos los rigores de la *ira divina (Sab 16,1-9; Rom 1,24ss). Más aún, la bestia se encarna en cierto modo en los grandes imperios paga-

nos que tratan de dominar el mundo; hacen *guerra al pueblo de Dios y manifiestan una arrogancia sacrílega (Dan 7,2-8). Así se reanuda acá abajo el combate primordial, puesto que la bestia en cuestión tiene su poder del dragón, príncipe de este mundo (Ap 13,4). Frente a Cristo rey se yergue como el *anticristo, blasfemando, persiguiendo a los santos y haciéndose adorar (Ap 13,1-9) y nadie tiene derecho a vivir aquí en la tierra si no está marcado con su cifra (Ap 13,16ss; *número). Esta pretensión del imperio totalitario no es sólo cosa de Antíoco Epífanes o de la Roma pagana; se la verá renacer a todo lo largo de la historia de la Iglesia.

c) *La derrota de la bestia.* Pero este triunfo de la bestia no es sino aparente y momentáneo. Ya en el AT se afirma la *victoria de los creyentes. Para Israel en el desierto erige Moisés el signo de la serpiente de bronce (Núm 21,9) y todo el que la mira queda con vida (Sab 16,6). Frente a la zoolatría de los paganos sabe Israel defender su fe en el único Dios vivo (Dan 14,23-42). Afronta sin flaquear el peligro de los leones, y Dios le libra de ellos (Dan 6), pues quienquiera que se fía de Dios es guardado por sus *ángeles y puede pisotear a las bestias maléficas (Sal 91,11-13). Estas victorias anticipadas anuncian la de Jesús: éste, una vez que ha rechazado a Satán (Mt 1,11 p), permanece en el desierto «con las bestias salvajes», servido por los ángeles (Mc 1,13). Así puede comunicar a sus discípulos «el poder de pisotear serpientes, escorpiones y todo poder del enemigo», pues ahora Satán ha caído del cielo y los mismos *demonios están sometidos a los enviados de Jesús (Lc 10,17ss; cf. Mc 16,17s). Si la derrota de la Biblia no es todavía pública, es, sin embargo, cosa hecha.

4. *La muerte de la bestia.* El *juicio que pondrá fin a la historia llevará consigo la consumación de esta derrota: se matará a la bestia, y su cuerpo será entregado al fuego (Dan 7,11-27). Será el último combate de Cristo (Ap 19,11-16), en defensa de su ciudad santa contra las *naciones desencadenadas (Ap 20,8s). Entonces Satán, y la *muerte y el Hades, y la bestia y su falso profeta, y todos los adoradores de la bestia, secuaces del anticristo, serán arrojados juntos al estanque de fuego y de azufre, que es la muerte segunda (Ap 19,19ss; 20,10.14). Así tendrá fin el drama que se inauguró en los orígenes.

→ Animales - Anticristo - Demonios - Guerra - Mar - Satán.

PG

Bien y mal.

«Vio Dios cuanto había hecho, y era muy bueno» (Gén 1,31). Sin embargo, para acelerar la venida del reino escatológico nos invita Cristo a pedir en el padrenuestro: «Líbranos del mal» (Mt 6,13). La oposición de estas dos fórmulas plantea al creyente de nuestros días, para el que la Biblia misma ofrece elementos de solución: ¿de dónde viene el mal en este mundo creado bueno?, ¿cuándo y cómo se le vencerá?

I. El bien y el mal en el mundo.

1. Para el que las ve o las experimenta, *ciertas cosas son subjetivamente buenas o malas.* La palabra hebrea *ṭōb* (traducida indistintamente por las palabras griegas *kalos* y *agathos,* bello y bueno [cf. Lc 6, 27-35]) designa primitivamente a las personas o a los objetos que provocan sensaciones agradables o la euforia de todo el ser: una buena comida (Jue 19,6-9; 1Re 21,7; Rut 3,7), una muchacha hermosa (Est 1,11), personas benéficas (Gén 40,14), en una palabra, todo lo que procura

la felicidad o facilita la *vida en el orden físico o psicológico (cf. Dt 30,15); por el contrario, todo lo que conduce a la *enfermedad, al *sufrimiento en todas sus formas y sobre todo a la *muerte, es malo (hebr. *raʿ;* gr. *poneros* y *kakos).*

2. *¿Se puede también hablar de una bondad objetiva de las criaturas* en el sentido en que la entendían los griegos? Éstos imaginaban para cada cosa un arquetipo a imitar o a realizar; proponían al hombre un ideal, el *kalos kagathos* que, poseyendo en sí mismo todas las cualidades morales, estéticas y sociales, ha llegado a su pleno desarrollo, es agradable y útil a la república. En esta óptica particular, ¿cómo concebir el mal? ¿Cómo imperfección, pura negatividad, ausencia de bien, o, por el contrario, como una realidad que tiene su existencia propia y deriva del principio malo que desempeñaba tan gran papel en el pensamiento iranio? Cuando la Biblia atribuye bondad real a las cosas, no lo entiende así. Diciendo: «Vio Dios que era bueno» (Gén 1,4...) muestra que esta bondad no se mide en función de un bien abstracto, sino en relación con el Dios creador, único que da a las cosas su bondad.

3. *La bondad del hombre* constituye un caso particular. En efecto, depende en parte de él mismo. Ya en la *creación, le situó Dios ante «el árbol del *conocimiento del bien y del mal», dejándole la posibilidad de obedecer y de gozar del árbol de la vida, o de desobedecer y de ser arrastrado a la muerte (Gén 2,9.17), *prueba decisiva de la *libertad, que se repite para cada hombre. Si rechaza el mal y hace el bien (Is 7,15; Am 5,14; cf. Is 1,16s), observando la *ley de Dios y conformándose con su *voluntad (cf. Dt 6,18; 12,28; Miq 6,8), será bueno y le agradará (Gén 6,8); si no, será malo y le desagradará (Gén 38,7). Su elección determinará su calificación moral y, consiguientemente, su destino.

4. Ahora bien, *desde los orígenes, el *hombre, seducido por el maligno (cf. *Satán), escogió el mal.* Buscó su bien en las criaturas «buenas para comer y seductoras a la vista» (Gén 3,6), pero fuera de la *voluntad de Dios, lo cual es la esencia misma del *pecado. En ello no halló sino los frutos amargos del sufrimiento y de la muerte (Gén 3,16-19). A consecuencia de su pecado se introdujo, pues, el mal en el mundo y luego proliferó. Cuando Dios mira a los hijos de Adán los halla tan malos que se arrepiente de haberlos hecho (Gén 6,5ss): no hay ni uno que haga el bien aquí en la tierra (Sal 14,1ss; Rom 3,10ss). Y el hombre hace la misma experiencia: se siente frustrado en sus deseos insaciables (Ecl 5,9ss; 6,7), impedido de gozar plenamente de los bienes de la tierra (Ecl 5,14; 11,2-6), incapaz hasta de «hacer el bien sin jamás pecar» (Ecl 7,20), pues el mal sale de su propio *corazón (Gén 6,5; Sal 28,3; Jer 7, 24; Mt 15,19s). Viciando el orden de las cosas, llama al bien mal y al mal bien (Is 5,20; Rom 1,28.32). Finalmente, hastiado y decepcionado, se hace cargo de que «todo es vanidad» (Ecl 1,2); experimenta duramente que «el mundo entero está en poder del maligno» (1Jn 5,19; cf. Jn 7,7). El mal, en efecto, no es una mera ausencia de bien, sino una fuerza positiva que esclaviza al hombre y corrompe el universo (Gén 3,17s). Dios no lo creó, pero ahora que ha aparecido, se opone a él. Comienza una *guerra incesante, que durará tanto tiempo como la historia: para salvar al hombre, Dios todopoderoso deberá triunfar del mal y del maligno (Ez 38-39; Ap 12,7-17).

II. Sólo Dios es bueno. La bondad de *Dios es una revelación capital

del AT. Habiendo conocido el mal en su paroxismo durante la servidumbre de Egipto, Israel descubre el bien en Yahveh su *libertador. Dios lo arranca a la muerte (Éx 3, 7s; 18,9), luego lo conduce a la *tierra prometida, aquel «buen país» (Dt 8,7-10), «en el que fluyen *leche y miel» y «en el que Yahveh tiene constantemente los ojos», y donde Israel hallará la felicidad (cf. Dt 4,40) si se mantiene fiel a la *alianza (Dt 8,11-19; 11,8-12.18-28).

2. *Dios pone una condición a sus dones.* Israel, como Adán en el paraíso, se ve situado frente a una elección que determinará su destino. Dios pone ante él la *bendición y la *maldición (Dt 11,26ss), puesto que el bien físico y el bien moral están igualmente ligados con Dios: si Israel «olvidara a Yahveh», cesara de amarle, no observara ya sus mandamientos y rompiera la alianza, sería inmediatamente privado de estos bienes terrenales (Dt 11,17) y enviado en servidumbre, mientras que su tierra se convertiría en un *desierto (Dt 30,15-20; 2Re 17,7-23; Os 2,4-14). A lo largo de su historia experimenta Israel la verdad de esta doctrina fundamental de la alianza: como en el drama del paraíso, la experiencia de la desgracia sigue a la del pecado.

3. *La felicidad de los impíos y la desgracia de los justos.* Pero en este punto capital parece fallar la doctrina: ¿no parece Dios favorecer a los *impíos y dejar a los buenos en la desgracia? Los *justos sufren, el *servidor de Yahveh es perseguido, los *profetas son entregados a muerte (cf. Jer 12,1s; 15,15-18; Is 53; Sal 22; Job 23-24). Dolorosa y misteriosa experiencia del *sufrimiento cuyo sentido no aparece inmediatamente. Sin embargo, por ella aprenden poco a poco los *pobres de Yahveh a despegarse de los «bienes de este mundo», efímeros e inestables (Sof 3,11ss; cf. Mt 6,19ss; Lc 12, 33s), para hallar su *fuerza, su *vida y su bien en Dios, único que les queda cuando todo se ha perdido, y al que se adhieren con una *fe y una *esperanza heroicas (Sal 22,20; 42,6; 73,25; Jer 20,11). Ciertamente están todavía sometidos al mal, pero tienen consigo a su salvador, que triunfará en el día de la salvación; entonces recibirán esos bienes que ha prometido Dios a sus fieles (Sal 22,27; Jer 31,10-14). En toda verdad, Dios «solo es bueno» (Mc 10, 18 p).

III. Dios triunfa del mal. 1. *De la ley al llamamiento de la gracia.* Al revelarse como salvador anunciaba Dios ya su futura *victoria sobre el mal. Pero todavía debía afirmarse ésta en forma definitiva, haciendo al hombre bueno y sustrayéndolo al poder del maligno (1Jn 5,18s), «príncipe de este *mundo» (Lc 4,6; Jn 12,31; 14,30). Es cierto que Dios había dado ya la *ley, que era buena y estaba destinada a la vida (Rom 7,12ss); si practicaba el hombre los mandamientos, haría el bien y obtendría la vida eterna (Mt 19,16s). Pero esta ley era por sí misma ineficaz, en tanto no cambiara el *corazón del hombre, prisionero del pecado. Querer el bien está al alcance del hombre, pero no realizarlo: no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere (Rom 7,18ss). La concupiscencia le arrastra como contra su voluntad, y la ley, hecha para su bien, redunda finalmente en su mal (Rom 7,7.12s; Gál 3,19). Esta lucha interior lo hace infinitamente desgraciado; ¿quién, pues, lo libertará? (Rom 7,14-24).

2. *Sólo «Jesucristo Nuestro Señor»* (Rom 7,25) puede atacar al mal en la raíz, triunfando de él en el corazón mismo del hombre (cf. Ez 36,26s). Es el nuevo *Adán (Rom 5,12-21),

sin pecado (Jn 8,46), sobre el que Satán no tiene ningún poder. Se hizo obediente hasta la muerte de *cruz (Flp 2,8), dio su vida a fin de que sus ovejas hallen pasto (Jn 10,9-18). Se hizo «*maldición por nosotros a fin de que por la fe recibiéramos el Espíritu prometido» (Gál 3,13s).

3. *Los bienes otorgados.* Así, renunciando Cristo a la vida y a los bienes terrenales (Heb 12,2) y enviándonos el Espíritu Santo, nos procuró las «buenas cosas» que debemos pedir al Padre (Mt 7,11; cf. Lc 11,13). No se trata ya de los bienes materiales, como los que estaban prometidos en otro tiempo a los hebreos; son los «*frutos del Espíritu» en nosotros (Gál 5,22-25). Ahora ya el hombre, transformado por la *gracia, puede «hacer el bien» (Gál 6,9s); «*hacer buenas *obras»* (Mt 5,16; 1Tim 6,18s; Tit 3,8.14), «vencer el mal por el bien» (Rom 12,21). Para hacerse capaz de estos nuevos bienes, debe pasar por el desasimiento, «vender sus bienes» y *seguir a Cristo (Mt 19,21), «negarse a sí mismo y llevar su cruz con él» (Mt 10,38s; 16,24ss).

4. *La victoria del bien sobre el mal.* Escogiendo el cristiano vivir así con Cristo para obedecer a los impulsos del Espíritu Santo, se desolidariza de la opción de Adán. Así el mal moral queda verdaderamente vencido en él. Desde luego, sus consecuencias físicas y psicológicas permanecen mientras dura el mundo presente, pero el cristiano se gloría en sus tribulaciones, adquiriendo con ellas la *paciencia (Rom 5,4), estimando que «los sufrimientos del tiempo presente no se pueden comparar con la *gloria futura que se ha de revelar» (8,18-25). Así desde ahora está por la fe y la esperanza en posesión de las *riquezas incorruptibles (Lc 12, 33s) que se otorgan por *mediación de Cristo «sumo sacerdote de los bienes venideros» (Heb 9,11; 10,1). Es sólo un comienzo, pues creer no es *ver; pero la fe garantiza los bienes esperados (Heb 11,1), los de la *patria mejor (Heb 11,16), los del mundo nuevo que Dios creará para sus elegidos (Ap 21,1ss).

→ Bienaventuranza - Bendición - Calamidad - Castigos - Prueba - Gozo - Enfermedad - Muerte - Retribución Riquezas - Sufrimiento - Vida.

JdV

Bienaventuranza.

El hombre quiere la felicidad, a la que llama *vida, *paz, *gozo, *reposo, *bendición, *salvación. Todos estos bienes están diversamente incluidos en la fórmula por la que se declara a alguien feliz o desgraciado. *Cuando el «sabio» proclama:* «¡Dichosos los pobres! ¡Desgraciados los ricos!», no quiere pronunciar ni una *bendición que proporcione la felicidad, ni una *maldición que produzca la infelicidad, sino exhortar en nombre de su experiencia de felicidad, a seguir los caminos que conducen a ella.

AT. Para comprender el alcance y el significado de numerosas máximas de sabiduría que parecen rastreras, hay que situarlas en el clima religioso en que fueron enunciadas. En efecto, si bien la bienaventuranza supone siempre que su fuente está en Dios, conoce, no obstante, una evolución lenta que va de lo terrenal a lo celestial.

I. Dios y la bienaventuranza. 1. *Felicidad y gloria en Dios.* A diferencia de los dioses griegos, saludados ordinariamente con el título de «bienaventurados» porque encarnan el sueño del hombre, la Biblia no se detiene en la felicidad de Dios (cf. 1Tim 1,11; 6,15), que no tiene punto de comparación con la felicidad a que ella aspira. Dios es, en cambio,

un Dios de *gloria, lo cual sugiere una segunda diferencia: mientras que los dioses griegos gozan de su felicidad sin preocuparse especialmente por la suerte de los humanos, Yahveh se inclina con solicitud hacia todos los hombres, especialmente hacia su pueblo; la bienaventuranza del hombre deriva de la *gracia divina, es participación de su gloria.

2. *La bienaventuranza es Dios mismo.* A través de las proclamaciones que abundan en la literatura sapiencial, el lector de la Biblia descubre en qué consiste la verdadera felicidad y por qué debe buscarla. Dichoso el que teme a Yahveh: será poderoso, bendecido (Sal 112,1s), tendrá numerosos hijos (Sal 128,1ss). Si quiere procurarse vida, salvación, bendición, riqueza (Prov 3,10), debe seguir los caminos divinos (Sal 1,1), caminar en la ley (Sal 119,1), escuchar la sabiduría (Prov 8,34s), hallarla (Prov 3,13s), ejercitarse en ella (Eclo 14,20), cuidarse del pobre (Sal 41,2), en una palabra, ser justo.

Por estos motivos invita el sabio a los *caminos de la verdadera felicidad; sin embargo, no limita su horizonte a la *retribución deseada, o más bien muestra que la recompensa esperada es Dios en persona. La lógica del sabio cede entonces ante la experiencia del fiel piadoso que ha comprendido que con Dios lo tiene todo y puede vivir en una *confianza sin límites: no se expresa ningún motivo, sino una simple afirmación. «Dichosos los que esperan en él» (Is 30,8). «Dichoso el hombre que confía en ti» (Sal 84,13; cf. Sal 2,12; 65,5; 146,5). Si, pues, el israelita teme a Dios, observa su ley, escucha la sabiduría, es que espera la felicidad como recompensa, pero en definitiva lo que espera es a Dios en persona (Sal 73,25).

II. De la felicidad terrena a la celestial. Así se precisa el ápice divino de la bienaventuranza. Sin embargo, no por eso debemos desconocer los caminos que conducen a ella: esto sería ignorar la mentalidad tanto del hombre en general como de Israel. Para descubrir que sólo Dios realiza la felicidad se requiere a veces una decepción (Sal 118,8s; 146,3s); ordinariamente supone esto una lenta depuración del *deseo.

1. *La bienaventuranza terrena.* La felicidad es la *vida, una vida que durante mucho tiempo se identificó con la vida terrena. Ésta es la felicidad del pueblo que tiene por Dios a Yahveh: tener hijos de buena estatura, hijas hermosas, graneros llenos, numerosos rebaños, finalmente la *paz (Sal 144,12-15). Y las bienaventuranzas detallan estos bienes del hombre en la esfera nacional, familiar o personal. Tener un rey digno de este nombre (Eclo 10,16s), una esposa sensata (Eclo 25,8), excelente (26,1), gran fortuna, adquirida debidamente y sin hacerse esclavo de ella (31,8; ser prudente (25,9), no pecar con la lengua (14,1), tener compasión de los desgraciados (Prov 14,21), no tener nada que reprocharse (Eclo 14,2). En una palabra, llevar una vida digna de este nombre y para ello ser educado por Dios mismo (Sal 94,12). Desde luego, está bien lamentarse por el que acaba de morir; pero los llantos no deben durar demasiado, pues un pesar funesto impediría gozar bien de la ventura terrenal (Eclo 38,16-23).

2. *Hacia la bienaventuranza celestial.* A este retrato del *justo dichoso le falta todavía la dimensión de la vida eterna. Los valores se modifican al ser ilustrados por ésta. La experiencia enseñaba ya que no había que apreciar la felicidad de un hombre antes de la hora final (Eclo 11,28); con el libro de la Sabiduría, la virtud aventaja al gozo de tener

posteridad por lo que se refiere a la apreciación de la felicidad: se proclama dichosos a los seres estériles si son justos (Sab 3,13ss). Así los sabios coinciden con lo que los salmos de los *pobres proclamaban ya cuando veían el bien absoluto en la confianza en Yahveh (p.e., Sal 73,23-28).

NT. Con la venida de Cristo se dan virtualmente todos los bienes, puesto que en él halla finalmente la bienaventuranza su realización; y por él se dará el Espíritu Santo, suma de todos los bienes.

I. La bienaventuranza y Cristo. Jesús no es sencillamente un sabio de gran experiencia, sino uno que vive plenamente la bienaventuranza que propone.

1. *Las «Bienaventuranzas»*, situadas en el frontispicio del sermón inaugural de Jesús, ofrecen el programa de la felicidad cristiana (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26). Jesús viene de parte de Dios a decir un sí solemne a las promesas del AT; se da el reino de los cielos, se suprimen las necesidades y las aflicciones, se otorga en Dios la misericordia y la vida. En efecto, si bien ciertas bienaventuranzas se pronuncian en futuro, la primera, que contiene virtualmente las otras, va a actualizarse desde ahora.

Pero hay más. Las bienaventuranzas son un sí pronunciado por Dios en Jesús. Mientras que el AT llegaba a identificar la bienaventuranza con Dios mismo, Jesús se presenta a su vez como el que *cumple y realiza la aspiración a la felicidad: el *reino de los cielos está presente en él. Más aún, Jesús quiso «encarnar» las bienaventuranzas viviéndolas perfectamente, mostrándose «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

2. *Todas las demás proclamaciones* evangélicas tienden igualmente a mostrar que Jesús está en el centro de la bienaventuranza. Se «beatifica» a María por haber dado a luz al Salvador (Lc 1,48; 11,27), por haber creído (1,45); con esto ella misma anuncia la bienaventuranza de todos los que, escuchando la palabra de Dios (11,28), creerán sin haber *visto (Jn 20,29). ¡Ay de los fariseos (Mt 23,13-32), de Judas (26,24), de las ciudades incrédulas (11,21)! ¡Dichoso Simón, al que el Padre reveló en Jesús al Hijo del Dios vivo (Mt 16,17)! ¡Dichosos los ojos que han visto a Jesús (13,16)! ¡Dichosos sobre todo los discípulos que, esperando el retorno del Señor, serán fieles, vigilantes (Mt 24,46), dedicados completamente al servicio unos de otros (Jn 13,17)!

II. Los valores de Cristo. Mientras que el AT se esforzaba tímidamente por añadir a los valores terrenos de la riqueza y del éxito, el valor de la justicia en la pobreza y en el fracaso, Jesús adopta la posición contraria al deseo terrenal del hombre. Desde ahora los dichosos de este mundo no son ya los ricos, los satisfechos, a los que se halaga, sino los que tienen hambre y que lloran, los pobres y los perseguidos (cf. 1Pe 3,14; 4,14). Esta inversión de los valores era posible por aquel que es todo valor.

Dos bienaventuranzas mayores comprenden todas las otras: la *pobreza, con su cortejo de las *obras de *justicia, de *humildad, de *mansedumbre, de *pureza, de *misericordia, de solicitud por la *paz; luego la *persecución por amor de Cristo. Pero estos mismos valores no son nada sin Jesús que les da todo su sentido. Así sólo el que haya visto a Cristo en el centro de su fe puede oir las bienaventuranzas del Apocalipsis. Dichoso si las escucha (Ap 1,3; 22,7), si se mantiene vigilante (16,15), pues ese tal es llamado a las nupcias del cordero (19,9), para

la resurrección (20,6). Incluso si debe dar su vida en *testimonio, no debe perder los ánimos: «¡Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor!» (14,13).

→ Cielo - Consolación - Gloria - Gustar - Alegría - Reposo.

JLA y XLD

Blanco.

Lo blanco acompaña a las fiestas y a las manifestaciones gozosas de los humanos. Evoca la inocencia, la alegría, la pureza; suscita la admiración. El blanco, color de *luz y de *vida, se opone al negro, color de tinieblas, de luto. La Biblia utiliza estos diversos sentidos (Ecl 9,8; Eclo 43, 18), pero les da una dimensión nueva, escatológica: el blanco es la marca de los seres asociados a la *gloria de Dios: seres celestiales o seres transfigurados.

1. *Los seres celestiales.* En el Apocalipsis es donde, en la descripción del mundo celestial, se recurre con más insistencia a lo blanco y se subraya así su sentido escatológico: piedrecilla (Ap 2,17), nube (14,14), caballo (19,11), trono (20,11). Pero toda la Biblia, AT y NT, pone de relieve el resplandor, la blancura de los seres que llegan al cielo, ya se trate del hombre vestido de blanco de Ez 9,2, o de los ángeles, mensajeros de Dios, con una «vestidura resplandeciente» (Lc 24,4 p; Act 10,30), o de los 24 ancianos de la corte celestial (Ap 4,4), o del «Hijo del hombre» (Ap 1,13s), de Cristo mismo, al que anunciaba el anciano de días «con una vestidura blanca como la nieve y cabellos puros como lana» (Dan 7,9).

2. *Los seres transfigurados.* El blanco, color celestial de Cristo, no aparece durante su vida terrena salvo en el momento privilegiado de la *transfiguración, en que hasta sus vestiduras «se volvieron resplandecientes, muy blancas, como no las puede blanquear lavandero sobre la tierra» (Mc 9,3 p). El blanco es de la misma manera el color de los seres transfigurados, de los santos que, purificados de su pecado (Is 1,18; Sal 51,9), blanqueados en la sangre del cordero (Ap 7,14), participan del ser glorioso de Dios (7,9-13). Forman la «blanca escolta» del vencedor (3,4s), multitud inmensa y triunfante que clama su gozo en una eterna fiesta de luz: el cordero se une a la esposa revestida de «lino de una blancura resplandeciente» (19,1-14).

En todos los tiempos ha adoptado la liturgia el lino blanco como vestidura (Lev 6,3), e impone un capillo blanco de cristianar al recién bautizado que, por la gracia, participa en la gloria del estado celestial, con la inocencia y el gozo que lleva consigo.

→ Gloria - Alegría - Luz - Puro - Transfiguración - Vida. GB

Blasfemia.

Toda injuria inferida a un hombre merece ser castigada (Mt 5,22). ¡Cuánto más la blasfemia, insulto hecho a Dios mismo! Es lo opuesto de la *adoración y de la *alabanza que debe el hombre a Dios, el signo por excelencia de la *impiedad humana.

AT. La presencia de un solo blasfemo en el pueblo de Dios basta para contaminar a la comunidad entera. Por eso dice la ley: «Quien blasfemare el *nombre de Dios será castigado con la muerte; toda la asamblea lo lapidará» (Lev 24,16; cf. Éx 20,7; 22,27; 1Re 21,13). Más a menudo se halla la blasfemia en los labios de los paganos, que insultan al Dios vivo cuando acometen a su pueblo: un Senaquerib (2Re 19,4ss. 16.22; Tob 1,18), un Antíoco Epífanes (2Mac 8,4; 9,28; 10,34; Dan 7,8.25; 11,36), en que se inspira sin duda el retrato de Nabucodonosor en el libro de Judit (Jdt 9,7ss). Igualmente los edomitas que aplauden la ruina de Jerusalén (Ez 35,12s) y los paganos que insultan al ungido de Yahveh (Sal 89,51s). A éstos, Dios mismo se reserva aplicarles el castigo merecido: Senaquerib perecerá por la espada (2Re 19,7.28.37) como Antíoco, la *bestia satánica (Dan 7,26; 11,45; cf. 2Mac 9), y el país de Edom será reducido a un desierto (Ez 35,14s). Por lo demás, el pueblo de Dios debe guardarse de provocar él mismo las blasfemias de los paganos (Ez 36,20; Is 52,5), pues Dios tomaría *venganza de tal profanación de su nombre.

NT. 1. *El mismo drama se desarrolla en el NT en torno a la persona de Jesús.* Él, que honra al *Padre, es acusado por los *judíos como blasfemo porque se dice *Hijo de Dios (Jn 8,49.59; 10,31-36) y precisamente por eso será condenado a muerte (Mc 14,64 p; Jn 19,7). En realidad, esta misma ceguera es la que consuma el pecado de los judíos, pues deshonran al Hijo (Jn 8,49), y en la cruz lo abruman de blasfemias (Mc 15,29 p). Si sólo fuera esto un error sobre la identidad del *Hijo del hombre, sería un pecado remisible (Mt 12,32) por razón de la ignorancia (Lc 23,34; Act 3, 17; 13,27). Pero es un desconocimiento más grave, ya que los enemigos de Jesús atribuyen a *Satán los signos que realiza por el Espíritu de Dios (Mt 12,24.28 p): hay, pues, blasfemia contra el *Espíritu, que no se puede perdonar en este mundo ni en el otro (Mt 12,31s p) por ser una negativa voluntaria a la *revelación divina.

2. *El drama se prosigue ahora en torno a la *Iglesia de Jesucristo.* Pablo era un blasfemo cuando la perseguía (1Tim 1,13); luego, cuando predica el *nombre de Jesús, se le oponen los judíos con blasfemias (Act 13,45; 18,6). Su oposición conserva, pues, el mismo carácter que en el calvario. Pronto se le añade la hostilidad del imperio romano perseguidor, nueva manifestación de la *bestia con la boca llena de blasfemias (Ap 13,1-6), nueva *Babilonia ataviada con títulos blasfematorios (Ap 17,3). Finalmente, los falsos doctores, maestros de *error, introducen la blasfemia hasta entre los fieles (2Tim 3,2; 2Pe 2,2.10.12), hasta el punto de ser a veces necesario entregarlos a Satán (1Tim 1,20). Las blasfemias de los hombres contra Dios caminan así hacia un paroxismo que coincidirá con la crisis final, pese a los signos anunciadores del *juicio divino (Ap 16,9.11.21). Frente a esta situación, los cristianos se apartarán del ejemplo de los *judíos infieles, «por cuya causa es blasfemado el nombre de Dios» (Rom 2,24). Evitarán todo lo que pudiera provocar los insultos de los paganos contra Dios o contra su palabra (1Tim 6,1; Tit 2,5). Su buena conducta debe inducir a los hombres a «glorificar al Padre que está en los cielos» (Mt 5,16).

→ Impío - Nombre. RD

Brazo.

El brazo y la mano son normalmente el signo de la acción, de la expresión, de la relación. El simbolismo del brazo comporta también con frecuencia un matiz de *poder; el de la mano, la habilidad, la posesión.

1. *El brazo y la mano de Dios.* La mano de Dios hizo el cielo y la tierra (Is 66,2). Modela, como la mano del alfarero (Job 10,8; Jer 18,6; cf. Gén 2,7). Así, Dios revela el poder de su brazo, hasta «su brazo» absolutamente (Is 53,1), en la

creación (Jer 32,17) y en la historia (Dt 4,34; Lc 1,51). Con frecuencia obra «con el brazo extendido y con mano fuerte». Su «brazo de santidad» (Is 52,10), su «buena mano» (Esd 7,9), «la *sombra de su mano» (Is 49,2), su mano levantada para el juramento (Dt 32,40), evocan su poderosa protección (cf. Jn 10,29). En la mano de Dios se halla la seguridad (Sab 3,1; cf. Sal 31,6 = Lc 23,46), y cuando la mano de Dios «está sobre» un *profeta, es para tomar posesión de él y como para comunicarle el espíritu de visión (Ez 1,3...). La mano de Dios no es «demasiado corta» para salvar (Is 50,2). Puede, sin embargo, hacerse pesada (Sal 32,4) y herir (Is 5,25; cf. Heb 10,31), cuando se ha despreciado el amor insistente de que daba prueba (cf. Is 65,2 = Rom 10, 21). Como la mano de Dios, la de Cristo es todopoderosa (Mc 6,2; cf. Jn 10,28); posee todo (Jn 3,35); es socorredora (Mt 9,25).

2. *El brazo y la mano del hombre.* El «brazo de *carne», comparado con el brazo de Dios, es impotente (2Par 32,8; cf. Is 40,12; Prov 30,4). Sin embargo, también en el hombre es el brazo instrumento y símbolo de acción vigorosa (Sal 18,35). El gesto de la mano expresa el movimiento del alma: el gozo (2Re 11,12), la angustia (Jer 2,37), la *bendición (Gén 48,14), el juramento (Gén 14, 22), sobre todo la *oración y la *adoración (Sal 28,2; 1Tim 2,8; Job 31,27); finalmente, las manos del suplicante deben ser puras (Sal 24,4; Sant 4,8; cf. Is 1,15). Si la mano de Dios «está con» alguien (cf. Lc 1,66), es para protegerle o para dotarle de poder divino al gesto de este hombre (Act 11,21; 5,12). Así los apóstoles, *imponiendo las manos, pueden comunicar el espíritu mismo de Dios (Act 19,6; cf. 1Tim 4,14).

Todavía hoy la mano del obispo o del sacerdote, como la de Cristo y los apóstoles, es portadora de vida, particularmente en los gestos sacramentales.

→ Bendición - Diestra - Imposición de las manos - Poder. AR

Buscar.

«El hombre se fatiga en buscar sin jamás descubrir nada» (Ecl 8,17), pero Jesús proclama: «El que busca, halla» (Mt 7,8). En el fondo de toda su inquietud, el hombre busca siempre a Dios (I), pero con frecuencia se extravía su busca y debe volver a enderezarla (II). Entonces descubre que si va así en busca de Dios, es que Dios le busca el primero (III).

I. BUSCAR A DIOS: DEL SENTIDO CULTUAL AL SENTIDO INTERIOR. En los orígenes «buscar a Dios» o «buscar su *palabra» es consultar a Dios. Antes de tomar una grave decisión (1Re 22,5-8), para resolver un litigio (Éx 18,15s) o para orientarse en una situación crítica (2Sa 21,1; 2Re 3,11; 8,8; 22,18), se acude a la *tienda de la reunión (Éx 33,7) o al *templo (Dt 12,5) y se interroga a Yahveh, generalmente por intermedio de un *sacerdote (cf. Núm 5,11) o de un *profeta (Éx 18,15; 1Re 22,7; cf. Núm 23,3).

Este procedimiento pudiera no ser más que una precaución supersticiosa, una manera de hacer entrar a Dios en el propio juego. Que también pudo ser desinteresado y expresar un verdadero *amor de Dios, lo prueba el lenguaje de la Biblia. Lo que busca el que aspira a «habitar la *casa de Yahveh todos los días de (su) vida» es «gustar la suavidad de Yahveh», es «buscar su *rostro» (Sal 27,4.8). Sin duda se trata de participar en la liturgia del santuario (Sal 24,6; Zac 8,21), pero en los

fastos y en la emoción del culto, el israelita fiel trata de «*ver la bondad de Yahveh» (Sal 27,13). Este *deseo de la *presencia divina impele a los exiliados a regresar de Babilonia (Jer 50,4) y a reconstruir el templo (1Par 22,19; 28,8s). Finalmente, buscar a Dios es tributarle el culto auténtico y abolir el de los falsos dioses (Dt 4,29). Según este criterio juzgará el cronista a los reyes de Israel (2Par 14,3; 31,21).

Pero desechar a los falsos dioses supone conversión; es el tema constante de los profetas. No hay busca de Dios sin busca del derecho y de la *justicia. Amós identifica: «Buscadme y viviréis; no busquéis a Bethel» (Am 5,4s) con: «Buscad el bien y no el mal para que viváis. . Aborreced el mal y amad el bien y haced que reine el derecho en la puerta» (5,14s). Igualmente Oseas: «Sembrad en justicia. . es tiempo de buscar a Yahveh» (Os 10,12; cf. Sof 2,3). Para «buscar a Yahveh en tanto se deja hallar» es preciso «que el malvado abandone su vía y el criminal sus pensamientos» (Is 55,6), hay que «buscarlo de todo corazón» (Dt 4,29; Jer 29,13). Jesús no se expresa de otra manera: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia» (Mt 6,33).

II. VERDADERA Y FALSA BÚSQUEDA. Pero hay no pocas formas vanas de buscar a Dios. Los hay que van a consultar a Baal (2Re 1,2) o a mediadores prohibidos: adivinos (Lev 19,31), muertos (Dt 18,11), nigromantes (1Sa 28,7), aparecidos (Is 8,19). Y los hay que «día tras día buscan (a Yahveh)... como si fueran una nación que practica la justicia» (Is 58), y no le hallan, estando separados de él por sus iniquidades (59,2).

La verdadera búsqueda de Dios se hace en la *simplicidad del *corazón (Sab 1,1), en la *humildad y en la *pobreza (Sof 2,3; Sal 22,27), en el alma contrita y el espíritu humillado (Dan 3,39ss). Entonces Dios, que es «bueno para el alma que le busca» (Lam 3,25), se deja hallar (Jer 29,14), y «los humildes, los buscadores de Dios, exultan» (Sal 69,33).

Jesucristo, que revela los pensamientos íntimos de los corazones (Lc 2,35), opera la división entre la verdadera y la falsa búsqueda de Dios. Muchos le buscan (Mc 1,37), aun entre sus allegados (Mc 3,32), sin poderle hallar (Jn 7,34; 8,21), porque sólo esperan de él su propio provecho (Jn 6,26) y no buscan la gloria que viene sólo de Dios (Jn 5,44).

Ahora bien, Jesucristo «no busca su voluntad, sino la *voluntad del que le ha enviado» (Jn 5,30; cf. 8,50). Por eso, para «ganar a Cristo» y «alcanzarle» (Flp 3,8.12), hay que renunciar a buscar la propia *justicia (Rom 10,3) y dejarse alcanzar por él en la *fe (Flp 3,12).

III. DIOS EN BUSCA DEL HOMBRE. Buscar a Dios es descubrir finalmente que él, habiéndonos amado el primero (1Jn 4,19), se puso en nuestra búsqueda, que nos atrae para conducirnos a su Hijo (Jn 6,44). En esta iniciativa de la *gracia de Dios no hay que ver solamente una preocupación por hacer respetar un derecho soberano. Toda la Biblia muestra que esta prioridad es la del *amor, que el buscar al hombre es el movimiento profundo del corazón de Dios. Mientras Israel lo olvida para correr tras sus amantes, Dios medita siempre «seducir» al infiel y «hablar a su corazón» (Os 2,15s). Mientras que de todos los *pastores de Israel ninguno se pone en busca del rebaño disperso (Ez 34,5s), Dios mismo anuncia su designio: él irá a reunir el rebaño y a «buscar a la oveja perdida» (34,12.16). En el tiempo mismo de las infidelidades de su pueblo, el Cantar canta este juego

de un Dios apasionado en su búsqueda (Cant 3,1-4; 5,6; 6,3).

El Hijo de Dios reveló hasta dónde llega esta pasión: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y *salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); y Jesús, en el momento de abandonar a los suyos piensa en el instante en que vendrá a buscarlos de nuevo para llevarlos consigo «a fin de que donde yo estoy estéis vosotros también» (Jn 14,3).

→ Deseo - Esperanza - Hambre y sed - Gustar. PMG y JG

C

Calamidad.

La familia humana se ve con frecuencia afligida por desgracias colectivas y siempre queda sorprendida por su carácter repentino, su amplitud, su determinismo ciego. El eco de este *sufrimiento resuena en toda la Biblia: *guerra, *hambres, *diluvio, *tormentas, *fuego, *enfermedad, *muerte. Al hombre que no puede contentarse con dar a estos fenómenos una explicación natural, le revelan los apocalipsis su dimensión misteriosa, y así revelan el hombre a él mismo.

1. *La calamidad en el designio de Dios.* Tanto en profundidad como en superficie es la calamidad un desequilibrio. Emparentada con el *castigo, en cuanto que en último término proviene del *pecado del hombre, se distingue, sin embargo, de él porque afecta a la *creación entera y porque manifiesta más claramente el rostro de *Satán, al que el *mundo está sometido durante el tiempo de la *prueba (Job 1,12; Mt 24,22). La calamidad es un «golpe» *(naga'*, golpear) colectivo que manifiesta hasta qué punto el pecado está en acción en la historia humana (Ap 6; 8, 6-11,19).

Guerra, hambre, peste, muerte: el Apocalipsis no presenta estas plagas como un mero componente del tiempo. En efecto, si por sus relaciones literarias nos remontamos a los apocalipsis anteriores, nos encontramos con una corriente que, desde los últimos libros del judaísmo (Sab 10-19; Dan 9,24-27; 12,1), pasando por los salmos (Sal 78; 105) y los profetas (Ez 14; 21; 38; Is 24; Sof 1,2s), llega hasta a las plagas de *Egipto (Éx 7-10). Entonces aparece claro el sentido de la calamidad: es una pieza del gran *juicio que constituye la *pascua. La *liberación escatológica que vivimos está figurada en la liberación de la primera pascua y del primer *éxodo.

La calamidad revela su secreto si se la considera a esta luz pascual: el momento en que triunfa en ella el poder de muerte del pecado señala el comienzo de su derrota y de la *victoria de Cristo. Por parte del amor de Dios que actúa en la *cruz, la calamidad cambia de sentido (Rom 8,31-39; Ap 7,3; 10,7).

2. *El hombre ante la calamidad.* Si la calamidad es tal, la actitud del hombre debe ser una mirada de verdad. No debe blasfemar (Ap 16,9) ni volverse hacia algún *ídolo que le libre de ella (2Re 1,2-17; Is 44,17; 47,13). Debe reconocer en ella un signo del *tiempo (Lc 12,54ss), la expresión de su *esclavitud del pecado y el anuncio de la *visita muy próxima del Salvador (Mt 24,33). La calamidad, anticipación del *día de Yahveh, es un ultimátum con miras a la *conversión (Ap 9,20s), una invitación a *velar (Mt 24,44). Pero sobre todo es el comienzo de nuestra *liberación total: «Cuando estas cosas comenzaren a suceder, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención» (Lc 21,28).

En esta misma línea escatológica es normal que la calamidad acompañe al desenvolvimiento de la *palabra en el mundo (Ap 11,1-13), puesto que traduce a su manera el desenvolvimiento paralelo del misterio del *anticristo. Pero sobre todo debe ser vivida por el cristiano en la certeza de que es amado (Lc 21,8-19) y en el *poder de Cristo (2Cor 12,9). El estado de ánimo propiamente escatológico que debe mantener en nosotros la calamidad, es entonces el de la espera; la calamidad, en efecto, es indicio del alumbramiento de un *mundo *nuevo y del trabajo del *espíritu, que encamina la *creación entera hacia la redención total (Mt 24,6ss; Rom 8,19-23).

→ Castigos - Ira - Diluvio - Prueba - Hambre y sed - Fuego - Guerra - Día del Señor - Juicio - Enfermedad - Muerte - Tormenta - Sufrimiento. JCo

Camino.

El antiguo semita es nómada. Camino, vía y sendero desempeñan en su existencia un papel esencial. Como la cosa más normal utiliza este mismo vocabulario para hablar de la vida moral y religiosa, y tal uso se mantuvo en la lengua hebrea.

I. Las dos vías. Existen dos maneras de conducirse, dos caminos: el bueno y el malo (Sal 1,6; Prov 4, 18s; 12,28). El buen camino, el camino recto y perfecto (1Sa 12,23; 1Re 8,36; Sal 101,2.6; 1Cor 12,31) consiste en practicar la *justicia (Prov 8,20; 12,28), en ser fiel a la *verdad (Sal 119,30; Tob 1,3), en buscar la *paz (Is 59,8; Lc 1,79). Los escritos sapienciales proclaman que ése es el camino de la *vida (Prov 2,19; 5,6; 6,23; 15,24); tal camino asegura una existencia larga y próspera.

El mal camino, tortuoso (Prov 21, 8), es el que siguen los insensatos (Prov 12,15), los pecadores (Sal 1,1; Eclo 21,10), los malvados (Sal 1,6; Prov 4,14.19; Jer 12,1). Conduce a la perdición (Sal 1,6) y a la muerte (Prov 12,28). Entre estos dos caminos, el hombre es libre para escoger y sobre él carga la responsabilidad de su elección (Eclo 15,12; cf. Mt 7,13s).

II. Los caminos de Dios. Israel no puede contentarse con generalidades de orden moral. Su experiencia religiosa le lleva mucho más lejos. Abraham se puso en camino siguiendo el llamamiento de Dios (Gén 12,1-5); desde entonces comenzó una inmensa aventura, en la cual el gran problema consiste en reconocer los caminos de Dios y *seguirlos. Caminos desconcertantes: «mis caminos no son vuestros caminos», dice el Señor (Is 55,8), pero que conducen a realizaciones maravillosas.

1. *El *éxodo* es de ello el ejemplo privilegiado. Entonces experimenta el pueblo lo que es «marchar con su Dios» (Miq 6,8) y entrar en su *alianza. Dios mismo se pone al frente para abrir el camino, y su presencia se sensibiliza con la columna de *nube o con la columna de *fuego (Éx 13,21s). El mar no le detiene: «Fue el mar tu camino, y tu senda la inmensidad de las aguas» (Sal 77,20), tanto que Israel, libe-

rado, se salva de los egipcios. Viene luego la marcha por el desierto (Sal 68,8); en él combate Dios por su pueblo y lo sostiene «como un hombre sostiene a su hijo»; le procura alimento y bebida; «busca un lugar para acampar» y procura que nada le falte (Dt 1,30-33). Pero interviene también para castigar a Israel por sus faltas de fe. La marcha con Dios es, en efecto, difícil. El tiempo del *desierto puede considerarse como un tiempo de *prueba, que permite a Yahveh sondear a su pueblo hasta el fondo de su corazón y corregirle en consecuencia (Dt 8,2-6). Por eso el camino de Dios se hizo largo y sinuoso (Dt 2,1s). Pero no deja de llegar al término: Dios conduce a su pueblo al *reposo, a un país dichoso, donde Israel, colmado, bendecirá a Yahveh (Dt 8,7-10). Resulta así manifiesto que «las sendas de Yahveh son amor y verdad» (Sal 25,10; cf. Sal 136), como también que «todas sus vías son justísimas» (Dt 32,4).

El recuerdo del Éxodo, reanimado cada año con ocasión de la pascua y de la fiesta de los tabernáculos, deja profunda huella en el alma judía. Las peregrinaciones (Siquem, Silo, luego Jerusalén) contribuyen a grabar la noción de camino sagrado que conduce al reposo de Dios. Cuando la idolatría amenaza con suplantar al yahvismo, *Elías rehace el camino del Horeb. Más tarde los profetas idealizan el tiempo en que Yahveh marchaba con su hijo (Os 11,1ss).

2. *La *ley.* Israel, llegado a la tierra prometida, no debe por ello dejar de seguir «caminando por las vías del Señor» (Sal 128,1). *Conocerlas es su gran privilegio (cf. Sal 147,19s). En efecto, Dios ha revelado a su pueblo «todo camino del conocimiento»; «es el libro de los preceptos de Dios, la ley que subsiste eternamente» (Bar 3,37; 4,1). Hay, pues, que «caminar en la ley del Señor» (Sal 119,1), a fin de mantenerse en su alianza y de avanzar hacia la luz, hacia la paz, hacia la vida (Bar 3,13s). La ley es el verdadero camino del hombre, dado que es el camino de Dios.

La desobediencia a la ley es un extravío (Dt 31,17) que conduce a la catástrofe. Su última sanción será el *exilio (Lev 26,41), camino que va a la inversa del Éxodo (Os 11,5). Pero Dios no puede conformarse con la decadencia de su pueblo (Lev 26,44s); de nuevo hay que «preparar en el desierto una vía para Yahveh» (Is 40,3); él mismo «trazará sendas en la *soledad» (Is 43,19) y «de todas las montañas hará caminos» (Is 49,11) para un retorno triunfal.

III. CRISTO, CAMINO VIVO. El retorno del exilio no es todavía más que una imagen de la realidad definitiva. Ésta es anunciada por Juan Bautista en los mismos términos que empleaba el segundo Isaías acerca del nuevo Éxodo: «Preparad el camino del Señor» (Lc 3,4 = Is 40,3). La era mesiánica es, en efecto, un nuevo Éxodo, que esta vez conduce efectivamente hasta el reposo de Dios (Heb 4,8s). Jesús, nuevo *Moisés, es el guía, el acompañante, el que nos arrastra (Heb 2,10s; 12,2ss). Llama a los hombres a *seguirle (Mt 4,19; Lc 9,57-62; Jn 12,35s). La *transfiguración, que da un gusto anticipado del *reino glorioso, ilumina un momento este camino, pero el anuncio de la pasión recuerda que hay que pasar primero por el Calvario; la entrada en la gloria no es posible sino por el camino de la *cruz (Mt 16,23; Lc 24,26; 9,23; Jn 16,28). Jesús se pone, pues, resueltamente en camino hacia *Jerusalén, subida cuyo término es su sacrificio. Pero, a diferencia de los ritos antiguos, este sacrificio desemboca en el *cielo mismo (Heb 9,24) y por el hecho mismo nos despeja el camino: por la *sangre de Jesús tenemos ahora ya acceso al verdadero santuario; a través de su carne ha inaugurado Jesús para nosotros un camino nuevo y vivo (Heb 10,19ss).

En los Hechos se llama al cristianismo naciente «la vía» (Act 9,2; 18,25; 24,22). De hecho, los cristianos tienen conciencia de haber hallado el verdadero camino, que hasta entonces no se había manifestado (Heb 9,8), pero este camino no es una ley, sino una persona, *Jesús (Jn 14,6). En él se hace su pascua y su éxodo; en él deben marchar (Col 2,6), siguiendo la vía del amor (Ef 5,2; 1Cor 12,31), pues en él judíos y gentiles tienen acceso, en un solo Espíritu, cerca del Padre (Ef 2,8).

→ Exilio - Éxodo - Reposo - Seguir.

ADa

Carisma.

La palabra carisma es un calco del griego *kharisma,* que significa «don gratuito» y se relaciona con la misma raíz que *kharis,* «gracia». En el NT no tiene siempre la palabra un sentido técnico. Puede designar todos los dones de Dios, que son sin arrepentimiento (Rom 11,29), particularmente ese «don de gracia» que nos viene por Cristo (Rom 5,15s) y que florece en vida eterna (Rom 6, 23). En Cristo, en efecto, Dios nos ha «colmado de gracia» (Ef 1,6: *kharito-ō*) y nos «otorgará toda suerte de dones» (Rom 8,32: *kharizō*). Pero el primero de estos dones es el Espíritu Santo mismo, que se derrama en nuestros corazones y pone en ellos la caridad (Rom 5,5; cf. 8,15). El uso técnico de la palabra *kharisma* se entiende esencialmente en la perspectiva de esta presencia del Espíritu, que se manifiesta por todas suertes de «dones gratuitos». El uso de estos dones plantea problemas que se examinan sobre todo en las epístolas paulinas.

I. LA EXPERIENCIA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU. Ya en el AT, la presencia del *Espíritu de Dios se manifestaba en los hombres a los que inspiraba, por *dones extraordinarios, que iban de la clarividencia profética (1Re 22, 28) a los arrobamientos (Ez 3,12) y a los raptos misteriosos (1Re 18,12). En un orden más general, Isaías relacionaba también con el Espíritu los dones prometidos al Mesías (Is 11,2), y Ezequiel, el cambio de los corazones humanos (Ez 36,26s), mientras que Joel anunciaba la universalidad de su efusión sobre los hombres (Jl 3,1s). Hay que tener presentes estas *promesas escatológicas para comprender la experiencia de los dones del Espíritu en la Iglesia primitiva, que es, en efecto, la realización de las mismas.

1. *En los Hechos de los apóstoles* se manifiesta el Espíritu el día de *pentecostés cuando publican los apóstoles en todas las *lenguas las maravillas de Dios (Act 2,4.8-11), conforme a las Escrituras (2,15-21). Es la señal de que Cristo, exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu prometido y lo ha derramado sobre los hombres (Act 2,33). En lo sucesivo la presencia del Espíritu se muestra de diferentes maneras: por la repetición de los signos de pentecostés (Act 4, 31; 10,44ss), particularmente después del bautismo y de la imposición de las manos (Act 8,17s; 19,6); por la acción de los *profetas (11,27s; 15, 32; 21,10s), de los doctores (13,1s), de los anunciadores del Evangelio (6,8ss); por los *milagros (6,8; 8, 5ss) y las visiones (7,55). Estos carismas particulares son otorgados en primer lugar a los apóstoles, pero también se encuentran entre las gentes de su contorno, a veces en co-

nexión con el ejercicio de ciertas funciones oficiales (Esteban, Felipe, Bernabé), siempre destinados al bien de la comunidad, que crece bajo el influjo del Espíritu Santo.

2. *En las iglesias paulinas,* los mismos dones del Espíritu Santo forman parte de la experiencia corriente. La predicación del Apóstol va acompañada de Espíritu y de obras de *poder, es decir, de milagros (1Tes 1,5; 1Cor 2,4); él mismo habla en lenguas (1Cor 14,18) y tiene visiones (2Cor 12,1-4). Las comunidades reconocen que se les ha dado el Espíritu, en las maravillas que realiza en su seno (Gál 3,2-5), en los dones más diversos que les otorga (1Cor 1,7). Pablo, desde el comienzo de su apostolado, tiene en alta estima estos dones del Espíritu; únicamente se preocupa de discernir cuáles son auténticos: «No apaguéis al Espíritu, no despreciéis las profecías. Probadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos hasta de la apariencia de mal» (1Tes 5,19-22). Estos consejos se ampliarán más cuando se enfrente Pablo con el problema pastoral planteado por los carismas.

II. El problema de los carismas en la Iglesia. El problema se planteó en la comunidad de Corinto debido a la práctica intemperante de «hablar en *lenguas» (1Cor 12-14). Este entusiasmo religioso, que se traduce por discursos «en diversas lenguas» (cf. Act 2,4), no carece de ambigüedad. La embriaguez causada por el Espíritu se expone a ser confundida por los espectadores con la embriaguez del vino (Act 2,13), y hasta con la extravagancia de la locura (1Cor 14,23). Semejante en apariencia a los transportes entusiastas que practican los paganos en ciertos cultos orgiásticos, puede incluso arrastrar a inconsecuencias a los fieles que no distinguen la influencia del Espíritu divino de sus falsificaciones (1Cor 12,1ss). Pero Pablo, al zanjar esta cuestión práctica, eleva el debate y propone una doctrina muy general.

1. *Unidad y diversidad de los carismas.* Los dones del Espíritu son de lo más diversos, como son diversos los *ministerios en la Iglesia y las operaciones de los hombres. Lo que constituye su *unidad profunda es el venir del único Espíritu, como los ministerios vienen del único *Señor, y las operaciones del único *Dios (1Cor 12,4ss). Los hombres son, cada uno según su carisma, los administradores de una *gracia divina única y multiforme (1Pe 4,10). La comparación del cuerpo humano sirve para entender más fácilmente la referencia de todos los dones divinos al mismo fin: son dados con miras al bien común (1Cor 12,7); todos juntos concurren a la utilidad de la *Iglesia, *cuerpo de Cristo, así como todos los miembros concurren al bien del cuerpo humano, cada uno según su función (12,12-27). La distribución de los dones es a la vez asunto del Espíritu (12,11) y asunto de Cristo, que da la gracia divina como bien le parece (Ef 4,7-10). Pero en el uso de estos dones cada cual debe pensar ante todo en el bien común.

2. *Clasificación de los carismas.* Pablo no se preocupó de darnos una clasificación razonada de los carismas, aun cuando los enumera repetidas veces (1Cor 12,8ss.28ss; Rom 12,6ss; Ef 4,11; cf. 1Pe 4,11). Pero es posible reconocer los diferentes campos de aplicación en que hallan lugar los dones del Espíritu. En primer lugar ciertos carismas son relativos a las funciones del ministerio (cf. Ef 4,12): los de los *apóstoles, de los *profetas, de los doctores, de los evangelistas, de los pastores (1Cor 12,28; Ef 4,11). Otros conciernen a las diversas actividades útiles a la

comunidad: servicio, enseñanza, exhortación, obras de misericordia (Rom 12,7s), palabra de sabiduría o de ciencia, fe eminente, don de curar o de obrar milagros, hablar en lenguas, discernimiento de los espíritus (1Cor 12,8ss)...

Estas operaciones carismáticas, que manifiestan la presencia activa del Espíritu, no constituyen evidentemente funciones eclesiásticas particulares, y se las puede hallar en los titulares de otras funciones: así Pablo, el Apóstol, habla en lenguas y obra milagros. La *profecía se menciona unas veces como una actividad abierta a todos (1Cor 14,29ss. 39ss) y otras se la presenta como una función (1Cor 12,28; Ef 4,11). Las *vocaciones particulares de los cristianos están igualmente fundadas en los carismas: uno es llamado al celibato, otro recibe otro don (1Cor 7,7). Finalmente, la práctica de la *caridad, esta primera virtud cristiana, es también un don del Espíritu Santo (1Cor 12,31-14,1). Como se ve, los carismas no son cosa excepcional, aun cuando algunos de ellos sean dones fuera de serie, como el poder de hacer milagros. Toda la vida de los cristianos y todo el funcionamiento de las instituciones de Iglesia depende enteramente de ellos. De esta forma gobierna el Espíritu de Dios al nuevo pueblo, sobre el que se ha derramado en abundancia, dando a los unos poder y gracia para desempeñar sus funciones, a los otros poder y gracia para responder a su vocación propia y para ser útiles a la comunidad, a fin de que se edifique el cuerpo de Cristo (Ef 4,12).

3. *Reglas de uso.* Si es necesario no «apagar el Espíritu», hay, sin embargo, que comprobar la autenticidad de los carismas (1Tes 5,19s). Este discernimiento, que es también fruto de la gracia (1Cor 14,10), es esencial. Pablo y Juan sientan sobre este punto una primera regla que da un criterio absoluto: los verdaderos dones del Espíritu se reconocen en que uno confiesa que *Jesús es el Señor (1Cor 12,3), que Jesucristo, venido en la carne, es de Dios (1Jn 4,1ss). Esta regla permite eliminar a todo falso profeta que esté animado del espíritu del *anticristo (1Jn 4,3; cf. 1Cor 12,3). Además, el uso de los carismas debe subordinarse al bien común; así debe respetar su jerarquía. Las funciones eclesiásticas se clasifican según cierto orden de importancia, en cabeza del cual se hallan los apóstoles (1Cor 12,28; Ef 4,11). Las actividades a que pueden aspirar todos los fieles deben ser también apreciadas, no según su carácter espectacular, sino según su utilidad efectiva. Todos deben buscar primero la caridad, luego los otros *dones espirituales. Entre éstos, la *profecía viene en primer lugar (1Cor 14,1). Pablo se detiene largamente a mostrar su superioridad sobre el hablar en lenguas, porque, en tanto el entusiasmo religioso se manifiesta en forma ininteligible, la comunidad no es *edificada por ello; ahora bien, la edificación de todos es lo esencial (1Cor 14,2-25). Incluso los carismas auténticos deben someterse a reglas prácticas para que reine el buen orden en las asambleas religiosas (1Cor 14,33). Así Pablo da a la comunidad de Corinto consignas que se han de observar estrictamente (1Cor 14,26-38).

4. *Los carismas y la autoridad eclesiástica.* Esta intervención del Apóstol en un terreno en que se manifiesta la actividad del Espíritu, muestra que en todo estado de cosas los carismas están sometidos a la autoridad eclesiástica. Mientras están en vida los *apóstoles, su poder en esta materia viene del hecho de que

el apostolado es el primero de los carismas. Pero, después de ellos, también sus delegados participan de la misma *autoridad, como lo muestran las consignas recogidas en las epístolas pastorales (particularmente 1Tim 1,18-4,16). Es que estos mismos delegados han recibido un don particular del Espíritu por la *imposición de las manos (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Si no pueden poseer el carisma de los apóstoles, no por eso carecen de un carisma de gobierno, que les confiere el derecho de prescribir y de enseñar (1Tim 4,11) y que nadie debe despreciar (1Tim 4,12). Así en la Iglesia todo está sometido a una jerarquía de gobierno, la cual también es de orden carismático.

→ Apóstol - Amor - Autoridad - Don - Iglesia - Espíritu de Dios - Gracia - Lengua - Milagro - Profetas. AG y PG

Carne.

La condición carnal del hombre parece a los ojos de algunos una inferioridad y hasta un mal. Este pensamiento depende sólo muy indirectamente de la Biblia. Ésta, en efecto, no considera nunca a la carne como intrínsecamente mala; su juicio se inspira no en especulaciones filosóficas sobre la naturaleza humana, sino en las luces de la revelación: la carne fue creada por Dios, la carne fue asumida por el Hijo de Dios, la carne es transfigurada por el Espíritu de Dios. Desde las primeras hasta las últimas páginas inspiradas, la carne designa la condición de criatura; pero con Pablo este sentido deja de ser ya único: la carne puede designar no ya, ciertamente, una naturaleza mala, pero sí la condición pecadora del hombre; resulta que al término de esta evolución la palabra *sarx* implica cierta ambigüedad que es conveniente disipar.

I. La criatura frente a Dios. Para el NT como para el AT el hombre es carne, no en el sentido de que esté compuesto de una «materia» (la carne o el cuerpo) animada por una «forma» (el cuerpo o el alma), sino en el sentido de que se expresa a través de esta carne que es su cuerpo, lo que caracteriza a la persona humana en su condición terrena.

1. *Dignidad de la carne.* La carne, formada por Dios como por un tejedor (Job 10,11; Sal 139,13ss) o por un alfarero (Gén 2,7; Jer 1,5; Job 10,8s), es por esta razón digna de nuestra admiración (Ecl 11,5; 2Mac 7,22s); ya sea un elemento de nuestro ser corpóreo — carne y sangre (Eclo 14,18; Mt 16,17), huesos y carne (Gén 2,23; Lc 24,39), corazón y carne (Sal 84,3; 73,26) —, o bien designe el conjunto del *cuerpo, por ejemplo, cuando está enfermo (Sal 38,4; Gál 4,14), doliente (2Cor 12,7), presa de las tribulaciones (1Cor 7,28), en ningún caso se descubre el menor indicio de desprecio; por el contrario, no se la debe odiar (Ef 5,28s). Así Ezequiel hace el elogio definitivo de la carne cuando anuncia que Dios dará a Israel en lugar de su *corazón endurecido, petrificado, «un corazón de carne» (Ez 36,26), maleable y acogedor.

2. *La persona corporal.* Una dignidad todavía más radical: la carne puede designar también al *hombre en su totalidad concreta. El semita — como lo hace con el término *alma — habla objetivamente de «toda carne» para designar toda la creación animada (Gén 6,17; Sal 136,25; Eclo 40,8), la humanidad (Is 40,5s = Lc 3,6; Jl 3,1 = Act 2,17; Mc 13,20; Jn 17,2). Puede también indicar con ella el fondo de la persona; así Adán ve otro él en la mujer que Dios le presenta; pero no dice que tiene, como él, un alma, sino que exclama: «Ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gén 2,23; cf. Eclo 36,24). Estas últimas palabras expresan la conciencia de una comunión profunda, que podrá extenderse a toda parentela (Gén 29,14; 37,27; Rom 9,3), y más especialmente al nuevo ser, la «carne única» que vienen a ser los *esposos (Gén 2,24 = Mt 19,5 p; 1Cor 6,16; Ef 5,31). En esas condiciones se comprende que el mismo término pueda significar la persona misma, el «yo» (Ecl 4,5; 5,5; 2Cor 7,5) y hasta sus actividades de orden psicológico, con un matiz corporal, sí, pero en modo alguno peyorativo: la carne sufre (Job 14,22), tiene miedo (Sal 119,120), languidece de deseo (Sal 63,2) o grita de júbilo (Sal 84,3); vive de la enseñanza de los sabios (Prov 4,22); está incluso dotada de voluntad (Jn 1,13).

3. *La condición terrena.* Finalmente, designar al hombre concreto por su carne es manifestar su origen terreno. Este matiz se impone cuando se emplea el término en contraste con el mundo celestial de Dios y del espíritu.

a) *La criatura.* Fuera de *Dios, todo es carne, incluso el ángel (Ez 10, 12); como numerosos padres de la Iglesia no hallan dificultad en esto, tampoco la halla Judas (7): se contenta con precisar que la carne angélica es diferente de la nuestra. Así pues, no hay tampoco nada ofensivo en calificar «según la carne» a los patriarcas (Rom 9,5), a nuestro padre Abraham (Rom 4,1) o a los señores temporales (Col 3,22 = Ef 6,5). Asimismo, vivir «en la carne» (2Cor, 10,3; Gál 2,20; Flp 1,22ss; Sant 4,1s) es sencillamente vivir en la tierra, es ser visible (Col 2,1), estar concretamente presente (Col 2,5). Para designar los días de la vida terrena de Jesús (1Jn 4,2; Heb 5,7) se dice que tomó carne y sangre (Heb 2,14).

b) *Caducidad e impotencia.* Ordinariamente, quien dice carne dice fragilidad de criatura. «Toda carne es como la hierba..., pero la palabra de Dios permanece para siempre» (Is 40,6s). La carne es al *espíritu lo que lo terrenal es a lo celestial; así Jesucristo, «nacido de la descendencia de David según la carne, fue constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de santidad» (Rom 1,3s; cf. 1Tim 3,16). El hombre, siendo criatura, es por sí mismo impotente para entrar en el reino de Dios: «lo que ha nacido de la carne es carne, lo que ha nacido del espíritu es espíritu» (Jn 3,6; cf. 1Cor 15,50). El hombre, «carne y sangre», no puede tampoco conocer por sí mismo las realidades divinas (Mt 16,17; cf. Gál 1,16; Ef 6,12), y si pretende juzgarlas con su razón, muestra ser un «sabio según la carne» (1Cor 1,26). En toda verdad, «el espíritu es el que vivifica, la carne no sirve para nada» (Jn 6,63), p.e., para reconocer tras el rito eucarístico a la persona del Salvador.

Tal es la condición terrena que quiso asumir el *Hijo de Dios; según el dicho de Juan: «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), hombre verdadero de este mundo, con sus límites; pero también hombre, en el que el creyente reconoce al Salvador y al Hijo de Dios (1Jn 4,2; 2Jn 7) y acepta la manducación de su carne y de su sangre con miras a la vida eterna (Jn 6,53-58).

4. *El mundo de la carne.* Así el hombre, por su carne no es sino «polvo» (Gén 3,19; Ecl 12,7), pertenece al mundo terrenal; por el hálito que Dios le presta está en relación con el mundo celestial. Doble pertenencia que lleva poco a poco a distinguir el mundo de los

espíritus y del de la carne; así según la pluma del traductor griego de la Biblia: «el Dios de los espíritus que animan a toda carne» viene a ser «el Dios de los espíritus y de toda carne» (Núm 16,22; 27,16), como Heb 12,9 opondrá «el Padre de los espíritus» a los «padres según la carne». No obstante, este dualismo cósmico no debe confundirse con un dualismo antropológico, según el cual el hombre une en sí a los dos mundos del espíritu y de la carne como dos sustancias componentes. Los raros pasajes (como Rom 7,25), en que aparece una distinción entre razón y carne, no son significativos; como tampoco la palabra de Jesús: «el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26,41 p). El dualismo antropológico no se adoptará en el mundo judío sino hacia los siglos II/III, con el rabinismo naciente.

II. El pecador delante de Dios. Existe, con todo, un dualismo de otro orden, el dualismo moral, que, sin embargo, debe distinguirse cuidadosamente según el ambiente de donde derive. Para algunos griegos el cuerpo es una prisión del alma, de la que hay que tratar de evadirse como de una mala situación natural. Más tarde, a consecuencia de la controversia epicúrea, la carne se convierte en el lugar mismo de la sensualidad, considerada como mala y degradante para el espíritu. La gnosis licenciosa combatida por Judas ofrece probablemente alguna semejanza con estas teorías epicúreas (Jds 4.7...): la carne, mala por naturaleza, debe ser vencida. Si los escritores del judaísmo tardío y del NT fomentan semejante lucha, lo hacen en una perspectiva muy diferente: la carne —esta condición de criatura, en la que el hombre ha puesto su confianza— acaba por caracterizar a un mundo en que reina el espíritu del mal.

1. *La confianza pecadora en la carne.* Isaías proclama que Dios debe ser nuestro único apoyo: «Los caballos del egipcio son carne y no espíritu» (Is 31,3); Jeremías opone los dos tipos de *confianza: «Maldito el hombre que en el hombre pone su confianza, y de la carne hace su apoyo, y aleja su corazón de Yahveh» (Jer 17,5ss). Y tras ellos Pablo: «No se gloríe ninguna carne delante de Dios» (1Cor 1,29); frente a los judíos que fundan su *orgullo en el privilegio de la circuncisión (Rom 2,25-29; Gál 6,12ss), Pablo no quiere fundar su *gloria sino en Cristo (Flp 3,3s). Así, aun cuando vive en la carne, no se conduce ya según la carne (2Cor 10,2s), a fin de no gloriarse en ella (2Cor 11,18); en esta condición no se merece el epíteto de carnal (1Cor 3,1.3; 2Cor 1,12), ni en la voluntad (2Cor 1,17), ni en el conocimiento que uno tiene de Cristo (2Cor 5,16). En efecto, se puede juzgar a Cristo según la carne, como Jesús lo reprochó a los judíos (Jn 8,15): como sólo tienen ojos de carne (Job 10,4), juzgan según la apariencia (Jn 7,24), transformando su condición frágil de criatura en condición pecadora. Así Juan acabará por calificar al *mundo de pecador y por denunciar la concupiscencia de la carne (1Jn 2,16). Con esto no acusa a la carne como tal, sino a la voluntad del hombre, que la ha hecho pecadora. Se pueden distinguir dos «espíritus», el del mal y el del bien, cada uno de los cuales tiene un mundo bajo su dominio y se disputa el corazón del hombre (así en Qumrán); pero no por esto se afirma un dualismo de naturaleza, como si esta lucha debiera durar para siempre, no pudiendo triunfar del mal el espíritu del bien.

2. *La carne pecadora y el espíritu de santidad.* Esta lucha y esta victoria fueron sistematizadas por Pablo

con la ayuda del binomio carne-espíritu. Esta oposición entre carne y espíritu corresponde sólo en apariencia a la que ponen los griegos entre alma y cuerpo, entre pureza e impureza. Se inspira directamente en la oposición semítica entre terrenal y celestial, pero es transformada por una doble experiencia: el *Espíritu Santo que es dado a los cristianos, y el *pecado, al que nos ha arrastrado la carne.

a) *La lucha entre carne y espíritu.* El descubrimiento de la antítesis literaria que caracteriza a este combate, se hace en dos etapas marcadas por las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, respectivamente.

Los creyentes son hijos de Abraham por Sara según el espíritu, y no por Hagar según la carne, declara Pablo (Gál 4,21-31). El AT y el NT se distinguen como dos períodos contrastados de la historia de la salvación, caracterizados por la *ley y la *fe respectivamente. De ahí se forjan dos mundos, en los que participa el creyente: la carne aparece como el residuo del pecado, que la ley contribuyó a multiplicar, y el espíritu como la personificación de todo lo que era bueno en el provecho de la ley y que fue realizado por el don del Espíritu. Entre estos dos poderes hay un antagonismo irreductible en el corazón del cristiano (Gál 5,17): puede vivir según la carne, debe vivir según el espíritu: de ahí el riesgo continuo de pervertir una situación que, sin embargo, ha sido establecida por el Espíritu Santo.

En los capítulos 7 y 8 de la epístola a los Romanos muestra Pablo cómo intervienen las dos fuentes de la muerte y de la vida. Estos dos poderes que habitan sucesivamente en el hombre (Rom 7,17-20; 8,9ss), determinan en el creyente, que, no obstante, ha eliminado el pecado por Cristo, una doble manera de vivir (8,4-17). La posibilidad de vivir según la carne es en nosotros la huella del pecado, y esto por intermedio de la carne, en la que en otro tiempo habitaba el pecado.

b) *El dominio de la carne.* La carne, tomada como norma de la existencia, dicta al hombre su conducta. Adquiere una real autonomía, recibiendo la herencia del poder del *pecado, con sus prerrogativas, sus deseos; reduce a su esclavitud a los que obedecen a la «ley del pecado» (Rom 7,25). Con insolencia (Col 2, 23) manifiesta entonces sus *deseos (Rom 8,5ss), sus apetencias (Rom 13,14; Gál 3,3; 5,13.16s), produce *obras malas (Gál 5,19). Tal es la existencia según la carne (Rom 7,5), hasta tal punto que el entendimiento mismo se hace carnal (Col 2,18; cf. 1Cor 3,3). Y el *cuerpo también —si bien neutral en el asunto—, regido por la carne se llama «el cuerpo de la carne» (Col 2,11), se identifica con el «cuerpo del pecado» (Rom 6,6) y es en verdad modelado por la «carne de pecado» (Rom 8,3).

c) *El triunfo de Cristo.* Pero el pecado fue vencido por Cristo, quien, tomando este «cuerpo de carne» (Col 1,22), fue hecho pecado (2Cor 5,21); venido en una carne de condición pecadora, condenó el pecado en la carne misma (Rom 8,3). Desde ahora el cristiano ha crucificado la carne en Cristo (Gál 5,24); la lucha que sostiene (6,8) no tiene un desenlace fatal, sino que es una *victoria asegurada, en la medida en que el creyente, recobrando su condición auténtica de criatura, no confía en la carne, en su debilidad, sino en la *fuerza de la muerte del Salvador, fuente del Espíritu de vida.

→ Alma - Cuerpo - Espíritu - Hombre - Pecado - Resurrección - Sangre. XLD

Casa.
Para vivir tiene el hombre necesidad de un medio favorable y de un abrigo protector: una familia y una casa, ambas designadas con la misma palabra hebrea: *bayt (bet* en las palabras compuestas: p.e., *Bet-el,* casa de Dios). Ahora bien, Dios no se contenta con dar al hombre una familia natural y una morada natural; quiere introducirlo en su propia casa, no sólo como servidor, sino a título de hijo; por eso Dios, después de haber habitado en medio de Israel en el templo, envió a su Hijo único a construirle una morada espiritual hecha de piedras vivas y abierta a todos los hombres.

I. La casa de los hijos de los hombres. 1. *La casa de familia.* El hombre aspira a tener un lugar donde se halle «en su casa», un nido, como dice el viejo proverbio (Prov 27,8), un techo que proteja su vida privada (Eclo 29,21); y esto en su país (Gén 30,25), allí donde se halla su casa paterna, una herencia que nadie debe sustraerle (Miq 2,2) ni siquiera codiciar (Éx 20,17 p). En esta casa bien arreglada, en la que reina el encanto de la mujer (Eclo 26,16), pero que una mala esposa hace inhabitable (25,16), el hombre vive con sus hijos, que están allí permanentemente, mientras que los servidores pueden abandonarla (Jn 8,35); le gusta recibir en ella huéspedes, forzándolos, si es menester (Gén 19,2s; Act 16,15). Una casa tiene tanto valor que el que acaba de construirla no debe ser privado de disfrutar de ella; así en Israel una ley muy humana le dispensará de los riesgos de la guerra, aunque sea una guerra santa (Dt 20,5; 1Mac 3,56).

2. *Lo que edifica y lo que arruina.* Así pues, construir una casa no es sólo *edificar sus muros, es fundar un hogar, engendrar una descendencia y transmitirle lecciones religiosas y ejemplos de virtud; es obra de sabiduría (Prov 14,1) y quehacer en el que una mujer virtuosa es irreemplazable (31,10-31); es incluso obra divina que el hombre solo no puede llevar a término (Sal 127,1). Pero el hombre con su malicia es capaz de atraer la desgracia sobre su casa (Prov 17,13), y la mujer insensata trastorna la suya (14,1). Es que el pecado, antes de destruir la casa, ha provocado ya otra ruina: la del hombre mismo, frágil morada de arcilla (Job 4,19), vivificada por el hálito de Dios (Gén 2,7). El hombre pecador debe morir y entregar a Dios su hálito antes de ir a reunirse con sus padres en la tumba, casa de eternidad (Gén 25,8; Sal 49,12. 20; Ecl 12,5ss); no obstante, sobrevive en su descendencia, casa que Dios construye a sus amigos (Sal 127). Se ve por qué construir una casa y no poder habitarla es un símbolo del *castigo de Dios que merece la infidelidad (Dt 28,30), mientras que los elegidos, en el gozo escatológico, habitarán sus casas para siempre (Is 65,21ss).

II. La casa simbólica de Dios. 1. *Casa de Israel y casa de David.* Dios quiere habitar de nuevo entre los hombres, a los que el pecado ha separado de él; inaugura su designio llamando a *Abraham a servirle y sacándolo del ambiente de los hombres que sirven a otros dioses (Jos 24,2); por eso debe Abraham abandonar su país y la casa de su padre (Gén 12,1). Vivirá bajo la tienda, como viajero, y sus hijos como él (Heb 11,9.13), hasta el día en que Jacob y sus hijos se instalen en Egipto; pero luego aspirará Israel a salir de esta «casa de servidumbre» y Dios lo liberará de ella para hacer alianza con él y habitar en medio de su pueblo en la tienda que se hace preparar; allí reposa la *nube

que vela su *gloria y que manifiesta su *presencia a toda la casa de Israel (Éx 40,34-38). Este nombre conviene todavía a los descendientes de Jacob, hechos más numerosos que las estrellas (Dt 10,22).

Este pueblo se reúne alrededor de la tienda de su Dios, llamada por esto tienda de la reunión (Éx 33,7); allí habla Dios a *Moisés, su servidor, que tiene constantemente acceso a su casa (33,9ss; Núm 12,7) y que guiará a su pueblo hasta la tierra prometida; Yahveh quiere hacer de esta *tierra, que es toda entera «su casa» (Os 8,1; 9,15; Jer 12, 7; Zac 9,8), el domicilio estable de su pueblo (2Sa 7,10). David a su vez quiere instalar a Dios en una casa semejante al palacio que habita él mismo (7,2). Sin embargo, Dios descarta este proyecto porque le basta la tienda (7,5ss); pero bendice la intención de su ungido: si no desea habitar en una casa de piedra, quiere, en cambio, construir a David una casa y afirmar a su descendencia en su trono (7,11-16); construir una casa a Dios está reservado al hijo de David, que tendrá a Dios por Padre (7,13s).

2. *De la casa de piedra al templo celestial.* Salomón se aplicará esta misteriosa profecía; aun proclamando que los *cielos de los cielos no pueden contener a Dios que los habita (1Re 8,27), construirá una casa para el *nombre de Yahveh, al que se invocará allí, y para el *arca, símbolo de su presencia (8,19ss.29). Pero Dios no se restringe a ningún lugar ni a ninguna casa; lo hace proclamar por Jeremías en la casa misma que lleva su nombre (Jer 7, 2-14) y lo prueba a Ezequiel con dos visiones: en una de ellas la *gloria de Dios abandona su casa profanada (Ez 10,18; 11,23); en la otra, la misma gloria aparece al profeta en la tierra pagana en que está desterrada la casa de Israel (Ez 1). Pero a esta casa que ha mancillado su nombre anuncia Dios que va a purificarla, a reunirla, a unificarla y a establecer en ella de nuevo su morada (36,22-28; 37,15s.26ss). Todo esto será efecto de la efusión de su *Espíritu sobre la casa de Israel (39,29). Esta profecía mayor deja entrever cuál es la verdadera casa de Dios: no ya el templo material y simbólico, descrito minuciosamente por el profeta (40-43), sino la misma casa de Israel, morada espiritual de su Dios.

3. *La morada del Dios de los humildes.* Por otra parte, al retorno del exilio, se va a dar una doble lección al pueblo para liberarlo de su particularismo y de su formalismo; por una parte, Dios abre su casa a todas las *naciones (Is 56,5ss; cf. Mc 11,17); por otra parte, proclama que su casa es trascendente y eterna y que, para ser introducido en ella, hay que tener un corazón *humilde y contrito (Is 57,15; 66, 1s; cf. Sal 15). Pero en esta morada celestial, ¿quién puede, pues, introducir al hombre? La misma sabiduría divina que va a venir a construir su casa entre los hombres y a invitarlos a entrar en ella (Prov 8,31; 9,1-6).

III. La casa espiritual del Padre y de sus hijos. 1. Cristo Jesús es, en efecto, la Sabiduría de Dios (1Cor 1,24). Es la *palabra de Dios que viene a habitar entre nosotros haciéndose *carne (Jn 1,14). Es de la casa de David y viene a reinar en la casa de Jacob (Lc 1,27.33); pero en Belén, ciudad de David, donde nace, no halla casa en que lo reciban (2,4.7). Si en Nazaret vive en la casa de sus padres (2,51), a los doce años testimonia ya que debe dedicarse a los asuntos de su Padre (2,49), cuya casa es el templo (Jn 2,16). En esta casa intervendrá con

la autoridad del Hijo, que en ella se halla en su casa (Mc 11,17 p); pero sabe que está abocada a la ruina (13,1s p) y viene a construir una nueva: su *Iglesia (Mt 16,18; cf. 1Tim 3,15).

2. En el cumplimiento de esta misión no tendrá «casa» (Lc 9,58) ni familia (8,21); será invitado y se invitará en casa de los pecadores y de los publicanos (5,29-32; 19,5-10); en los que le reciban hallará una acogida unas veces fría, otras veces amistosa (7,36-50; 10,38ss); pero siempre llevará a estas casas el llamamiento a la conversión, la gracia del perdón, la revelación de la salvación, única cosa necesaria. A los discípulos que, siguiendo su llamamiento, dejen su casa y renuncien a todo para seguirle (Mc 10,29s), les dará la misión de llevar la *paz a las casas en que los acojan (Lc 10,5s), al mismo tiempo que el llamamiento a seguir a Cristo, camino que lleva a la casa del Padre y promete introducirnos en ella (Jn 14,2-6).

Para abrirnos el acceso a esta casa, cuyo constructor es Dios y a la cabeza de la cual se halla él mismo en calidad de hijo (Heb 3,3-6), nos precede Cristo, nuestro sumo sacerdote, penetrando en ella con su sacrificio (6,19s; 10,19ss). Por lo demás, esta casa del Padre, este santuario celeste es una realidad espiritual que no está lejos de nosotros; «es nosotros mismos», si por lo menos nuestra esperanza es indefectible (3,6).

3. Cierto que esta morada de Dios no se acabará sino cuando cada uno de nosotros, habiendo abandonado su morada terrena, se haya revestido de su morada eterna y celestial, de su cuerpo glorioso e inmortal (2Cor 5,1s; cf. 1Cor 15,53). Pero desde ahora nos invita Dios a colaborar con él para construir esta casa, cuyo fundamento es Jesucristo (1Cor 3,9ss), piedra angular y viva, y que está hecha con las *piedras vivas que son los creyentes (1Pe 2,4ss). Cristo, dándonos acceso cerca del Padre, no nos ha hecho solamente entrar como *huéspedes en su casa, nos ha otorgado ser «de casa» (Ef 2,18s), ser integrados en la construcción y crecer con ella; porque cada uno viene a ser morada de Dios cuando está unido con sus hermanos en el Señor por el Espíritu (2,21s). He aquí por qué en el Apocalipsis la Jerusalén celestial no tiene ya templo (Ap 21,22); toda ella es la morada de Dios con los hombres venidos a ser sus hijos (21,3.7) y que permanecen con Cristo en el amor de su Padre (Jn 15,10).

→ Permanecer - Edificar - Iglesia - Pueblo - Piedra - Reposo - Templo - Tierra. JMF y MFL

Castigos.

El reino de Dios está bajo el signo de la *bienaventuranza y, sin embargo, la Biblia habla de castigos divinos; el *designio de Dios está ordenado a *reconciliar a toda criatura con Dios y, sin embargo, el *infierno separa de él definitivamente. Escándalo intolerable una vez que se pierde el sentido teologal de las tres realidades subyacentes al castigo: el *pecado, la *ira, el *juicio. Pero gracias a él, el creyente adora el misterio del *amor divino que, por su *paciencia y su *misericordia, obtiene del pecador la *conversión.

*Calamidades, *diluvio, *dispersión, *enemigos, *infierno, *guerra, *muerte, *sufrimiento: todos estos castigos revelan al hombre tres cosas: una situación, la del pecador; una lógica, la que conduce del pecado al castigo; un rostro personal, el de Dios que juzga y que salva.

1. *El castigo, signo del pecado.* La voluntad de la criatura pecadora, a través del castigo que sufre dolorosamente, se hace cargo de que está separada de Dios. El conjunto de la creación pasa por esta experiencia. La serpiente, seductora y homicida (Gén 3,14s; Jn 8,44; Ap 20, 9s); el hombre, que descubre que «por un solo hombre entró el *pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte», el sufrimiento, el *trabajo penoso (Rom 5,12; Gén 3, 16-19); las ciudades castigadas por su *incredulidad: Babel, Sodoma, Cafarnaúm, Jerusalén, Nínive; los enemigos del pueblo de Dios: faraón, Egipto, las *naciones, aun cuando Dios se sirva de ellas para castigar a su pueblo (Is 10,5); el mismo pueblo de Dios, en el que mejor debe aparecer la finalidad positiva del castigo (Bar 2,6-10.27-35); la *bestia y los adoradores de su imagen (Ap 14,9ss; 19,20); la *creación material finalmente, sujeta a la vanidad a consecuencia del pecado de Adán (Rom 8,20).

2. *El castigo, fruto del pecado.* Se pueden distinguir tres tiempos en la génesis del castigo. En el punto de partida hay a la vez el *don de Dios (creación, elección) y el *pecado. Luego, el llamamiento de Dios a la *conversión es rechazado por el pecador (Heb 12,25), que, sin embargo, percibe con frecuencia a través del llamamiento el anuncio del castigo (Is 8,5-8; Bar 2,22ss). Entonces, ante tal *endurecimiento, el *juicio decide castigar: «pues bien...» (Os 13,7; Is 1,5; Lc 13,34s).

El resultado del castigo es doble, según la abertura del *corazón: algunos castigos son «cerrados» y condenan (Satán, *Babel, Ananías y Safira), otros son «abiertos» e invitan a la *conversión (1Cor 5,5; 2Cor 2,6). Así el castigo es un dique opuesto al pecado: para unos es el atolladero de la condenación; para otros, la invitación a «volver» a Dios (Os 2,8s; Lc 15,14-20). Pero aun entonces es condenación del pasado y anticipación de la condenación definitiva si el corazón no vuelve a su Dios.

No es, pues, el castigo el que separa de Dios, sino el pecado, cuya *retribución es. Marca con fuerza que el pecado es incompatible con la *santidad divina (Heb 10,29s). Si, pues, Cristo conoció el castigo no fue en razón de pecados que hubiera cometido, sino a causa de los pecados de los hombres, que lleva sobre sí y los quita (1Pe 2,24; 3,18; Is 53,4).

3. *El castigo, revelación de Dios.* El castigo, por su lógica interna, revela a Dios: es como la teofanía apropiada al pecador. El que no acoge la *gracia de la *visita divina, choca con la santidad y se encuentra con Dios mismo (Lc 19,41-44). Es lo que repite sin cesar el profeta: «Entonces sabréis que yo soy Yahveh» (Ez 11,10; 15,7). Como el castigo es revelación, el Verbo es quien lo ejecuta (Sab 18,14ss; Ap 19,11-16), y frente al crucificado es donde adopta sus verdaderas dimensiones (Jn 8,28).

El castigo, así ordenado al reconocimiento de Yahveh y de Jesús, es tanto más terrible cuanto que alcanza al que está más próximo a Dios (Lev 10,1ss; Ap 3,19). La misma *presencia, suave al corazón puro, resulta dolorosa, al que está endurecido, si bien no todo *sufrimiento es castigo.

Más aún: el castigo revela las profundidades del corazón de Dios: su intransigencia celosa una vez que uno ha entrado en su *alianza (Éx 20,5; 34,7), su *ira (Is 9,11ss), su *venganza frente a sus *enemigos (Is 10,12), su *justicia (Ez 18), su voluntad de *perdón (Ez 18,31), su *misericordia (Os 11,9), finalmente su *amor apremiante: «y vos-

otros no habéis vuelto a mí.. » (Am 4,6-11; Is 9,12; Jer 5,3).

Pero hay un castigo en el seno mismo de nuestra historia, en el que el tentador y el pecado fueron heridos de muerte: es la *cruz, en la que resplandece la *sabiduría de Dios (1Cor 1,17-2,9). En la cruz coinciden la condenación «cerrada» de Satán, del pecado y de la muerte, y el sufrimiento «abierto», fuente de vida (1Pe 4,1; Flp 3,10).

Esta sabiduría había caminado a través de toda la antigua alianza (Dt 8,5s; Sab 10-12; Heb 12,5-13; la *educación de la libertad no pudo hacerse sin «corrección» (Jdt 8,27; 1Cor 11,32; Gál 3,23s). El castigo está así ligado con la *ley; históricamente está superada esta era, pero psicológicamente no pocos cristianos se mantienen todavía en ella: el castigo es entonces uno de los lazos que siguen uniendo al pecador con Dios. Pero el cristiano que vive del Espíritu está *liberado del castigo (Rom 8,1; 1Jn 4,18). Si todavía lo reconoce como permitido por el amor del *Padre, es con miras a la *conversión (1Tim 1,20; 2Tim 2,25). Y en nuestro tiempo escatológico el verdadero y único castigo es el *endurecimiento final (2Tes 2,10s; Heb 10,26-29).

Esta proximidad del *juicio decisivo*, ya en acción, confiere al castigo del hombre «carnal» un valor de signo: anticipa la condenación de todo lo que no puede participar del *reino. Pero para el «espiritual» el juicio es *justificación: entonces el castigo viene a ser expiación en Cristo (Rom 3,25s; Gál 2,19; 2Cor 5,14); aceptado voluntariamente hace que muera la *carne para vivir según el *Espíritu (Rom 8,13; Col 3,5).

→ Calamidad - Ira - Educación - Infierno - Prueba - Exilio - Expiación - Juicio - Pecado - Retribución - Visita. JCo

Cautividad.

I. La prueba de la cautividad. Desde el comienzo de su historia pasó Israel en Egipto por la experiencia de una «cautividad original» cuando la tierra que había acogido a los patriarcas vino a ser para sus descendientes una «casa de servidumbre» (Éx 13,14; Dt 7,8). Sin embargo, hablando con todo rigor, los hebreos eran *esclavos de Faraón más bien que cautivos o prisioneros. En lo sucesivo el pueblo de Dios conoció más de una vez la deportación, práctica que Amós denuncia como un crimen (Am 1,6.9), aun cuando fuera corriente en el antiguo Oriente. Tal fue la suerte de las tribus del norte después de la ruina de Samaría (2Re 17,6.23), después la de Judá a comienzos del siglo VI (2Re 24-25). En los dos casos se trataba de *castigos que sancionaban las infidelidades del pueblo de Dios. En el lenguaje tradicional, la cautividad de *Babilonia, aun cuando fue más bien deportación o *exilio, quedó como la cautividad por excelencia.

Al lado de estas pruebas colectivas, la Biblia evoca en contextos variados la suerte de individuos cautivos o prisioneros. Para algunos la *detención no es un justo castigo* (cf. Mt 5,25; 18,30), sino una *prueba providencial (cf. Ap 2,10). Tal es el caso de José (Gén 39,20ss), al que la sabiduría de Dios «no le abandonó en la prisión» (Sab 10, 14); es también la suerte de más de un profeta (cf. 1Re 22,26ss), la de Jeremías (Jer 20,2; 32,2s; 37, 11-21; 38,6), de Juan Bautista (Mt 14,3); finalmente la de Jesús, que fue amarrado (Jn 18,12; Mt 27,2) y sin duda puesto en prisión. En la Iglesia espera la misma suerte a los

apóstoles (Act 5,18; 12,3ss; 16,23s); y Pablo, capaz de ir voluntariamente a la cautividad (Act 20,22), podrá designarse a la letra como «el prisionero de Cristo» (Ef 3,1; 4,1; cf. 2Cor 11,23). Sin embargo, «la palabra de Dios no será encadenada» (2Tim 2,9; cf. Flp 1,12ss), y liberaciones maravillosas (Act 5,19; 12, 7-11; 16,26) demostrarán la impotencia de la prisión para retener cautivo al Evangelio.

Es que Dios se preocupa de los cautivos. Si pide a sus fieles que «rompan las cadenas injustas» (Is 58,6) y si la visita de los encarcelados forma parte de las *obras de misericordia (Mt 25,36.40; cf. Heb 10,34; 13,3), él mismo está lleno de solicitud por «sus prisioneros» (Sal 69,34), incluso por los que con desprecio habían desafiado sus órdenes (Sal 107,10-16). Sobre todo a su pueblo cautivo hace una promesa de *libertad (Is 52,2), que es como un gusto anticipado del Evangelio (Is 61,1).

II. La cautividad espiritual del pecador. Es que, en efecto, a través de la experiencia de la cautividad temporal, el pueblo de Dios entrevé otra, de la que la primera viene a ser entonces un símbolo expresivo: la cautividad de los pecadores. Todavía en este plano hay interferencia entre cautividad y *esclavitud.

La decisiva afirmación de Jesucristo: «todo el que comete pecado es esclavo» (Jn 8,34) tiene antecedentes en el AT: Dios abandonaba al pueblo infiel a sus enemigos (Jue 2,14), lo «entregaba al poder de sus crímenes» (Is 64,6 LXX); según la enseñanza de los sabios, el *pecado constituye una especie de alienación: «El impío queda preso en su propia iniquidad y cogido en el lazo de su culpa» (Prov 5,22; cf. 11,6).

Sin embargo, la profundidad de la aflicción humana, cuya liberación había de anunciar Jesús (cf. Lc 4,18; cf. Is 61,1), se revela sobre todo en los escritos apostólicos. «Yo soy un ser de carne, vendido por esclavo al pecado», soy como un «cautivo bajo la ley del pecado, que está en mis miembros» (Rom 7,14. 23): tal es, según san Pablo, la condición de todo hombre antes de su *justificación. Por lo demás, el pecado no es una abstracción: en definitiva, los pecadores están cogidos en «las redes del diablo, que los hace cautivos, esclavizados a su voluntad» (2Tim 2,26).

Otra traducción concreta de esta cautividad la constituyen «las redes del *šeol*» y «los lazos de la muerte» (cf. Sal 18,6), tan temibles para los hombres (cf. Heb 2,14s). Y así, también se extendió hasta allá la acción libertadora de Jesús: después de haber *gustado la *muerte, «descendió a los infiernos», a fin de proclamar la buena nueva de la salvación «incluso a los espíritus detenidos en prisión» (1Pe 3,19).

Finalmente, Pablo no vacila en considerar a veces a la *ley misma como una especie de «calabozo», donde «estábamos encerrados antes del advenimiento de la *fe» (Gál 3,23; cf. Rom 7,6): fórmulas extremadas quizá, pero que sirven para comprender mejor la verdadera *liberación que nos procura Jesucristo.

¿Qué sucede a esos pecadores libertados por Jesucristo? Nueva paradoja: son «cautivos» del Señor. Pablo proclama que los esclavos del pecado vienen a ser esclavos de la *justicia (Rom 6,12-23; 1Cor 7,22); él mismo se considera como encadenado por el Espíritu (Act 20,22); quiere hacer así «cautivo a todo pensamiento para inducirlo a *obedecer a Cristo» (2Cor 10,5; cf. Rom

1,5). En efecto, Jesús, a la manera de los generales antiguos, en su cortejo victorioso «llevó *cautivos*» (Ef 4, 8 = Sal 68,19), pero con el fin de distribuirles sus dones y de asociarlos a su propia *victoria (cf. 2Cor 2,14).

→ Babel, Babilonia - Prueba - Esclavo - Exilio - Liberación - Pecado - Redención. LR

Celo.

La palabra griega *dselos* viene de una raíz que significa: estar caliente, entrar en ebullición; traduce bien la palabra hebrea *qin'ah*, cuya raíz designa el rojo que sale al rostro de un hombre apasionado. Esta pasión, semejante a menudo a la *ira (Dt 29,19), hace pensar en el *fuego (Sof 1,18; Is 26,11). Puede provenir de diversos sentimientos, desde el amor desinteresado hasta la sórdida envidia. Amores, odios, celos (Ecl 9,6), furor, turbación (Eclo 40,4), pasión vehemente (30,24), celo por la ventura del pueblo (2Sal 21,2) o por la honra de Dios (Núm 25,11): todos estos sentimientos pueden invadir el corazón del hombre y conducir a la ira (Prov 27,4) o a una muerte de hombre (Gén 4,5.8; Núm 25,7s). Esta violencia *no* es *de suyo* condenable; su valor depende del móvil que la inspira, según sea desinteresado o no. Existen, en efecto, móviles egoístas. Hay que reconocer con los sabios que la envidia, como «una caries en los huesos» (Prov 14,30), estraga el corazón del hombre. Surge entre hermanos (Gén 4,5-11; 37,11), entre mujeres (30,1), entre esposos (Prov 6,24; Núm 5), entre pueblos (Gén 26,14; Is 11,13) y hasta entre justo e impío (Sal 37,1; 73,3; Prov 3,31; 23,17); desune a la comunidad cristiana con querellas (Rom 13,13), disputas (1Cor 3,3; 2Cor 12, 20), con amargura y enredo (Sant 3,14.16). De este cuadro no habría que concluir con el Eclesiastés que todo esfuerzo y toda pasión del hombre provenga de la envidia (Ecl 4,4). Si el celo bien intencionado puede ocultar una real estrechez de espíritu (Núm 11,29), existe, no obstante, también una llama de amor muy pura (Cant 8,6) que hay que reconocer sobre todo a través de los aparentes celos de Dios.

I. El Dios celoso. 1. *Los celos del Dios único.* En la mayor parte de las mitologías comparten los dioses los sentimientos de los hombres que los han concebido. Se muestran celosos de la dicha de los humanos, solícitos por defender sus privilegios; los hombres tratan de aplacarlos otorgándoles a todos parte de la adoración que reclaman. Israel mismo conoció este sincretismo simple (2Re 23,4-14), siendo así que debía pertenecer perfectamente, como debía, a Yahveh (Dt 18,13).

Los celos de Yahveh no tienen nada que ver con las mezquindades humanas. Dios no tiene celos de algún «otro» que pudiera serle igual, pero exige una adoración exclusiva por parte del hombre, al que ha creado a su *imagen; esto, expresado en términos antropomórficos, se traduce en celos para con los «otros dioses». Los textos más antiguos justifican así el primer mandamiento del decálogo: «No te postrarás delante de ningún otro dios, porque Dios se llama el celoso, es un Dios celoso» (Éx 20,5; 34,14; Dt 6,14s). Esta intransigencia, sin analogía en las religiones paganas, se refleja en los textos antiguos y recientes; equivale al «fuego devorador» (Dt 4,24); a Dios le hacen celoso los *ídolos (Sal 78,58; Dt 32,16.21; 1Re 14,22), a los que fácilmente se designa como «ídolos de envidia» (Ez 8,3.5; 2Re 21,7). En definitiva, si Dios es celoso, es que es *santo y no puede tolerar que se atente contra su honor (Jos 24,19s).

2. *El celo de Yahveh Sabaot.* El sentimiento de celos marca el origen de las reacciones divinas en la historia de la alianza: un celo vehemente defiende a los oprimidos y castiga a los malvados. Es curioso observar que los profetas Oseas y Jeremías, que presentaron la *alianza bajo los rasgos de los desposorios (*esposo), no conocen la palabra celos; para ellos la *ira expresa el ardor del amor de Dios. En los otros el celo parece ordinariamente ligado a la *santidad de Dios. Así Ezequiel muestra a Yahveh solícito por «santificar su *nombre» salvando a Israel (Ez 39,25; cf. 36,23-28). También según Isaías «el ardor de Yahveh hará esto», es decir: salvará a Jerusalén asegurando que sobrevivirá un *resto (Is 37,32; 2Re 19,31) y que un príncipe de la paz vendrá a restaurarlo todo (9,5s). El mismo ardor hace que descargue la cólera divina sobre Israel infiel (Ez 5,13; Dt 32,19) y sobre las *naciones (Ez 36,5s; Is 59,17); o, por el contrario, salva a Israel (Zac 1,14; 8,2) en la imagen del guerrero (Is 42,13) o del hombre conmovido en sus entrañas (Jl 2,18). Si la santidad da origen al celo que anima a Yahveh, su amor apasionado lo pone en acción: «la pasión es violenta como el infierno, sus dardos son una llama divina» (Cant 8,6). Israel puede recurrir a la piedad de Dios e invocar sus entrañas de Padre en nombre de sus celos poderosos (Is 63,15s).

II. El celo de Dios. 1. *Los celadores de Yahveh.* Yahveh tiene diferentes medios para suscitar en Israel un celo a la imagen del suyo; por ejemplo, excita los celos de su pueblo otorgando su favor a las *naciones (Dt 32,21). Ordinariamente comunica su propio ardor a tal o cual elegido. Finés está así «poseído de los mismos celos que yo», dice el Señor, aplacado por tales celos (Núm 25,11); el profeta *Elías, a pesar de una real ilusión sobre lo único de su caso, se siente abrasado por el celo divino (1Re 19,14; Eclo 48,2); el salmista, finalmente, puede proclamar: «el celo de tu casa me devora» (Sal 69,10; 119,139). El macabeo Matatías sigue conscientemente el ejemplo de los que le precedieron en los caminos del celo de Dios (1Mac 2,52,54): sus entrañas se estremecieron ante el honor de Dios ultrajado por los idólatras (2,24-27).

En un arranque contra las prácticas paganas que inducen a componendas idolátricas (2Mac 4,14) los *piadosos se muestran «celosos por el bien» (Eclo 51,18) *buscándolo *ardientemente*. Otros, a quienes se llamará los *zelotes*, estiman necesario fomentar la rebelión contra el ocupante pagano (Act 5,35ss) y la violencia contra los que consideran herejes, como Pablo (23,12ss).

2. *El celo cristiano.* Los seguidores de Jesús van a verse expuestos a los ataques del celo judío, que quiere exterminarlos (Act 5,17; 13,45; 17,5); los mismos celos auténticamente religiosos, pero poco iluminados (Rom 10,2), animaban a Saulo cuando perseguía a la Iglesia de Dios (Flp 3,6; Gál 1,14; Act 22,3). Los cristianos no pueden dejarse contaminar por este celo, pero su espíritu puede sobrevivir en algunos «partidarios celosos de la ley» (Act 21,20).

Jesús, sin embargo, no tenía nada de zelote. Se niega a justificar la rebelión contra el César (Mt 22, 15-21); cuenta, sí, entre sus discípulos a Simón el Zelote (Mc 3,18; Lc 6,15), pero condena las reacciones de los «hijos del trueno» (3,17; Lc 9,54), aun aceptando que se profesen prontos al martirio (Mt 20,22). Fi-

nalmente, en la ocasión de su arresto se niega a resistir con las armas en la mano (Mt 26,51ss), pues no tiene nada de «bandido», es decir, de «jefe de pandilla» (26,55).

Si Jesús rechaza todo espíritu zelote, sin embargo, conserva su pasión para con el reino de los cielos que «sufre violencia» (Mt 11,12) y exige el sacrificio de todo, incluso de la vida (16,24s). Los discípulos ven en la expulsión de los vendedores del templo el gesto del justo, al que su celo ha de conducir a la muerte (Jn 2,17).

Hay, en efecto, un celo cristiano, el que muestra Pablo para con las Iglesias que le están confiadas, como amigo del esposo (2Cor 11,2): la pureza que defiende en ellas es la preservación de toda falsa doctrina, como en el AT se cebaban los celos en la idolatría. Su celo a propósito del pueblo judío es un eco del de Yahveh que excitaba los celos de su pueblo otorgando su gracia a las *naciones (Rom 11,11.14; 10,19).

El celo puede manifestarse de diversas maneras, como con ocasión de una colecta (2Cor 9,2); debe consistir siempre en la búsqueda de los dones mejores (1Cor 12,31; 14, 1.12.39), pues la salvación adquirida por Cristo ha suscitado un «pueblo celador del bien» (Tit 2,14; cf. 1Pe 3,13).

→ Amor - Ira - Fuego.

BRe y XLD

Cielo.

Si el cielo puede designar a la vez el reino de los astrónomos y de los astronautas y la morada en que Dios reúne a sus elegidos, no es por una confusión grave, de la que sería responsable el lenguaje infantil de la Biblia; es el reflejo de una experiencia humana universal y necesaria: Dios se revela al hombre a través de su creación entera, comprendidas sus estructuras visibles. La Biblia transmite esta *revelación en una forma a veces compleja, pero exenta de no pocas confusiones. Distingue perfectamente el cielo físico, de la misma naturaleza que la *tierra, «el cielo y la tierra», y el cielo de Dios, «el cielo que no es la tierra». Pero el primero es siempre el que permite al hombre pensar en el segundo.

I. EL CIELO Y LA TIERRA. Para los hebreos como para nosotros es el cielo una parte del universo, diferente de la tierra, pero en contacto con ella, una semiesfera que la engloba y constituye con ella el universo que el hebreo, no teniendo palabra propia para designarlo, llama siempre «el cielo y la tierra» (Gén 1,1; Mt 24,35).

Si el israelita es sensible al esplendor de este cielo y ávido de su *luz, si sabe admirar su transparencia (Éx 24,10), se impresiona sobre todo por la inquebrantable solidez del firmamento (Gén 1,18). El cielo es para él una construcción tan sólidamente edificada y organizada como la tierra, sostenida por columnas (Job 26,11) y por fundamentos (2Sa 22,8), provista de depósitos para la lluvia, la nieve, el granizo, el viento (Job 38,22ss; 37,9ss; Sal 33,7), provista de «ventanas» y de «esclusas» por donde, llegado el momento, salen los elementos así almacenados (Gén 7,11; 2Re 7,2; Mal 3,10). Los *astros fijados en este firmamento, el ejército innumerable de las estrellas (Gén 15,5), revela por la magnífica regularidad de su ordenamiento, lo poderoso de esta arquitectura (cf. Is 40,26; Job 38,31s).

II. EL CIELO QUE NO ES LA TIERRA. El cielo, tal como se ofrece a las miradas, con su amplitud, su luz, su armonía maravillosa e inexplicada, impone al hombre en forma visible y permanente el sentimiento inmediato de todo lo que el universo comporta en materia de *misterio impenetrable. Sin duda también las profundidades de la tierra y del abismo son inaccesibles al hombre (Job 38,4ss.16ss), pero la inaccesibilidad de él está constantemente expuesta y como revelada visiblemente; el hombre pertenece a la *tierra, y el cielo se le escapa: «Nadie ha subido al cielo» (Jn 3,13; cf. Prov 30,4; Rom 10,6). Es necesaria la locura del rey de Babel para pensar en subir al cielo: esto es igualarse con el Altísimo (Is 14,13s). Así se establece como la cosa más natural una relación entre el cielo y *Dios: Dios está en su casa en el cielo: «Los cielos son los cielos de Yahveh, pero él ha dado la tierra a los hijos de Adán» (Sal 115,16).

Esta impresión religiosa, espontáneamente evocada por el cielo, explica el empleo frecuente en los LXX, del plural «cielos»: el judaísmo y el NT acentuaron el valor religioso de este plural, hasta tal punto que *reino de los cielos resulta idéntico a reino de Dios. Sin embargo, no se puede establecer como regla que en el AT y el NT el cielo designa el cielo físico, y los cielos, la morada de Dios. Y si se da el caso de que este plural pueda expresar la concepción propagada en Oriente, de varios cielos superpuestos (cf. 2Cor 12,2; Ef 4,10), con frecuencia no es sino una expresión del entusiasmo lírico y poético (cf. Dt 10, 14; 1Re 8,27). La Biblia no conoce dos tipos de cielos, uno que sería material, y otro espiritual. Pero en el cielo visible descubre el misterio de Dios y de su obra.

III. EL CIELO, MORADA DE DIOS. El cielo es la *morada de Dios; después de haberlo desplegado como una tienda, ha construido por encima de sus aguas los pisos de su palacio (Sal 104,2s); de ahí se lanza a cabalgar sobre las nubes (Sal 68, 5.34; Dt 33,26) y hacer resonar su voz por encima de las grandes *aguas, en el estruendo de la *tormenta (Sal 29,3). Allí tiene su trono y allí convoca su corte, «el ejército de los cielos», que expide y cumple sus órdenes hasta las extremidades del mundo (1Re 22,19; cf. Is 6,1s.8; Job 1,6-12). Es en verdad el Dios del cielo (Neh 1,4; Dan 2,37).

Estas fórmulas no son imágenes infantiles o hipérboles poéticas, sino visiones, poéticas sí, pero profundas y verdaderas de la realidad de nuestro mundo, de un universo sometido en su totalidad a la soberanía de Dios y penetrado por su mirada. Si el *Señor «domina en los cielos», es porque se ríe de los reyes de la tierra y de sus complots (Sal 2,2ss; cf. Gén 11,7), es que «sus párpados escrutan a los hijos de Adán» (Sal 11,4) y que le es necesaria esta altura suprema para hacer justicia a todos, «una gloria por encima de los cielos», para «levantar al pobre del polvo» (Sal 113,4ss), para que le llegue «la súplica de todo hombre y de todo su pueblo Israel» (1Re 8,30...); es que si es un Dios de cerca, no es menos un Dios de lejos (Jer 23,23s). Es porque «su gloria llena toda la tierra» (Is 6,3), pero es también porque nada en el mundo, aunque sean «los cielos y los cielos de los cielos», es capaz de contenerle (1Re 8,27). La morada celestial de Dios evoca sin duda alguna en primer lugar su trascendencia invulnerable, pero no menos significa, como la omnipresencia del cielo en torno al hombre, su *presencia sumamente próxima. Más de un texto asocia en forma explícita esta distancia infinita y esta proximidad, desde la escala que vio Jacob en Betel, que «apoyándose en la tierra tocaba con la cabeza en los

cielos» (Gén 28,12) hasta los oráculos proféticos: «El cielo es mi trono... ¿Qué casa podríais edificarme?... Mis miradas se posan sobre los humildes y sobre los de contrito corazón» (Is 66,1s; cf. 57,15).

IV. «RORATE, CAELI, DESUPER...». Puesto que el Dios de Israel es un Dios salvador y que está en su casa, está allí, por tanto, con su *verdad (Sal 119,89s), su *gracia y su *fidelidad (Sal 89,3), está allí para derramar la *salud sobre la tierra. El cielo, símbolo de la presencia soberana y envolvente de Dios, es también el símbolo de la salvación preparada para la tierra. Por lo demás, del cielo descienden como *bendición la lluvia fertilizante y el rocío, expresiones de la generosidad divina y de su gratuidad. Símbolos naturales y recuerdos históricos convergen para hacer de la *esperanza de Israel la espera de un acontecimiento venido del cielo: «¡Oh si rasgaras los cielos y bajaras!» (Is 64,1).

Ya el rapto de Henoc (Gén 5,24) y el de Elías (2Re 2,11) invitaban a buscar en esta dirección la familiaridad divina, a la que habían sido admitidos. A su vez los videntes de los apocalipsis, Ezequiel, Zacarías, Daniel sobre todo, reciben del Dios que está en el cielo la revelación de los *misterios concernientes al destino de los pueblos (Dan 2,28); la salvación de Israel se halla, por tanto, escrita en el cielo, del cual va a descender. Desde el cielo desciende Gabriel sobre Daniel (9,21) para prometerle el fin de la desolación (9,25); sobre las nubes del cielo ha de aparecer el *Hijo del hombre para que sea dado el imperio a los santos (7,13.27). Finalmente, del cielo, donde «está delante de Dios» (Lc 1,19), es enviado Gabriel a Zacarías y a María, y al cielo retornan los *ángeles venidos a celebrar «la gloria de Dios en lo más alto de los cielos y la paz en la tierra» (2,11-15). La presencia de sus ángeles entre nosotros es el signo de que Dios ha desgarrado verdaderamente los cielos y de que es *Emmanuel*, Dios con nosotros.

V. EN JESUCRISTO ESTÁ EL CIELO PRESENTE EN LA TIERRA. 1. *Jesús habla del cielo.* El cielo es una palabra muy frecuente en el lenguaje de Jesús, pero no designa jamás una realidad que existe por sí misma, independientemente de Dios. Jesús habla del *reino de los cielos, de la recompensa en reserva en los cielos (Mt 5,12), del tesoro que se ha de constituir en los cielos (6,20; 19,21), pero es porque piensa siempre en el *Padre que está en los cielos (5,16.45; 6,1.9), que sabe, que «está en lo secreto y ve en lo secreto» (6,8.18). El cielo es esa *presencia paternal, invisible y atenta, que envuelve al mundo, a las aves del cielo (6,26), a los justos y a los injustos (5,45) con su inagotable bondad (7,11). Pero en estado normal los hombres están ciegos a esta presencia; para que venga a ser una realidad viva y triunfante, para que venga el reino de los cielos, vino Jesús a hablar de lo que sabe, a dar testimonio de lo que ha visto (Jn 3,11).

2. *Jesús viene del cielo.* En efecto, cuando habla Jesús del cielo no habla como de una realidad maravillosa y lejana, sino como del mundo que es el suyo y que es para él la realidad más profunda y más seria de nuestro propio mundo. Del *reino de los cielos posee él los secretos (Mt 13,11); al Padre que tenemos en los cielos lo conoce como a su propio Padre (12,50; 16,17; 18,19). Para hablar así del cielo hay que venir de él, pues «nadie ha subido al cielo, sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo» (Jn 3,13).

Porque es el *Hijo del hombre, un hombre cuyo destino pertenece al cielo, un hombre venido del cielo para retornar a él (Jn 6,62), sus *obras son del cielo, y su obra esencial, el sacrificio que hace de su carne y de su sangre, es el *pan que Dios nos da, el pan «venido del cielo» (Jn 6,33-58) y que da la *vida eterna, la vida del Padre, la vida del cielo.

3. *En la tierra como en el cielo.* Si bien Jesús viene del cielo y si bien su obra es del cielo, no obstante, la realiza en la tierra y para nosotros. Ésta consiste en unir indisolublemente la *tierra al cielo, en hacer que «venga el reino» de los cielos, que se haga la *voluntad de Dios «en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10), «que todos los seres sean reconciliados por él en la tierra como en los cielos» (Col 1,20). Habiendo recibido en su *resurrección «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), habiendo penetrado por la sangre de su *sacrificio en el santuario de Dios, el cielo (Heb 4,14; 9,24); habiendo sido exaltado «más arriba de los cielos» (7,26) y estando sentado a la diestra de Dios, ha sellado entre la tierra y el cielo la nueva alianza (9,25), e inviste a la Iglesia de su poder, realizando él en el cielo los gestos que ella hace sobre la tierra (Mt 16,19; 18,19).

4. *Los cielos abiertos.* De esta *reconciliación operada por Jesús nos han sido dados signos. Sobre él se abrieron los cielos (Mt 3,16), descendió el Espíritu de Dios (Jn 1,32); a su vez, los suyos conocieron esta experiencia: en un gran ruido (Act 2,2), en una luz (9,3), en una visión (10,11) se abrió sobre ellos el cielo y descendió el Espíritu. Cristo cumplió su promesa: «Veréis el cielo abierto... sobre el Hijo del hombre» (Jn 1,51).

VI. LA ESPERANZA DEL CIELO. «Nuestra ciudad está en el cielo, de donde esperamos ardientemente como salvador a nuestro Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Flp 3,20s). Aquí están reunidos todos los rasgos del cielo de la *esperanza cristiana. Es una ciudad, una comunidad hecha para nosotros, una *nueva *Jerusalén (Ap 3,12; 21,3.10ss); desde ahora es nuestra ciudad, en ella se construye la *morada a que aspiramos (2Cor 5,1). Es un nuevo universo (Ap 21,5), compuesto, como el nuestro, de «nuevos cielos y nueva tierra» (2Pe 3,13; Ap 21,1), pero de donde habrán desaparecido «muerte, llanto, grito, pena» (Ap 21,4), «impureza» (21,27) y noche (22,5). Cuando aparezca, el universo antiguo, «el primer cielo y la primera tierra» habrán desaparecido (21,1) en la fuga (20,11), como un libro que se enrolla (6,14). Será, no obstante, nuestro universo, pues nuestro universo es para siempre el del Verbo hecho *carne y de su cuerpo; el cielo no sería nada para nosotros si no fuera la *comunión con el *Señor (1Tes 4,17; 2Cor 5,8; Flp 1,23), que somete a sí todas las cosas para entregarlas todas a Dios Padre (1Cor 15.24-28).

→ Ángeles - Ascensión - Bienaventuranza - Esperanza - Gloria - Herencia - Paraíso - Reposo - Resurrección - Vida - Ver.

JMF y JG

Circuncisión.

AT. 1. *La circuncisión, signo de pertenencia a una comunidad.* La circuncisión es practicada por numerosos pueblos, generalmente en conexión con la entrada en la comunidad de los adultos o en el matrimo-

nio. Israel debió de recibirla como una costumbre antigua, puesto que sus leyes más antiguas no hablan de ella; aparece en los textos de tenor arcaico, que evocan el uso de cuchillos de piedra (Éx 4,24ss; Jos 5,2-9). En consecuencia, es una «*vergüenza» no estar circuncidado (Jos 5,9; Gén 34,14). Frente a incircuncisos experimenta siempre Israel repugnancia (1Sa 17,26.36; Jue 14,3; 1Par 10,4; Hab 2,16; Ez 44,7ss); el incircunciso no es verdaderamente un hombre. La circuncisión es, pues, en primer lugar un hecho complejo que marca la pertenencia a una comunidad.

2. *La circuncisión, signo de la alianza.* Por lo demás, este rito no carece de nexo con la religión: se circuncida por orden de Yahveh (Jos 5,2) o para esquivar su cólera (Éx 4,24). Se da un paso decisivo cuando este rito viene a ser, sobre todo en la literatura sacerdotal, el signo físico de la *alianza, que todo israelita varón debe llevar en su carne desde el octavo día de su vida. Esto lo confirma el hecho de la *sangre entonces derramada (cf. Éx 4,26), sangre que el judaísmo posterior llamará con facilidad «sangre de la alianza».

Relacionada con Abraham, padre del pueblo (Gén 17,9-14; 21,4), promulgada en la ley (Lev 12,3), es la condición indispensable para poder celebrar la *pascua, en que Israel se declara pueblo elegido y salvado por Yahveh (Éx 12,44.48). Prohibida por la autoridad pagana en el tiempo de la persecución (1Mac 1, 48), vendrá a ser el signo mismo de la opción judía: unos tratarán de disimularla (1Mac 1,15), mientras que otros la practicarán en sus niños con peligro de su vida (1Mac 1,60; 2Mac 6,10) y la impondrán por la fuerza a los vacilantes (1Mac 2,46).

3. *La circuncisión del corazón.* Israel podía, pues, verse tentado a creer que bastaba con estar circuncidado para disfrutar de las *promesas de la alianza. Jeremías fue sin duda el primero que le recordó que la circuncisión física, practicada por no pocos pueblos, no tiene en sí misma ningún valor (Jer 9,24); lo que importa es quitar el prepucio de los *corazones (Jer 4,4), según una metáfora utilizada en otros muchos casos (6,10; Lev 19,23). El Deuteronomio proclama el mismo llamamiento a la circuncisión del corazón, es decir, al amor exclusivo de Yahveh y a la caridad fraterna (Dt 10,12-22); la misma tradición sacerdotal le hace eco (Lev 26,41; Ez 44,7ss). Esta circuncisión del corazón, que Israel es incapaz de procurarse será dada por Dios el *día de la salvación: «Yahveh circuncidará tu corazón... para que ames a Yahveh... a fin de que vivas» (Dt 30,6). En este mismo discurso (30,12) discernirá Pablo con justa razón un anuncio de la salud por la *gracia y por la *fe (Rom 10,6ss).

NT. 1. *La práctica de la circuncisión.* Jesús, como el Bautista, fue circuncidado (Lc 1,59; 2,21): estaba en primer lugar (Mc 7,27), como sus discípulos, «al servicio de los circuncidados» (Rom 15,8). Pero su Evangelio debía ser anunciado también a las *naciones (Rom 15,9-12), extensión que iba a poner sobre el tapete la práctica de la circuncisión: ¿había que exigir a todos el rito de pertenencia a la posteridad de Abraham? Como sucede con frecuencia, la respuesta práctica precedió a la teoría. A los paganos, que se iban convirtiendo por todas partes, se administró ordinariamente el bautismo sin imponerles la circuncisión (Act 10-11). No obstante la presión de ciertos cristianos de origen judío, el concilio de Jerusalén sancionó por un decreto la *libertad ya practicada respecto a la circuncisión (Act

15) y ya autorizada en una revelación a Pedro (Act 10,45ss).

Esta decisión, que se hubiera podido tomar por una medida de oportunidad (facilitar el acceso de los paganos que se hubieran opuesto a un acto que consideraban como una mutilación), tenía de hecho alcance doctrinal. Pablo lo había de mostrar con ocasión de una crisis análoga en Galacia. Cierto, el pagano incircunciso vive lejos de Dios (cf. Col 2,13); pero si se circuncida, debe soportar el peso de todas las prácticas legales, que de hecho no puede cumplir (Gál 6,13); corre, pues, a su perdición. Más aún: ligar la salvación a la circuncisión es no tener en nada la promesa que Abraham recibió gratuitamente de Dios antes de ser circuncidado: la circuncisión vino luego, no como fuente, sino como sello de la *justicia ya adquirida por la promesa y por la fe (Gál 3,6-29; Rom 4,9-12); es sobre todo anular la *cruz de Cristo, que salva realizando esta promesa gratuita (Gál 5,11s).

2. *La circuncisión espiritual.* Ahora ya el llamamiento profético a la «circuncisión del corazón» por la ratificación interior del rito exterior, se realiza diversamente, mediante la superación de las distinciones raciales que suponía el rito. «Ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino únicamente la fe que opera por la caridad» (Gál 5,6); lo que cuenta es «ser una nueva criatura» (Gál 6,15) y «observar los mandamientos de Dios» (1Cor 7,19); ¿qué importa, pues, el estado en que uno se halla en el momento de su llamamiento? La fe justifica a los circuncisos como a los incircuncisos, pues Dios es el Dios de todos (Rom 3,29). Cristo es todo en todos (Col 3,11).

Pero si se ha suprimido el rito, la palabra tiene todavía significado. Los creyentes pueden exclamar: «Nosotros somos los circuncisos, nosotros que ofrecemos el culto según el Espíritu de Dios» (Flp 3,3). En este sentido se *cumplen los oráculos proféticos: la verdadera circuncisión, oculta, espiritual, interior (Rom 2, 28s), no es ya hecha por mano de hombre (Col 2,11); se identifica con el *bautismo, que asimila al creyente a la «circuncisión de Cristo», operando en el bautizado el «total desprendimiento del *cuerpo carnal» (Col 2,11s) para hacerle vivir con Cristo para siempre.

→ Alianza - Bautismo - Judío - Sangre. CW

Comida.

Varias veces al día se sienta el hombre a la mesa para tomar la comida, en la intimidad familiar o en un banquete oficial; entonces las gentes comen el pan de la pobreza, como también se entregan a la orgía. La mesa común crea entre los comensales una comunidad de existencia. Pero la comida puede tener también carácter sagrado, tanto en las religiones paganas como en la Biblia. Puede uno sentarse a la mesa de los ídolos y unirse con los demonios o arrodillarse a la mesa del Señor. A través de este signo realiza el hombre con Dios o con los poderes de abajo la comunidad de existencia a que aspira.

I. LAS COMIDAS DE LOS HOMBRES. En la Biblia la comida más sencilla es ya un gran gesto humano. Muestra de cortesía en la *hospitalidad (Gén 18,1-5; Lc 24,29) o testimonio de gratitud (Mt 9,11), señal de regocijo a la llegada de un pariente (Tob 7,9), al regreso del hijo pródigo (Lc 15,22-32), puede ser también *acción de gracias al Dios salvador (Act 16,34). Si el *gozo de la comida debe ser pleno y desbor-

dante (Jn 2,1-10; cf. Ecl 9,7s), la afectación de lujo no se mira con buenos ojos (cf. Jdt 1,16), incluso por Salomón (1Re 10,5). La abundancia degenera en extravío insensato (Mt 14,6-11; Lc 16,19), que a su vez puede convertirse en castigo (Jdt 13,2). ¡Dichoso el que conserve bastante lucidez para oir en este particular las amonestaciones divinas (Dan 5,1-20; Lc 12,19s)!

Los sabios, instruidos por la experiencia, trazaron reglas para la conducta en las comidas: sencillos consejos de templanza (Prov 23,20s; Eclo 31,12-22) o de prudencia (Prov 23,1ss; Eclo 13,7), preocupación de rectitud moral (Eclo 6,10; 40,29). Sobre todo predijeron desgracia a quien no respetara las leyes de la *hospitalidad y condenaron a quien traicionara los lazos creados por la comunidad de mesa (Sal 41,10): un día entrará Satán en el corazón de Judas poco después de haber aceptado éste el bocado ofrecido por aquél al que ha decidido traicionar (Jn 13, 18.26s).

II. Las comidas sagradas. Los cultos del Oriente bíblico comportaban banquetes sagrados de carácter místérico, en los que se suponía que participando de la víctima se lograba una apropiación de los poderes divinos. En Israel fue permanente la tentación de unirse a estas formas de culto, ya fueran las de Moab (Núm 25,2) o las de Canaán (Ez 18,6.11.15; 22,9). También el yahvismo comportaba comidas sagradas, tanto en su forma ortodoxa (Lev 3) como en su falsificación idolátrica con el culto del becerro de oro (Éx 32,6). Por lo demás, toda comida, por lo menos toda comida en que estuviese incluida la carne, tenía carácter sagrado (1Sa 14,31-35); finalmente, todo acto religioso solemne comportaba una comida *sacrificial (1Sa 9,12s; cf. 1,4-18). No es claro el significado preciso de esta manducación sagrada, que parece haber escapado parcialmente incluso a los mismos israelitas (cf. la incertidumbre de que da prueba Lv 10,17s); los profetas no hacen alusión a esto. La representación animista de una apropiación, por este medio, de las fuerzar sagradas no se evoca en ninguna parte, a diferencia de su ingenua contrapartida de una alimentación de Dios con los manjares sacrificiales (Núm 28,2).

Sin embargo, las tradiciones diversas están concordes en un punto: la comida sagrada habría sido un rito destinado no a crear, sino a confirmar una *alianza, ya se trate de la alianza entre dos clanes (Gén 31,53s; cf. 26,26-31), o de la alianza de Dios con su ungido (1Sa 9,22), con sus sacerdotes (Lev 24,6-9), con su pueblo (Éx 24,11; Dt 27,7). Así también la comida pascual es un memorial de las *mirabilia* del comienzo de la alianza (Éx 12-13), y la manducación de las primicias un recuerdo de la providencia continua de Dios que vela por los suyos (Dt 26).

El Deuteronomio sistematiza este pensamiento subordinando el tema de la comida al de la *fiesta regocijada en presencia de Yahveh (Dt 12,4-7.11s.18; 14,22s; 15,20; 16,10-17): la única comida sagrada es la que reúne a todo el pueblo en el lugar escogido por Dios para su presencia, y con el cual el pueblo conmemora con acción de gracias las bendiciones de Dios, alabándole con sus propios dones. La celebración hablada, cantada o danzada se impone aquí a la materialidad del festín. Esta evolución, que puede reconocerse también en las liturgias cristianas, estuvo secundada por la polémica profética contra una concepción demasiado material del *sacrificio y la exaltación correlativa

del sacrificio de *alabanza, fruto de los labios: «¡Regocíjate, Jerusalén! Yahveh tu Dios está en medio de ti, exultará por ti de gozo, te renovará con su amor, danzará por ti con gritos de alegría» (Sof 3,14-17; cf. Is 30,29; Neh 12,27-43), tema que será esencial para la comprensión del sacrificio de la nueva ley (Heb 13,9-16).

III. Las comidas de Cristo. La fiesta de las comidas humanas adquiere todo su sentido cuando está presente en ellas el Hijo de Dios. Es el amigo al que se invita a la mesa familiar de Lázaro (Lc 10,38-42) y al banquete de boda en Caná (Jn 2,1-11). Acepta la invitación del fariseo Simón, pero entonces acoge la confesión de la pecadora arrepentida (Lc 7,36-50). Sin escrúpulo se sienta a la mesa de los publicanos Mateo (Mt 9,10) o Zaqueo (Lc 19,2-10).

Con su presencia confiere Jesús a las comidas su pleno valor. Reúne a los suyos en la comunidad de mesa, él mismo pronuncia la *bendición (Mt 14,19; 15,36). Aprueba las leyes de la hospitalidad (Lc 7,44ss); recomienda la humilde elección del último lugar (14,7-11) y el cuidado por el pobre Lázaro (16,21). Estas comidas realizan ya los anuncios mesiánicos del AT proporcionando sus dones de Dios: gozo (Mt 9,15), perdón (Lc 7,47), salvación (Lc 19,9), y finalmente sobreabundancia cuando Jesús en persona pone la mesa en el desierto para la multitud hambrienta (Mt 14,15-21). Estas *obras de Cristo, vuelta a la felicidad del paraíso y renovación de los milagros del Éxodo (Jn 6,31ss; cf. Éx 16,18), anuncian también otro banquete, la *Eucaristía, y a través de él el festín escatológico.

Jesús, en tanto se espera su retorno, inaugura la comida de la nueva alianza sellada en su sangre. En lugar del *maná da su carne como *alimento, verdadero *pan ofrecido por la vida del mundo. Esta comida es la continuación de las que tomaba habitualmente en compañía de sus discípulos, que sin duda comportaba pan y vino y agrupaba fraternalmente a los suyos en torno a él. Pero hace que vaya precedida por el lavatorio de los pies que expresa simbólicamente el sentido sacrificial de la institución eucarística y recuerda que la humildad y la caridad se requieren para participar dignamente en la comida (Jn 13,2-20).

El día de pascua el resucitado se da a conocer a los suyos durante una comida (Lc 24,30; Jn 21,13); la primera comunidad de Jerusalén piensa revivir las comidas con el resucitado (Act 1,4) renovando «la fracción del pan» en el gozo y en la *comunión fraterna (Act 2,42.46).

En efecto, según san Pablo, la condición primordial de la participación en la Eucaristía es la caridad (1Cor 11,17-33). Enseña así la doble dimensión de las comidas sagradas: en sí misma es comida «sacramental», pues todo el que come de este pan es uno con el Señor, y por él con todos (1Cor 10,17); pero esta comida no es todavía la comida definitiva: anuncia que el Señor ha de volver para el festín escatológico.

IV. El festín escatológico. La imagen del banquete era utilizada por los sabios en el AT para describir el gozo que proporciona el festín de la Sabiduría (Prov 9,1s). Al fin de los tiempos «Yahveh preparará para todos los pueblos un festín» extraordinario (Is 25,6; cf. 65,13), en el que participarán todos los que tengan hambre, «aun cuando no tengan dinero» (55,1s). Jesús promete a sus discípulos esta *bienaventuranza (Mt 5,3.6). Ésta se realizará en su parusía: todos los que hayan respondido por la fe a la invitación del rey se sentarán en el festín con

Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Mt 8,11), si por lo menos tienen el *vestido nupcial (22,11-14); y si los servidores son fieles en *velar, el maestro «se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y pasando de uno a otro les *servirá» (Lc 12,37). Comida en que todos estarán reunidos, pero comida en que cada uno estará cara a cara con el Señor: «He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa para cenar, yo cerca de él y él cerca de mí» (Ap 3,20).

→ Comunión - Eucaristía - Hambre y sed - Fiesta - Gozo - Alimento - Pan - Sacrificio - Vino. PMG

Comunión.

La comunión eucarística es uno de los gestos en que el cristiano manifiesta la originalidad de su fe, la certeza de tener con el Señor un contacto de una proximidad y de un realismo que están por encima de toda expresión. Esta experiencia única tiene su traducción en el vocabulario: la palabra comunión (gr. *koinonia*) está casi totalmente ausente del AT y en él no designa nunca una relación del hombre con Dios. En el NT, por el contrario, caracteriza las relaciones del cristiano con cada una de las tres divinas personas.

La aspiración a la comunión con la divinidad no es cosa extraña al hombre; la religión aparece con frecuencia destinada a vincular al hombre con Dios; tratar de lograr mediante los *sacrificios la comunidad entre el dios y sus fieles, es un tema religioso fundamental. En ciertas comidas sagradas colocaban los romanos entre los comensales estatuas de sus dioses: concepción mítica, en que se expresa el deseo profundo del hombre.

Si sólo Jesucristo, nuestro único *mediador, es capaz de colmar este deseo, sin embargo, el AT, aun manteniendo celosamente las distancias infranqueables antes de la encarnación, prepara ya su realización.

AT. 1. *El *culto* israelita refleja la necesidad de entrar en comunión con Dios. Esto se expresa sobre todo en los sacrificios llamados «de paz», es decir, de dicha, en los que una parte de la víctima corresponde al oferente: comiéndola, es admitido a la mesa de Dios. Así muchas traducciones lo llaman «sacrificio de comunión» (cf. Lev 3). En realidad el AT no habla nunca de comunión con Dios, sino únicamente de comida tomada «delante de Dios» (Éx 18,12; cf. 24,11).

2. *La alianza.* Esta aspiración no pasaría de ser un sueño estéril si Dios no propusiera a su pueblo una forma real de intercambios y de vida común: por la *alianza toma Dios a su cargo la existencia de Israel, toma como suyos sus intereses (Éx 23,22), quiere que haya un encuentro (Am 3,2) y trata de ganarse su corazón (Os 2,16). Este designio de comunión, resorte de la alianza, se revela en el aparato con que Dios rodea su iniciativa: sus largos coloquios con Moisés (Éx 19,20; 24, 12-18), el nombre de la «tienda de reunión» en que se encuentra con él (33,7-11).

3. *La *ley,* carta de la alianza, tiene por fin enseñar a Israel las reacciones de Dios (Dt 24,18; Lev 19,2). Obedecer a la ley, dejarse modelar por sus preceptos, es, pues, hallar a Dios y unirse con él (Sal 119); y viceversa, *amar a Dios y buscarle es observar sus mandamientos (Dt 10,12s).

4. *La oración.* El israelita que vive en la fidelidad a la alianza, se encuentra con Dios de una manera todavía más íntima, en las dos formas fundamentales de la *oración: en el arranque espontáneo de admiración y de gozo ante las maravillas divinas, que suscita la *bendición, la *alabanza y la *acción de gracias; y en la súplica apasionada en busca de la presencia de Dios (Sal 42,2-5; 63,2-6), de un encuentro que ni siquiera la *muerte pueda romper (Sal 16,9; 49,16; 73,24).

5. *La comunión de los corazones en el pueblo* es fruto de la alianza: la solidaridad natural en el seno de la familia, del clan, de la tribu viene a ser la comunidad de pensamiento y de vida al servicio de Dios, que reúne a Israel. El israelita, para ser fiel a este Dios salvador, debe considerar a su compatriota como su «*hermano» (Dt 22,1-4; 23,20) y prodigar su solicitud a los más desheredados (24,19ss). La asamblea litúrgica de las tradiciones sacerdotales es al mismo tiempo una comunidad nacional en marcha hacia el destino divino (cf. Núm 1,16ss; 20, 6-11; 1Par 13,2), la «comunidad de Yahveh» y «todo Israel» (1Par 15,3).

NT. En Cristo viene a ser una realidad la comunión con Dios; Jesucristo, compartiendo, incluso en su debilidad, una naturaleza común a todos los hombres (Heb 2,14), les concede participar en su naturaleza divina (2Pe 1,4).

1. *La comunión con el Señor vivida en la Iglesia.* Desde el comienzo de su vida pública se asocia Jesús doce compañeros, que quiere sean estrechamente solidarios de su misión de enseñanza y de misericordia (Mc 3,14; 6,7-13). Afirma que los suyos deben compartir sus sufrimientos para ser dignos de él (Mc 8,34-37 p; Mt 20,22; Jn 12,24ss; 15,18). Es verdaderamente el *Mesías, el *rey que forma cuerpo con su pueblo. Al mismo tiempo subraya la unidad fundamental de los dos mandamientos del amor (Mt 22,37ss).

La unión fraterna de los primeros cristianos, soldada en una adhesión al Señor Jesús hecha de fe, de amor, de imitación, se realiza en primer lugar en la «fracción del pan» (Act 2,42). Muy pronto la puesta en común de los bienes (4,32...) y las colectas organizadas en favor de los hermanos que se hallaban en la necesidad (Rom 12,13; Gál 6,6; 2Cor 8,4; Heb 13,16), fueron la expresión de esta unión. Las persecuciones soportadas en común hacen la *unidad de los corazones (2Cor 1,7; Heb 10,33; 1Pe 4,13), como también la parte tomada en la difusión del Evangelio (Flp 1,5).

2. *Profundidades de esta comunión.*

a) *Según san Pablo,* el fiel que se adhiere a Cristo por la *fe y por el *bautismo, participa en sus *misterios (cf. los verbos compuestos del prefijo *syn-*). El cristiano, muerto al pecado con Cristo, resucita con él a una vida nueva (Rom 6,3s; Ef 2, 5s); sus sufrimientos, su propia muerte lo asimilan a la pasión, a la resurrección del Señor (2Cor 4,14; Rom 8,17; Flp 3,10s; 1Tes 4,14). Esta «comunión con el Hijo» (1Cor 1,9) se realiza a lo largo de los días por la participación en el cuerpo *eucarístico de Cristo (10,16) y en la acción del *Espíritu Santo (2Cor 13,13; Flp 2,1).

b) *Según san Juan,* la comunión con Cristo nos da a la vez la comunión con el *Padre y la comunión fraterna entre cristianos (1Jn 1,3). Esta comunión hace que «*permanezcan» los unos en los otros. Como el Padre y el Hijo permanecen el uno en el otro y forman uno solo, así los cristianos deben permanecer en el amor del Padre y del Hijo observando sus mandamientos (Jn 14, 20; 15,4.7; 17,20-23; 1Jn 2,24; 4, 12), por el poder del Espíritu Santo (Jn 14,17; 1Jn 2,27; 3,24; 4,13). El *pan eucarístico es el alimento

indispensable de esta comunión permanente (Jn 6,56).

Así el cristiano *gusta anticipadamente el gozo eterno, sueño de todo corazón humano, esperanza de Israel: «estar con el Señor, siempre» (1Tes 4,17; cf. Jn 17,24).

→ Alianza - Amor - Cuerpo de Cristo - Culto - Permanecer - Iglesia - Eucaristía - Hermano - Comida - Sacrificio - Unidad.

DS y JG

Confesión.

En el lenguaje corriente la confesión evoca las más de las veces únicamente el sacramento de la *penitencia y el confesonario. Pero este sentido habitual no es sino un sentido derivado y muy particular. La confesión, en el AT como en el NT y en la tradición cristiana de los santos que confiesan su fe, es en primer lugar la proclamación de la grandeza de Dios y de sus gestos salvadores, una profesión pública y oficial de *fe en él y en su acción; y la confesión del pecador sólo es verdadera si es proclamación de la *santidad de Dios.

La confesión de fe es una actitud esencial del hombre religioso. No está necesariamente ligada con un conocimiento distinto y con una enumeración completa de los gestos de Dios, sino que implica en primer lugar una actitud práctica de abertura y de acogida para con sus iniciativas, como en el caso del sacerdote Elí, que reconocía a la vez el pecado de sus hijos y la grandeza de Dios: «Es Yahveh» (1Sa 3,18). Así conduce normalmente del conocimiento de Dios a la reacción que debe suscitar esta toma de conciencia, la acción de gracias: es la justificación y la expresión pública de la *acción de gracias y de la *alabanza (Sal 22,23). Así como éstas, la confesión va directamente a Dios, a diferencia del *testimonio, que, aunque también tiene por objeto los gestos de Dios, va dirigido en primer lugar a los hombres.

AT. 1. *Confesar el nombre de Dios.* La confesión, la alabanza y la acción de gracias van constantemente unidas; las tres tienen como punto de partida la obra creadora (Sal 104), pero sobre todo misericordiosa y salvadora (105). La descripción de esta obra es el elemento esencial de la confesión. Ésta emana normalmente del pueblo elegido reunido (Sal 65; 118) o de uno de sus miembros que ha recibido un beneficio divino (Sal 40,6), pero también, y muy a pesar de ellos, de la boca de los enemigos del pueblo (Sal 99,3; Sab 18,13; 2Mac 7,37). Proclama las perfecciones de Dios manifestadas por sus *obras (Jdt 16,13; Sal 40,10; 92,5s). Afirma la grandeza de su *nombre (Jer 10,6) que es ya reconocida en Israel (Sal 76,2) y que lo será un día entre las *naciones (Mal 1,11).

El judaísmo precristiano es fiel a esta tradición. Cada día confiesa su fe reuniendo tres fragmentos del Pentateuco, el primero de los cuales afirma la creencia fundamental en el *Dios único que ha hecho alianza con Israel (Dt 6,4-9).

2. *La confesión de los pecados* significa en profundidad que toda falta es cometida contra Yahveh (Lev 26, 40), incluso las faltas contra el prójimo (Lev 5,21; 2Sa 12,13s). El *pecado pone obstáculo a las relaciones que quiere Dios establecer con el hombre. La retractación por el culpable mismo, individuo (Prov 28,13) o colectividad (Neh 9,2s; Sal 106) del acto que le ha enfrentado con Dios, reafirma los derechos imprescriptibles que su pecado le había discutido. Una vez restaurados estos derechos que reposan particular

en la *alianza, cuya iniciativa había tomado Dios, se concede el *perdón (2Sa 12,13; Sal 32,5), y se pone fin a la ruptura que sume al pueblo entero en la desgracia (Jos 7,19ss).

NT. I. CONFESAR A JESUCRISTO. Si el acto del fiel sigue siendo esencialmente el mismo, el objeto de su profesión de fe sufre una verdadera transformación. La grandeza de Dios se revela en todo su esplendor. La *liberación que aporta Cristo alcanza a toda la humanidad; destruye al peor enemigo del hombre, al que lo minaba por el interior, el pecado; no es ya temporal, como los salvamentos políticos del pasado, es la salud definitiva.

Como el actor esencial de este drama de la salvación es Jesucristo en su muerte y en su resurrección, él será el objeto principal de la profesión de fe. Será reconocido como único salvador (Act 4,12), Señor (1Cor 12,3; Flp 2,11), Dios (Jn 20, 28), juez del mundo venidero (Act 10,42), enviado de Dios y nuestro sumo sacerdote (Heb 3,1). Las confesiones de Pedro (Mt 16,16 p; Jn 6,68s) y del ciego de nacimiento (9, 15ss.30-33) muestran que esta fe ha nacido del contacto vivo con Jesús de Nazaret. En esta adhesión de fe en la que Dios da al mundo como *Mesías y Salvador, la confesión del cristiano se dirige a Dios mismo.

No basta con que la palabra se reciba y *permanezca en nosotros (1Jn 2,14). Debe además ser confesada. A veces se designa así la mera adhesión, por oposición a las denegaciones del que no cree en la misión de Jesús (1Jn 2,22s), pero las más de las veces se trata, como es normal, de la proclamación pública. Necesaria para llegar a la salud (Rom 10,9s), deseable en todo tiempo (Heb 13,15), tiene por modelo a la que Jesús hizo dando testimonio de la verdad (Jn 18,37; 1Tim 6,12s). Acompaña al *bautismo (Act 8,37), y ciertas circunstancias la exigen más particularmente, como aquellas en que la abstención equivaldría a la negación (Jn 9,22). Pese a la *persecución, habrá que profesar la fe delante de los tribunales, como Pedro (Act 4,20), hasta el *martirio, como Esteban (Act 7,56), so pena de ser renegados por Jesús delante de su Padre (Mt 10,32s; Mc 8,38) por haber preferido la gloria humana a la que viene de Dios (Jn 12,42s).

Como toda confesión auténtica es la resonancia en el hombre de la acción de Dios y se remonta hasta Dios, es producida en nosotros por el *Espíritu de Dios (1Cor 12,3; 1Jn 4,2s), particularmente la que él mismo suscita ante los tribunales perseguidores (Mt 10,20).

II. LA CONFESIÓN DE LOS PECADOS. La confesión de los pecados a un sacerdote en la forma actual no está demostrada en el NT. La corrección fraterna y la monición de la comunidad tienen por objeto en primer lugar hacer reconocer al culpable sus yerros exteriores (Mt 18, 15ss). La confesión mutua, a que invita Sant 5,15, se inspira quizá en la práctica judía.

No obstante, la confesión de los propios pecados es siempre signo de arrepentimiento y condición normal del perdón. Los judíos que se dirigen a Juan Bautista confiesan sus faltas (Mt 3,6 p). Pedro se reconoce pecador, indigno de acercarse a Jesús (Lc 5,8), y Jesús mismo, al describir el arrepentimiento del hijo pródigo, hace intervenir en él la confesión del pecado (Lc 15,21). Esta confesión, expresada con palabras por Zaqueo (19,8), con gestos por la pecadora (7,36-50), o también con el silencio de la mujer adúltera que no se defiende (Jn 8,9-11), es la condición del *perdón que otorga Jesús. Tal es el punto de partida de la con-

fesión sacramental. Todo hombre es pecador y debe reconocerse tal para ser purificado (1Jn 1,9s). Sin embargo, el reconocimiento de su indignidad y la confesión de los *labios sacan su valor del arrepentimiento del *corazón; por tanto, es vana la confesión de Judas (Mt 27,4).

Así, bajo las dos alianzas, el que confiesa su fe en el Dios que salva, como el que confiesa su pecado, uno y otro quedan liberados del pecado por la *fe (Gál 3,22). En ellos se verifica la palabra: «tu fe te ha salvado» (Lc 7,50).

→ Fe - Alabanza - Mártir - Palabra - Penitencia - Oración - Testimonio. PS

Confianza.
El hombre, que tiene que habérselas con la vida y con sus peligros, necesita apoyos con que poder contar (heb. *baṭaḥ*), refugios donde acogerse *(ḥasah)*; para perseverar en medio de las pruebas y esperar llegar a la meta hay que tener confianza. Pero ¿en quién habrá que confiar?

1. *Confianza y fe en Dios.* Desde los principios se plantea el problema, y Dios revela la respuesta; al prohibir al hombre el fruto del árbol de la ciencia, lo invita a fiarse de él solo para discernir el bien del mal (Gén 2,17). Creer en la palabra divina es escoger entre dos sabidurías, fiarse de la de Dios y renunciar a poner la confianza en el propio sentir (Prov 3,5); es también fiarse de la omnipotencia del Creador, porque todo es obra suya en el cielo como en la tierra (Gén 1,1; Sal 115, 3.15); el hombre no tiene, pues, nada que temer de las criaturas, teniendo más bien la misión de dominarlas (Gén 1,28).

Pero el hombre y la mujer, que prefirieron fiarse de una criatura, aprenden por experiencia que eso es fiarse de la mentira (Gén 3,4ss; Jn 8,44; Ap 12,9); ambos gustan los frutos de su vana confianza; tienen miedo de Dios y vergüenza el uno frente al otro; la fecundidad de la mujer y de la tierra se vuelven dolorosas; en fin, pasarán por la experiencia de la muerte (Gén 3,7.10. 16-19).

A pesar del ejemplo de Abraham, que confió hasta el sacrificio (Gén 22,8-14; Heb 11,17) porque estaba seguro de que «Dios proveerá», el pueblo de Israel no se fía del todopoderoso que lo ha liberado y de su amor que lo ha escogido gratuitamente como hijo (Dt 32,6.10ss); privado de todo apoyo creado en medio del desierto (Éx 16,3), añora su servidumbre y murmura. A lo largo de su historia no quiere fiarse de su *Dios (Is 30,15) y prefiere a ídolos*, cuya «impostura» (Jer 13,25) y cuya «nada» (Is 59,4; cf. Sal 115,8) denuncian los profetas. También los sabios afirman que es vano apoyarse en la riqueza (Prov 11,28; Sal 49, 7s), en la violencia (Sal 62,11), en los príncipes (Sal 118,8s; 146,3); insensato es el hombre que se fía de su propio parecer (Prov 28,26). En una palabra, «maldito el hombre que se fía del hombre... Dichoso el que se fía de Yahveh» (Jer 17,5.7). Jesús acaba de revelar la exigencia de esta máxima: recuerda la necesidad de la elección inicial que desecha a todo señor, fuera de aquel cuyo poder, sabiduría y amor paterno merecen una confianza absoluta (Mt 6,24-34); lejos de confiar en nuestra propia justicia (Lc 18,9.14), hay que buscar la del reino (Mt 5,20; 6,33), que viene de solo Dios y sólo es accesible a la fe (Flp 3,4-9).

2. *Confianza y oración humilde.* La confianza en Dios, que radica en esta fe, es tanto más inquebrantable cuanto es más humilde. En efecto, para tener confianza no se trata

de desconocer la acción en el mundo, de los malos poderes que pretenden dominarlo (Mt 4,8s; 1Jn 5,19), y menos aún de olvidar que uno es pecador. Se trata de reconocer la omnipotencia y la misericordia del Creador, que quiere salvar a todos los hombres (1Tim 2,4) y hacerlos sus hijos adoptivos en Jesucristo (Ef 1,3ss).

Ya Judit predicaba una confianza incondicional, de la que daba un ejemplo inolvidable (Jdt 8,11-17; 13, 19); es que invocaba a su Dios, a la vez como el salvador de aquellos cuya situación es desesperada y como el Dios de los humildes (9,11); la confianza y la humildad son, en efecto, inseparables. Se expresan en la oración de los pobres que, como Susana, sin defensa y en peligro mortal, tienen el corazón seguro en Dios (Dan 13,35). «Del fondo del abismo» (Sal 130,1) brotan, pues, las llamadas confiadas de los salmos: «El Señor piensa en mí, pobre y desgraciado» (Sal 40,18); «en tu amor confío» (13,6); «al que confía en Yahveh, le ciñe la gracia» (32,10); «dichoso el que se refugia en él» (2,12). El salmo 131 es la pura expresión de esta humilde confianza, a la que Jesús va a dar su perfeccionamiento.

Invita, en efecto, a sus discípulos a abrirse como niños al don de Dios (Mc 10,15); la oración al Padre celestial está entonces segura de obtener todo (Lc 11,9-13 p); por ella obtiene el pecador la justificación y la salvación (Lc 7,50; 18,13s); por ella recobra el hombre su poder sobre la creación (Mc 11,22ss; cf. Sab 16,24). Sin embargo, los hijos de Dios deben contar con que los impíos hagan mofa de ellos y los persigan precisamente por razón de confianza filial; Jesús mismo pasó por esta experiencia (Mt 27,43; cf. Sab 2,18) en el momento en que, consumando su sacrificio, expiraba en un grito de confianza (Lc 23,46).

3. *Confianza y gozosa seguridad.* Por este acto de amor confiado reportaba Jesús la victoria sobre todos los poderes del mal y atraía a todos los hombres a sí (Jn 12,31s; 16, 33). No sólo suscitaba su confianza, sino que fundaba su seguridad. En efecto, el discípulo confiado se convierte en testigo fiel; apoyando su fidelidad en la de Dios, confía que la gracia acabará su obra (Act 20,32; 2Tes 3,3s; Flp 1,6; 1Cor 1,7ss). Esta confianza que afirma el Apóstol aun en las horas de crisis (Gál 5,10), le da una seguridad indefectible para anunciar con toda libertad *(parresía)* la palabra de Dios (1Tes 2,2; Act 28,31). Si ya los primeros discípulos habían dado testimonio con tanta seguridad, es que su confianza había obtenido esa gracia por la oración (Act 4,24-31).

Esta confianza inquebrantable, condición de la fidelidad (Heb 3,14), da a los testigos de Cristo una seguridad gozosa y valiente (3,6); saben que tienen acceso al trono de la gracia (4,16), cuya vía se les abre por la sangre de Jesús (10,19); sus arrestos no tienen nada que temer (13,6); nada los separará del amor de Dios (Rom 8,38s) que, después de haberlos justificado, les ha sido comunicado y los hace valientes y constantes en la prueba (Rom 5,1-5), de modo que todo, lo saben muy bien, contribuye a su bien (Rom 8,28).

La confianza, que es condición de la fidelidad, es de rechazo confirmada por ésta. Porque el amor, del que es prueba la fidelidad perseverante (Jn 15,10), da a la confianza su plenitud. Sólo los que permanecen en el amor tendrán plena seguridad el día del juicio y del advenimiento de Cristo, pues el amor perfecto destierra el temor (1Jn 2,28; 4,16ss). Desde ahora saben que Dios escu-

cha y despacha su oración y que su tristeza presente se cambiará en gozo, un gozo que nadie les podrá quitar, pues es el gozo del Hijo de Dios (Jn 16,20ss; 17,13).

→ Niño - Esperanza - Fidelidad - Orgullo - Fe - Vergüenza - Humildad. MFL

Conocer.

Conocer a Dios: este primer llamamiento lanzado al corazón del hombre no lo despliega la Biblia en un contexto de ciencia, sino en un contexto de vida. En efecto, para el semita, conocer *(yde)* desborda el saber humano y expresa una relación existencial. Conocer alguna cosa es tener experiencia concreta de ella; así se conoce el sufrimiento (Is 53,3) y el pecado (Sab 3,13), la guerra (Jue 3, 1) y la paz (Is 59,8), el bien y el mal (Gén 2,9.17); es un compromiso real con profundas consecuencias. Conocer a alguien es entrar en relaciones personales con él; estas relaciones pueden adoptar muchas formas y comportar muchos grados, por lo cual conocer es susceptible de toda una gama de significados; la palabra sirve para expresar la solidaridad familiar (Dt 33,9), y también las relaciones conyugales (Gén 4,1; Lc 1,34); se conoce a Dios cuando se está bajo el efecto de su juicio (Ez 12,15); de manera muy distinta se le conoce cuando se entra en su alianza (Jer 31,34) y se es poco a poco introducido en su intimidad.

AT. 1. *Iniciación divina.* En el conocimiento religioso todo comienza por la iniciativa de Dios. Antes de conocer a Dios es uno conocido por él. Misterio de *elección y de solicitud: Dios conoce a Abraham (Gén 18,19), conoce a su pueblo: «Sólo a vosotros os he conocido entre todas las familias de la tierra» (Am 3,2). Aun antes de su nacimiento conoce a sus profetas (Jer 1,5) y a todos los que quiere dar a su Hijo (Rom 8,29; 1Cor 13,12). A los que ha distinguido Dios así y los conoce por su nombre (Éx 33,17; cf. Jn 10,3), se les da él mismo a conocer: les revela su *nombre (Éx 3,14), los penetra de su *temor (Éx 20,18ss), pero sobre todo les muestra su ternura librándolos de sus enemigos, dándoles una tierra (Dt 4,32...; 11,2...), dándoles a conocer sus mandamientos, camino de la felicidad (Dt 30,16; Sal 147,19s).

2. *Desconocimiento humano.* En respuesta debería el pueblo conocer a su Dios, ser de él en el amor verdadero (Os 4,1; 6,6). Pero desde los comienzos se muestra incapaz de ello (Éx 32,8). «Éstos son gente de corazón torcido, que desconocen mis caminos» (Sal 95,10). Desconociendo a Dios, le pone constantemente a prueba (Núm 14,22; Sal 78). Menos razonable que una bestia de carga, «Israel no conoce nada» (Is 1,3; Jer 8,7), se rebela, infringe la alianza (Os 8,1), se prostituye «a dioses que no conocía» (Dt 32,17).

Aun cuando se imagina «conocer a Yahveh» (Os 8,2), se hace ilusión, pues se limita a una relación completamente exterior, formalista (Is 29,13s; Jer 7); ahora bien, el auténtico conocimiento de Dios debe penetrar hasta el corazón y traducirse en la vida real (Os 6,6; Is 1,17; Jer 22,16; cf. Mt 7,22s). Los profetas lo repiten hasta la saciedad, pero «la nación no *escucha la voz de Dios y no se deja instruir» (Jer 7,28). Será, pues, castigada «por falta de ciencia» (Is 5,13; Os 4,6).

Dios se dará a conocer de una manera terrible; por los horrores de la ruina y del *exilio. El anuncio de estos *castigos es acentuado por Ezequiel con un estribillo amenazador: «Y sabréis que yo soy Yahveh.» El pueblo, careado consigo mismo y con su Dios en la crudeza del

acontecimiento, no puede mantenerse ya en la ilusión: debe reconocer la *santidad de Dios y su propio *pecado (Bar 2).

3. *Conocimiento y corazón nuevo.* Permanece la esperanza de un renuevo maravilloso, en que «el país estará lleno del conocimiento de Dios como las aguas colman el mar» (Is 11,9). Pero ¿cómo puede ser esto? Israel no pretende ya llegar a ellos por sí mismo, pues tiene conciencia de tener un «corazón malo» (Jer 7, 24), un «corazón incircunciso» (Lev 26,41), y para conocer verdaderamente a Dios se necesita un *corazón perfecto. El Deuteronomio insiste sobre esta necesidad de transformación interior, que no puede venir sino de Dios. «Hasta hoy no os había dado Yahveh un corazón para conocer» (Dt 29,3), pero después del exilio «circuncidará tu corazón y el corazón de tu posteridad» (Dt 30,6).

La misma promesa es dirigida por Jeremías a los exiliados (24,7). Ella constituye lo esencial del anuncio de una nueva *alianza (Jer 31,31-34): una purificación radical, «voy a perdonarles su crimen», hará posible la docilidad profunda, «pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré en su corazón»; la pertenencia recíproca «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo», así asegurada, será fuente de un conocimiento directo y auténtico: «No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yahveh, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes.»

Ezequiel completa la perspectiva indicando el papel del *espíritu de Dios en esta renovación interior: «Yo os daré un corazón nuevo, pondré en vosotros un espíritu nuevo .. pondré en vosotros mi espíritu» (Ez 36,26s); tendrá lugar la resurrección del *pueblo de Dios (Ez 37, 14). Con esto se dará Dios a conocer, no sólo a Israel (Ez 37,13), sino también a las *naciones paganas (Ez 36,23).

También el segundo Isaías, describiendo anticipadamente la salvación otorgada, subraya sus repercusiones universales. La *idolatría sufrirá un choque sin precedente (Is 45-46). Con ocasión de un nuevo *éxodo manifestará Dios su dominio sobre la historia y «toda carne sabrá que yo, Yahveh, soy tu salvador» (Is 49,26). A los israelitas dice Dios: «Vosotros sois mis testigos... para que se me conozca» (Is 43,10), y a su siervo: «Yo te haré luz de las gentes» (Is 49,6).

4. *La Sabiduría de arriba.* Otra línea de pensamiento venía a parar en perpectivas análogas. Los sabios de Israel buscaban y reunían las reglas que aseguran la buena dirección de la vida (Prov) y en ellos se iba arraigando una convicción: Dios solo conoce su secreto (Job 28). «Él ha escudriñado toda la vía del conocimiento» (Bar 3,37). Así pues, «toda *sabiduría viene del Señor» (Eclo 1,1). Es cierto que Dios, en su bondad, ha dado ya la fuente de ella a Israel: «es la *ley promulgada por Moisés» (Eclo 24,23s). Sin embargo, este don es exterior (cf. Sab 9,5), por lo cual hay todavía que suplicar a Dios que lo perfeccione poniendo en el interior del hombre su «espíritu de sabiduría» (Sab 7,7; 9). «¿Qué hombre, en efecto, puede conocer el designio de Dios?» (Sab 9,13).

NT. En Jesucristo se da el perfecto conocimiento de Dios, prometido para los tiempos de la nueva alianza.

1. *Sinópticos.* Jesús era el único capaz de revelar al *Padre (Lc 10,22) y de explicar el misterio del *reino de Dios (Mt 13,11). Enseñaba con autoridad (Mt 7,29). Negándose a satisfacer las vanas curiosidades (Act 1,7), no daba una enseñanza teórica,

sino que la presentaba como una «buena nueva» y un llamamiento a la *conversión (Mc 1,14s). Dios se acerca, hay que discernir los signos de los tiempos (Lc 12,56; 19,42) y estar dispuestos a acogerlo (Mt 25, 10ss). A las palabras añadía Jesús los milagros, signos de su misión (p.e., Mt 9,6).

Pero todo esto era sólo una preparación. No sólo sus enemigos (Mc 3,5), sino hasta sus mismos discípulos tenían el espíritu cerrado (Mc 6,52; Mt 16,23; Lc 18,34). Sólo cuando se haya derramado la sangre de la nueva alianza (Lc 22,20 p) podrá producirse la plena luz: «entonces les abrió la inteligencia» (Lc 24,45), entonces derramó el Espíritu Santo (Act 2,33). Así se instauraron los últimos tiempos, tiempos del verdadero conocimiento de Dios.

2. *San Juan.* Todavía más claramente que los sinópticos marca Juan las etapas de esta *revelación. En primer lugar hay que dejarse instruir por el Padre; los que le son dóciles son atraídos hacia Jesús (Jn 6,44s). Jesús los reconoce y ellos lo reconocen (10,14), y él los conduce al Padre (14,6). Sin embargo, todo lo que dice y hace es para ellos enigmático (16,25) en tanto no es él elevado sobre la cruz. Sólo esta elevación glorificante lo pone verdaderamente en evidencia (8,28; 12,23.32); sólo ella granjea a los discípulos el don del Espíritu (7,39; 16,7). Éste les descubre todo el alcance de las palabras y de las obras de Jesús (14, 26; cf. 2,22; 12,16) y los conduce a la verdad total (16,13). Así, los discípulos conocen a Jesús, y por Jesús al Padre (14,7.20).

Como lo había predicho Isaías, una nueva relación se establece con Dios: «El Hijo de Dios ha venido y nos ha dado la inteligencia, a fin de que conozcamos al verdadero» (1Jn 5,20; 2,14). La *vida eterna no se define de otra manera: consiste en «conocerte a ti, único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3), conocimiento directo que hace que, en cierto sentido, los cristianos «no tengan ya necesidad de que se les enseñe» (1Jn 2,27; cf. Jer 31,34; Mt 23,8). Pero a este conocimiento lo llama Juan también «*comunión» (1Jn 1,3), pues es participación de una misma vida (Jn 14,19s), unión perfecta en la verdad del amor (Jn 17,26; cf. 1Jn 2,3s; 3,16...).

3. *San Pablo.* En el mundo griego, ávido de especulaciones filosóficas y religiosas *(gnosis),* predica Pablo denodadamente la *cruz de Cristo (1Cor 1,23). La salvación no se halla en un saber humano, sea el que fuere, sino en la *fe en Cristo crucificado, «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor 1,24). El hombre debe, pues, renunciar a sus pretensiones (1Cor 1,29), reconocerse incapaz de penetrar por sí mismo los secretos de Dios (1Cor 2,14) y someterse al Evangelio (Rom 10,16), que transmite «la *locura de la predicación» (1Cor 1, 21; Rom 10,14).

La fe en Cristo y el bautismo le dan entonces acceso a un saber muy distinto, «el lucro sobreeminente que es el conocimiento de Cristo Jesús», saber no teórico, sino vital: «conocerle a él con el *poder de su resurrección y la comunión en sus sufrimientos» (Flp 3,8ss). Así se «renueva» la inteligencia y viene a ser capaz de «discernir cuál es la *voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (Rom 12,2). De hecho, «para conocer los dones que Dios nos ha hecho» en Cristo, recibimos el Espíritu mismo de Dios (1Cor 2,11), ese *espíritu que «se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios .. coherederos de Cristo» (Rom 8,16s).

Delante de la «insondable riqueza de Cristo» (Ef 3,8), la admiración de Pablo no hace sino crecer con los años, y así desea a los cristianos «la plena inteligencia para penetrar el *misterio de Dios, en el que se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,2s). Pero no por eso olvida que «la ciencia hincha» y que «la caridad edifica» (1Cor 8,1; 13,2): lo que tiene presente no es una gnosis orgullosa, sino el conocimiento del «*amor de Cristo, que supera todo conocimiento» (Ef 3,19). Desea el momento en que lo que es parcial ceda el puesto a lo que es perfecto, y así conozca él como es conocido (1Cor 13,12).

Así, para Pablo como para toda la Biblia, conocer es entrar en una gran corriente de vida y de luz que brotó del corazón de Dios y vuelve a conducir a él.

→ Amor - Corazón - Elección - Gustar - Sabiduría - Verdad.

JCo y AV

Consolación.

En la *tristeza, en la *enfermedad, en el luto, en la *persecución tiene el hombre necesidad de consolación. Entonces son ciertamente numerosos los que se apartan de él como de un apestado. Por lo menos sus padres y sus amigos, movidos de compasión, acuden a visitarle para compartir su dolor y suavizárselo (Gén 37,35; 2Sa 10,2s; Jn 11,19.31); con sus palabras, con sus gestos rituales, se esfuerzan por consolar (Job 2,11ss; Jer 16,5ss). Pero no pocas veces estas buenas palabras son un peso más que un alivio (Job 16,2; 21,34; Is 22,4) y no pueden hacer que vuelva el que ha partido, por el que se llora (Gén 37,35; Mt 2,18). El hombre se queda solo con su dolor (Job 6,15.21; 19,13-19; Is 53,3); Dios mismo parece alejarse de él (Job; Sal 22,2s; Mt 27,46).

1. *La espera del Dios consolador.* Jerusalén pasó en su historia por la experiencia de este total abandono. Privada, en su ruina y en su *exilio, de toda consolación por parte de sus aliados de la víspera (Lam 1,19), piensa incluso haber sido olvidada por su Dios (Is 49,14; 54,6ss), sin *esperanza.

Pero en realidad Dios sólo la ha abandonado «un breve instante» (Is 54,7) para hacerle comprender que sólo él es el verdadero consolador. Y, en efecto, vuelve a Jerusalén: «Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios» (Is 40,1; 49,13...). Yahveh responde así a la queja de Jerusalén abandonada. Después del *castigo del *exilio intervendrá en su favor para cumplir las *promesas hechas por sus profetas (Jer 31,13-16; cf. Eclo 48,24). Esta intervención salvífica es un proceder de *amor, que se expresa en diversas imágenes. Dios consuela a su pueblo con la bondad de un *pastor (Is 40,11; Sal 23,4), el afecto de un *padre, el ardor de un prometido, de un *esposo (Is 54), con la ternura de una *madre (Is 49,14s; 66,11ss).

Así, Israel expresará su esperanza de la *salud escatológica como la espera de la consolación definitiva (Zac 1,13).

Un enviado misterioso, el siervo, vendrá a realizar esta obra (Is 61,2), y la tradición judía, testimoniada por el Evangelio mismo, llamará al *Mesías *Menahen,* «consolación de Israel» (Is 2,25s). En espera de estos días del Mesías, saben los *fieles que Dios no los ha dejado en la soledad: para consolarlos en su peregrinación terrena les ha dado su *promesa (Sal 119,50), su amor (119,76), la ley y los profetas (2Mac 15,9), las Escrituras (1Mac 12,9; Rom 15,4); así animados en sus *pruebas viven en la esperanza.

2. *Cristo, consolador de los afligidos.* Y ahora viene en Jesús a los hombres el Dios que consuela. Jesús se presenta como el Siervo esperado: «El Espíritu del Señor está sobre mí...» (Lc 4,18-21). Aporta a los afligidos, a los *pobres, el mensaje de consolación, el *Evangelio de la felicidad en el *reino de su Padre (Mt 5,5). Viene a dar ánimos a los que están abrumados por sus *pecados o por la *enfermedad, cuyo signo es (Mt 9,2.22). Ofrece el *reposo a los que penan y ceden bajo la carga (Mt 11,28ss).

Esta consolación no cesa al partir él para el Padre: Jesús no deja huérfanos a los suyos, sino que les envía el *Paráclito», el Espíritu de consolación, que los asistirá en la *persecución (Jn 14,16.26). Los cristianos viven, pues, en la consolación que Jesús les ha dado para siempre con el Espíritu Santo (Act 9,31). Los *milagros del Señor en favor de su Iglesia son también signos del Dios que consuela y hacen que nazca el *gozo en el corazón de los fieles (20,12).

El apóstol Pablo sentó las bases de una teología de la consolación: a través de una prueba tan terrible como la muerte descubrió que la consolación brota de la desolación misma cuando ésta se une al *sufrimiento de Cristo (2Cor 1,8ss). Esta consolación rebota a su vez sobre los fieles (1,3-7), pues se alimenta de la fuente única, el *gozo del Resucitado.

Cristo es, en efecto, fuente de toda consolación (Flp 2,1), en particular para los que por la muerte se hallan separados de sus seres queridos (1Tes 4,18). En la Iglesia es esencial la función de consolador, para mostrar que Dios consuela para siempre a los pobres y a los afligidos (1Cor 14,3; Rom 15,5; 2Cor 7,6; cf. Eclo 48,24).

→ Bienaventuranza - Exhortar - Gozo - Paráclito - Soledad - Sufrimiento - Tristeza. CA

Copa.

1. *Copa de comunión.* El uso oriental de hacer circular durante las *comidas una copa, en la que beben todos, hace de ella un símbolo de *comunión. Ahora bien, en los banquetes sacrificiales es invitado el hombre a la mesa de Dios; la copa que se le ofrece, rebosante (Sal 23,5), es el símbolo de la comunión con el Dios de la alianza, que es la parte de sus fieles (Sal 16,5). Pero los *impíos prefieren al culto de Dios y a la copa que les ofrece, la copa de los demonios (1Cor 10,21), con los que comulgan en un culto idolátrico.

2. *Copa de ira.* Esta impiedad atrae la *ira de Dios; para expresar sus efectos vuelven los profetas al símbolo de la copa; ésta vierte un *vino que regocija el corazón del hombre, pero cuyo abuso conduce a una vergonzosa *embriaguez. Tal embriaguez es el *castigo reservado por Dios a los *impíos* (Jer 25,15; Sal 75,9; cf. Zac 12,2). Su parte de copa, brebaje de muerte que deben beber aunque les pese, es el vino de la ira de Dios (Is 51,17; Sal 11,6; Ap 14,10; 15,7-16,19).

3. *Cáliz de salvación.* La ira de Dios está reservada a los endurecidos. Gracias a la *conversión se la puede esquivar. Ya en el AT los sacrificios de *expiación expresan el arrepentimiento del convertido; la *sangre de las víctimas, recogida en las copas de aspersión (Núm 4,14), se derramaba sobre el altar y sobre el pueblo; así se renovaba la alianza entre el pueblo purificado y Dios (cf. Éx 24,6ss). Tales ritos *figuraban el *sacrificio en que la ofrenda de la sangre de Cristo debía realizar la expiación perfecta y la alianza eterna con Dios. Este sacrificio es la copa

que el Padre da a beber a su hijo Jesús (Jn 18,11); éste, con *obediencia filial, la acepta para salvar a los hombres y la bebe dando gracias a su Padre en nombre de todos a los que salva (Mc 10,39; Mt 26,27s.39-42 p; Lc 22,17-20; 1Cor 11,25).

Ahora ya esta copa es el cáliz de la salvación (Sal 116,13), ofrecido a todos los hombres para que comulguen en la sangre de Cristo hasta que él vuelva, y bendiga para siempre al Padre que les concederá beber a la mesa de su Hijo en el reino (1Cor 10,16; Lc 22,30).

→ Ira - Comunión - Juicio - Comida - Retribución - Sangre - Vino. PEB

Corazón.

Las resonancias que suscita la palabra «corazón» no son idénticas en hebreo y en nuestra lengua. En nuestra manera de hablar, el corazón está ligado con la vida afectiva: el corazón ama o detesta, desea o teme; en cambio, no se le atribuye ninguna función en la actividad intelectual. El hebreo habla del corazón en un sentido mucho más amplio. El corazón es lo que se halla en lo más interior; ahora bien, en lo íntimo del hombre se hallan, sí, los sentimientos, pero también los recuerdos y los pensamientos, los razonamientos y los proyectos. El hebreo habla, pues, con frecuencia del corazón en casos en que nosotros diríamos memoria, o espíritu, o conciencia: «anchura de corazón» (1Re 5,9) evoca la extensión del saber, «dame tu corazón» puede significar «préstame atención» (Prov 23,26), y «corazón endurecido» comporta el sentido de espíritu cerrado. Según el contexto puede restringirse el sentido al aspecto intelectual (Mc 8,17), o por el contrario extenderse (Act 7,51); el corazón del hombre designa entonces toda su personalidad consciente, inteligente y libre.

1. *Corazón y apariencia.* En las relaciones entre personas es evidente que lo que cuenta es la actitud interior. Pero el corazón se sustrae a las miradas. Normalmente el exterior de un hombre debe manifestar lo que hay en el corazón. Así se conoce el corazón, indirectamente por lo que de él expresa el *rostro (Eclo 13,25), por lo que dicen los *labios (Prov 16,23), por lo que revelan los actos (Lc 6,44s). Sin embargo, palabras y comportamientos pueden también disimular el corazón en lugar de manifestarlo (Prov 26,23-26; Eclo 12,16): el hombre tiene la tremenda posibilidad de aparentar. Al mismo tiempo su corazón tiene también dobleces, pues el corazón es el que impone una determinada expresión externa, al mismo tiempo que adopta interiormente posiciones muy diferentes. Esta doblez es un mal profundo, que la Biblia denuncia con vigor (Eclo 27,24; Sal 28,3s).

2. *Dios y el corazón.* También frente al llamamiento de Dios trata el hombre de salir del paso con la doblez. «Dios es un fuego devorador» (Dt 4,24): ¿cómo afrontar sus exigencias tan radicales? El mismo pueblo escogido no cesa de buscar rodeos. Para dispensarse de una auténtica conversión, trata de contentar a Dios con un *culto exterior (Am 5,21...) y con buenas palabras (Sal 78,36s).

Solución ilusoria: a Dios no se le puede engañar como se engaña a los hombres; «el hombre mira a las apariencias, pero Yahveh mira al corazón» (1Sa 16,7). Dios «escudriña el corazón y sondea los *riñones» (Jer 17,10; Eclo 42,18) y desenmascara la mentira declarando: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (Is 29,31). Así, delante de

Dios, se ve el hombre puesto en cuestión en lo más profundo de su ser (Heb 4,12s). Entrar en relación con Dios es «arriesgar el corazón» (Jer 30,21).

3. *Necesidad de un corazón nuevo.* Israel fue comprendiendo cada vez más que no puede bastar una religión exterior. Para hallar a Dios hay que «buscarlo con todo el corazón» (Dt 4,29). Israel comprendió que de una vez para siempre debe «fijar su corazón en Yahveh» (1Sa 7,3) y «*amar a Dios con todo su corazón» (Dt 6,5), viviendo en entera docilidad a su *ley. Pero toda su historia demuestra su impotencia radical para realizar tal ideal. Es que el mal le ataca en el corazón. «Este pueblo tiene un corazón rebelde y contumaz» (Jer 5,23), «un corazón *incircunciso» (Lev 26,41), «un corazón con doblez» (Os 10,2). En lugar de poner su fe en Dios, «han seguido la inclinación de su mal corazón» (Jer 7,24; 18,12), y así han cargado sobre ellos calamidades sin cuento. Ya no les queda sino «desgarrar su corazón» (Jl 2,13) y presentarse delante de Dios con un «corazón quebrantado y deshecho» (Sal 51,19), rogando al Señor les «cree un corazón puro» (Sal 51,12).

4. *Promesa.* Y tal es ciertamente el designio de Dios, cuyo anuncio reanima a Israel. El *fuego de Dios es, en efecto, un fuego de amor; Dios no puede pretender la destrucción de su pueblo; sólo ante esta idea se le revuelve el corazón (Os 11,8). Si ha conducido al desierto a su esposa infiel, es para hablarle de nuevo al corazón (Os 2,16). Así pues, se pondrá término a sus pruebas y comenzará otra época caracterizada por una renovación interior que obrará Dios mismo. «Circuncidará tu corazón y el corazón de tus descendientes para que ames a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, y vivas» (Dt 30,6). Los israelitas no serán ya rebeldes, pues Dios, estableciendo con ellos una nueva alianza, «pondrá su ley en el fondo de su ser y la escribirá en su corazón» (Jer 31,33). Todavía más: Dios les dará otro corazón (Jer 32,39), un corazón para *conocerle (Jer 24,7; comp. Dt 29,3). Después de haber ordenado: «Haceos un corazón nuevo» (Ez 18,31), promete Dios realizar él mismo lo que ordena: «Yo os purificaré. Yo os daré un corazón nuevo, pondré en vosotros un *espíritu nuevo; quitaré de vuestra carne el corazón de *piedra y os daré un corazón de *carne» (Ez 36,25s). Así se asegurará una unión definitiva entre Dios y su pueblo.

5. *Don.* Esta promesa se cumplió por Jesucristo. Jesús, volviendo primero a la enseñanza de los profetas, pone en guardia contra el formalismo de los *fariseos; atrae la atención hacia el verdadero mal, el que viene del corazón: «Del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios...: esto es lo que hace impuro al hombre» (Mt 15,19s). Jesús recuerda la exigencia divina de generosidad interior: hay que recibir la palabra en un corazón bien dispuesto (Lc 8,15), amar a Dios de todo corazón (Mt 22,37 p), perdonar al hermano del fondo del corazón (Mt 18,35). A los corazones puros promete Jesús la visión de Dios (Mt 5,8). Pero, superando en esto a todos los profetas, esta *pureza él mismo, «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), la confiere a sus discípulos (Mt 9,2; 26,28). Resucitado, los ilumina: mientras les hablaba, su corazón ardía en su interior (Lc 24,32).

En adelante la *fe en Cristo, adhesión del corazón, procura la renovación interior, de otra manera inaccesible. Es lo que afirma san Pablo: «Si tu corazón cree que Dios lo ha resucitado de los muertos, serás salvo. Porque la fe del corazón obtiene la justicia» (Rom 10,9s). Por la fe se iluminan los ojos del corazón (Ef 1,18); por la fe habita Cristo en los corazones (Ef 3,17). En los corazones de los creyentes se derrama un espíritu *nuevo, «el Espíritu del Hijo, que clama: Abba, Padre» (Gál 4,6), y con él, «el amor de Dios» (Rom 5,5). Así «la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, guarda nuestros corazones» (Flp 4,7). Tal es la nueva alianza, fundada en el sacrificio de aquel al que el oprobio destrozó el corazón (Sal 69,21).

Juan apenas si habla del corazón, a no ser para desterrar la turbación y el temor (Jn 14,27), pero proclama en otros términos el cumplimiento de las mismas promesas: habla de *conocimiento (1Jn 5,20; cf. Jer 24,7), de *comunión (1Jn 1,3), de amor y de vida eterna. Todo esto nos viene por Jesús, crucificado y glorificado: del interior de Jesús (Jn 7,38; cf. 19,34) brota una fuente que renueva íntimamente al fiel (4, 14). Jesús en persona viene dentro de los suyos para darles la vida (6,56s). Hasta se podría decir que, según Juan, Jesús es el corazón del nuevo Israel, corazón que pone en íntima relación con el Padre y establece entre todos la unidad: «yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno» (17,23; cf. 11,52; Act 4,32); que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26).

→ Amor - Conocer - Espíritu - Rostro - Labios - Riñones - Simple.

JdF y AV

Cordero de Dios.

En diversos libros del NT (Jn, Act, 1Pe y, sobre todo, Ap) se identifica a Cristo con un cordero; este tema proviene del AT según dos perspectivas distintas.

1. *El siervo de Yahveh.* El profeta Jeremías, perseguido por sus enemigos, se comparaba con un «cordero, al que se lleva al matadero» (Jer 11,19). Esta imagen se aplicó luego al siervo de Yahveh, que muriendo para expiar los pecados de su pueblo, aparece «como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores» (Is 53,7). Este texto, que subraya la humildad y la resignación del siervo, anunciaba de la mejor manera el destino de Cristo, como lo explica Felipe al eunuco de la reina de Etiopía (Act 8,31.35). Al mismo texto se refieren los evangelistas cuando recalcan que Cristo «se callaba» delante del sanedrín (Mt 26,63) y no respondía a Pilato (Jn 19,9). Es posible que también Juan Bautista se refiera a él cuando, según el cuarto evangelio, designa a Jesús como «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29; cf. Is 53,7.12; Heb 9,28). La Vulgata, cuyo texto ha pasado al *ecce agnus Dei* de la misa, acentúa la afinidad con Isaías sustituyendo el singular por el plural: «...los pecados del mundo».

2. *El cordero pascual.* Cuando decidió Dios libertar a su pueblo *cautivo de los egipcios, ordenó a los hebreos inmolar por familia un cordero «sin mancha, macho, de un año» (Éx 12,5), comerlo al anochecer y marcar con su sangre el dintel de su puerta. Gracias a este «signo», el ángel exterminador los perdonaría cuando viniera a herir de muerte a los primogénitos de los egipcios. En lo sucesivo la tradición judía, enriqueciendo el tema primitivo dio un valor *redentor a la sangre del cordero: «A causa de la sangre de la alianza, y a causa de la sangre de la pascua, yo os he libertado de Egipto» (Pirque R. Eliezer, 29; cf.

Mekhilta sobre Éx 12). Gracias a la *sangre del cordero *pascual fueron los hebreos rescatados de la *esclavitud de Egipto y pudieron en consecuencia venir a ser una «nación consagrada», «reino de sacerdotes» (Éx 19,6), ligados con Dios por una *alianza y regidos por la ley de Moisés.

La tradición cristiana ha visto en Cristo «al verdadero cordero» pascual (prefacio de la misa de pascua), y su misión redentora se describe ampliamente en la catequesis bautismal que está implícita en la 1.ª epístola de Pedro, a la que hacen eco los escritos joánnicos y la ep. a los Hebreos. Jesús es el cordero (1Pe 1,19; Jn 1,29; Ap 5,6) sin tacha (Éx 12,5), es decir, sin pecado (1Pe 1,19; Jn 8,46; 1Jn 3,5; Heb 9,14), que rescata a los hombres al precio de su sangre (1Pe 1,18s; Ap 5,9s; Heb 9,12-15). Así los ha liberado de la «tierra» (Ap 14,3), del *mundo malvado entregado a la perversión moral que proviene del culto de los ídolos (1Pe 1,14.18; 4,2s), de manera que en adelante puedan ya evitar el pecado (1Pe 1,15s; Jn 1,29; 1Jn 3,5-9) y formar el nuevo «reino de sacerdotes», la verdadera «nación consagrada» (1Pe 2,9; Ap 5,9s; cf. Éx 19,6), ofreciendo a Dios el *culto espiritual de una vida irreprochable (1Pe 2,5; Heb 9,14). Han abandonado las tinieblas del paganismo pasando a la luz del *reino de Dios (1Pe 2,9): ése es su *éxodo espiritual. Habiendo, gracias a la sangre del cordero (Ap 12,11), vencido a Satán, cuyo tipo era el faraón, pueden entonar «el cántico de Moisés y del cordero» (Ap 15,3: 7,9s.14-17; cf. Éx 15), que exalta su liberación.

Esta tradición, que ve en Cristo al verdadero cordero pascual, se remonta a los orígenes mismos del cristianismo. Pablo exhorta a los fieles de Corinto a vivir como ázimos, «en la pureza y la verdad», puesto que «nuestra *pascua, Cristo, se ha inmolado» (1Cor 5,7). Aquí no propone una enseñanza nueva sobre Cristo cordero, sino que se refiere a las tradiciones litúrgicas de la pascua cristiana, muy anteriores, por tanto, a 55-57, fecha en que escribía el Apóstol su carta. Si prestamos fe a la cronología joánnica, el acontecimiento mismo de la muerte de Cristo habría suministrado el fundamento de esta tradición. Jesús fue entregado a muerte la víspera de la fiesta de los ázimos (Jn 18,28; 19,14.31), por tanto, el día de pascua por la tarde (19,14), a la hora misma en que, según las prescripciones de la ley, se inmolaban en el templo los corderos. Después de su muerte no le *rompieron las piernas como* a los otros ajusticiados (19,33), y en este hecho ve el evangelista la realización de una prescripción ritual concerniente al cordero pascual (19,36; cf. Éx 12,46).

3. *El cordero celestial.* El Apocalipsis, aun conservando fundamentalmente el tema de Cristo cordero pascual (Ap 5,9s), establece un impresionante contraste entre la debilidad del cordero inmolado y el *poder que le confiere su exaltación en el cielo. Cordero en su muerte redentora, Cristo es al mismo tiempo un león, cuya *victoria libertó al pueblo de Dios, cautivo de los poderes del mal (5,5s; 12,11). Compartiendo ahora el trono de Dios (22,1.3), recibiendo con él la adoración de los seres celestiales (5,8.13; 7,10), aparece investido de poder divino. Él es quien ejecuta los decretos de Dios contra los impíos (6,1 ..), y su *ira los estremece (6,16); él es quien emprende la *guerra escatológica contra los poderes del mal coligados, y su victoria le ha de consagrar «rey de los reyes y señor de los señores» (17,14; 19,16...). Sólo volverá a recobrar su primera mansedumbre cuando se celebren sus nupcias con la Jerusalén celestial, que simboliza a la Iglesia (19,7.9; 21,9). El cordero se hará entonces *pastor para conducir a los fieles hacia las fuentes de *agua viva de la bienaventuranza celeste (7,17; cf. 14,4).

→ Éxodo - Expiación - Pascua - Pastor - Sacrificio - Servidor de Dios. MEB

Creación.

AT. I. El Creador del cielo y de la tierra. Al leer los *primeros testigos* de la literatura bíblica se tiene la sensación de que los antiguos israelitas propendían más a considerar a Dios como el salvador de Israel y el autor de la *alianza que como el Creador del *mundo y del *hombre. Sin embargo, es cierto que la idea de la creación se remonta en Israel a la más remota antigüedad. Existía, en efecto, en el medio oriental en que se afirmó la revelación bíblica, mucho antes de la época de Abraham. En Egipto, el relato de la creación por Atum estaba grabado en las paredes de las pirámides. En Mesopotamia textos acádicos, que dependen a su vez de tradiciones sumércias, contenían diversos relatos de la creación. En Ugarit el dios supremo *El* era llamado el «creador de las criaturas». Sin duda, en estos tres casos el origen del mundo estaba ligado con concepciones politeístas. En Mesopotamia se relacionaba orgánicamente con la guerra de los dioses que la mitología situaba en el tiempo primordial. A pesar de todo, los mitos mismos eran testimonio de preocupaciones y nociones que no podían ser extrañas a Israel.

Se ha supuesto que el *nombre divino, Yahveh, tenía primitivamente sentido factitivo: «El que hace ser», por tanto, «el creador». Es una hipótesis probable. Pero el Génesis nos proporciona un punto de referencia todavía más significativo. Melquisedec bendice a Abraham «por el Dios altísimo que creó cielo y tierra» (Gén 14,19): la expresión se halla precisamente en textos fenicios. Ahora bien, Abraham toma también por testigo al «Dios altísimo que creó cielo y tierra» (Gén 14,22). Así, en el *dios creador del rey de* Salem reconocían los patriarcas a su propio Dios, aun cuando el politeísmo hubiera desfigurado un tanto sus rasgos.

II. La representación bíblica de la creación. Dos relatos complementarios de la creación abren el libro del Génesis. Están allí como un prólogo a la alianza con Noé, Abraham, Moisés, o más bien como el primer acto del drama que, a través de las variadas manifestaciones de la bondad de Dios y de la infidelidad de los hombres, constituye la historia de la *salvación.

1. *El relato más antiguo* (Gén 2,4-25) se extiende sobre todo en la creación de la primera pareja humana y del marco en que debe vivir. Dios hace salir de la tierra la humedad que la fecundará, y planta en ella el huerto de Edén, el *paraíso; con el polvo de la tierra modela el cuerpo del hombre, luego el de los *animales; del cuerpo del hombre saca a la *mujer. Todo lo que existe resulta así de su actividad personal, y el relato subraya a su manera el carácter concreto de esta actividad: como un artesano, Dios *trabaja a la manera humana.* Pero su *obra resulta perfecta a la primera: el hombre es creado para que viva dichoso, con los animales como servidores y con una compañera, que es otro él. Sólo el pecado

introducirá el desorden y la *maldición en un mundo que en su origen es *bueno.

2. *En el relato sacerdotal* (Gén 1) el cuadro es más grandioso. En un principio saca Dios el universo (cielo y tierra) del caos primitivo (1,1); hace luego aparecer en él todo lo que forma su riqueza y su belleza. El autor estaba impresionado por el orden de la creación: regularidad del movimiento de los astros, distinción de los reinos, leyes de la reproducción. Todo esto es obra del Creador que, sencillamente con su *palabra, puso todo en su lugar (Sal 148,5). Y esta obra culmina en la creación del hombre, que será a *imagen y semejanza de Dios, y que debe dominar el universo. Finalmente Dios, una vez acabada su obra, reposó y bendijo el séptimo día, destinado en adelante al *descanso. Este último rasgo revela el sentido del marco temporal en que se sitúa la creación, el de la *semana, que da a la vida del hombre un ritmo sagrado: la actividad creadora de Dios es el modelo del *trabajo humano.

Los rasgos que este segundo relato presenta en común con las tradiciones babilónicas (victoria sobre el abismo, separación de las aguas superiores y de las aguas inferiores, creación de los astros) no tienen el menor rastro de mitología. Dios obra solo, no delibera sino consigo mismo. Su victoria sobre el caos no es el resultado de un verdadero combate. El abismo *(tehōm)* no es una divinidad maligna contra la *Tiamat* babilónica; no se trata ya de monstruos ni de demonios vencidos o encadenados por Dios. La creación es la acción espontánea de un Dios todopoderoso, que actúa según un plan determinado en favor del hombre, al que ha creado a su imagen.

3. *La tradición bíblica.* La concepción de la creación que atestiguan estas dos representaciones diferentes, dominó el pensamiento israelita aun antes de tomar forma en los relatos bíblicos actuales. Los profetas la invocan en sus polémicas contra los *ídolos cuando reprochan a éstos ser objetos sin vida, hechos de mano de hombre, incapaces de salvar (Jer 10, 1-5; Is 40,19s; 44,9-20), mientras que Yahveh es el Creador del mundo (Am 4,13; 5,8s; 9,5s; Jer 10, 6-16; Is 40,21-26).

Después del exilio, los sabios van más lejos en la reflexión teológica. El editor de los Proverbios, no contento con afirmar que Dios creó el mundo con sabiduría, inteligencia y ciencia (Prov 3,19s; cf. Sal 104,24), muestra en la *sabiduría personificada la primera obra de Dios engendrada desde los principios (Prov 8,22ss). Existía cuando fueron creadas todas las cosas, teniendo el papel de maestro de obras (Prov 8, 24-30); se recreaba en el universo antes de complacerse en frecuentar a los hombres (Prov 8,31). El autor del Eclesiástico, alimentado con esta doctrina, insiste a su vez en la creación de la sabiduría anteriormente a todas las cosas (Eclo 1,9; 24,9). Igualmente el libro de la Sabiduría ve en ella la artesana del universo (Sab 8,6; cf. 9,9). En una línea muy próxima de pensamiento, los salmistas atribuyen la creación a la *palabra y al *espíritu de Dios personificados (Sal 33,6; 104,30; cf. Jdt 16,14). Estas nuevas perspectivas tienen su importancia, pues son el preludio de la revelación del Verbo y del Espíritu Santo. Finalmente, en la época griega, se llega a la idea explícita de un mundo sacado de la nada: «Mira al cielo y a la tierra y ve cuanto hay en ellos y entiende que de la nada lo hizo todo Dios y todo el humano linaje ha venido de igual modo» (2Mac 7,28). Pero en

esta época la teología de la creación se asocia a la apologética judía: frente a un mundo pagano, para el que todo era Dios, excepto Dios mismo, afirma Israel la grandeza del Dios único, que se deja percibir a través de sus *obras (Sab 13,1-5).

III. La creación en el designio de Dios. 1. *Creación e historia.* El AT no se interesa por la creación para satisfacer la curiosidad humana resolviendo el problema de los orígenes. En ello ve ante todo el punto de partida del *designio de Dios y de la historia de la salvación, la promesa de las altas gestas divinas cuya serie continúa en la historia de Israel. *Potencia creadora y dominio de la historia son cosas correlativas: como creador y dueño del mundo puede Dios escoger a Nabucodonosor (Jer 27,4-7) o a Ciro (Is 45,12s) para ejecutar sus designios acá en la tierra. Los acontecimientos no se producen nunca sino dependientemente de él; literalmente, él los crea (Is 48,6s). Esto se aplica especialmente a los acontecimientos mayores que determinaron el curso del destino de Israel: *elección del pueblo de Dios, creado y formado por él (Is 43,1-7), liberación del *Éxodo (cf. Is 43,16-19). Por eso los salmistas, en sus meditaciones sobre la historia sagrada los unen a las maravillas de la creación para trazar un cuadro completo de los *milagros de Dios (Sal 135,5-12; 136,4-26).

El acto creador, insertado en tal marco, escapa totalmente a las concepciones míticas que lo desfiguraban en el antiguo Oriente. Siendo ello así, los autores sagrados, para darle una representación poética, pueden recurrir impunemente a las imágenes de los viejos mitos: éstas han perdido ya su veneno. El Creador se convierte en el héroe de un combate gigantesco contra las *bestias que personifican el caos, Rahan o Leviatán. Estos monstruos han sido hendidos (Sal 89,11), atravesados (Is 51,9; Job 26,13), despedazados (Sal 74,13). No están definitivamente destruidos, pero están aletargados (Job 3,8), en cadenas (Job 7,12; 9,13), relegados al mar (Sal 104,26); la creación fue para Dios su primera *victoria. En la historia continúa la serie de los combates que se pueden representar con las mismas imágenes: ¿no comportó el Éxodo una nueva victoria sobre el monstruo del gran abismo (Is 51,10)? Así, a través de los símbolos, hallamos siempre la misma asimilación de las grandes gestas históricas de Dios con su gran gesta original.

2. *Salvación y nueva creación.* La historia sagrada no se detiene en el presente. Camina hacia un término evocado por la escatología profética. Aquí también se impone una referencia al acto creador de Dios, si se quiere comprender exactamente lo que será la *salvación final. La conversión de Israel será una verdadera recreación: «Yahveh crea algo *nuevo en la tierra: la mujer va en busca de su marido» (Jer 31,22). Igualmente la futura liberación (Is 45,8), acompañada por los prodigios de un nuevo Éxodo (Is 41,20); la nueva *Jerusalén, en la que el pueblo nuevo hallará una felicidad paradisíaca (Is 65,18); y la estabilidad de las leyes establecidas por Dios, son una prenda segura de que este orden nuevo durará para siempre (Jer 31,35ss). Finalmente, el mundo entero participará en la renovación de la faz de las cosas: Yahveh creará cielos nuevos y una tierra nueva (Is 65,17; 66,22s). Perspectiva grandiosa, en la que el término de los designios de Dios alcanza la perfección de los orígenes, después del largo paréntesis que había abierto el pecado humano. Ezequiel, sin emplear explícitamente el verbo «crear»,

se adaptaba ya a él cuando mostraba a Yahveh cambiando en los últimos tiempos el *corazón del hombre para volverlo a introducir en el gozo del Edén (Ez 36,26-35; cf. 11,19). Por esto el salmista, apoyándose en tal promesa, puede suplicar a Dios que «cree en él un corazón puro» (Sal 51,12): en esta renovación de su ser presiente con toda razón una anticipación concreta de la nueva creación que tendrá lugar en Jesucristo.

IV. El hombre delante del Creador. 1. *Situación del hombre.* La doctrina bíblica de la creación no es una especulación de teología abstracta. Es una noción religiosa que rige una actitud del alma. A través de la obra descubre el hombre al obrero (cf. Sab 13,5), de lo que resulta en él un sentimiento profundo de admiración y de reconocimiento. En ciertos salmos la contemplación de la belleza de las cosas conduce a una alabanza entusiasta (Sal 19,1-7; 89,6-15; 104). En otros lugares el hombre queda como abrumado por la grandeza divina, que descubre a través de sus sorprendentes maravillas. Tal es el sentido de los discursos de Dios en el libro de Job (38-41); ¿cómo Job, llamado así de nuevo a la realidad, no se había de abismar en una *humildad profunda (42,1-6)? Llegado al final, el *hombre se pone en su verdadero puesto de criatura. Dios lo ha formado, amasado, modelado como a la arcilla (Job 10,8ss; Is 64,7; Jer 18,6). ¿Qué es él frente a Dios, cuya misericordia le es tan necesaria (Eclo 18,8-14)? En vano trataría de esquivar la *presencia divina; en todos los momentos está en las manos de su creador, y nada de lo que hace se le escapa (Sal 139). Tal es el sentimiento fundamental sobre el que puede edificarse una *piedad auténtica; de hecho rige toda la piedad del AT.

2. *El hombre,* tomando así conciencia de su verdadera situación delante de Dios, *puede hallar el camino de la *confianza.* Porque, como lo repite Isaías, el mismo Dios que creó el cielo y la tierra, quiere también aniquilar a los *enemigos de su pueblo, darle la salud, restaurar la nueva Jerusalén (Is 44,24-28; cf. Is 51, 9ss). El fiel debe desterrar todo miedo: el socorro le viene del Señor que hizo el cielo y la tierra (Sal 121,2).

NT. I. El Dios creador. La doctrina del Dios creador, elaborada en el AT, conserva en el NT su puesto esencial, se consuma incluso.

1. *Herencia del AT.* Dios, creando el mundo por su palabra (cf. 2Cor 4,6), llamó la nada a la existencia (Rom 4,17). Esta operación primera la continúa vivificando a sus criaturas: en él tenemos la vida, el movimiento, el ser (Act 17,28; 1Tim 6,13). Él creó el mundo «y todo lo que encierra» (Ap 10,6; Act 14,15; 17,24; Heb 2,10); todo existe por él y para él (1Cor 8,6; Rom 11,36; Col 1,16). Por eso es buena toda criatura: todo lo que es de Dios es *puro (1Cor 10,25s; cf. Col 2,20ss). Por eso también las leyes del orden natural deben ser respetadas por el hombre: por ejemplo, el divorcio contradice el designio de aquel que en el principio creó al hombre y a la mujer (Mt 19,4-8).

Esta doctrina ocupa naturalmente un puesto importante en la predicación cristiana dirigida a los paganos: en este punto la Iglesia primitiva no hace sino relevar al judaísmo (Act 14,15; 17,24-28). Porque las perfecciones invisibles de Dios son transparentes a todas las miradas si sabemos descubrir el sentido de las criaturas (Rom 1,19s). En el creyente, la misma doctrina florece en *alabanza (Ap 4,8-11) y funda la confianza (Act 4,24).

2. *Jesucristo y la creación.* En un punto capital el NT realiza las virtualidades del AT. El Dios creador que conocía Israel se ha revelado ahora como el *Padre de Jesucristo. Jesús, estrechamente asociado al Padre en su actividad creadora, es «el único Señor por el que todo existe y por el que somos nosotros» (1Cor 8,6), el principio de las obras de Dios (Ap 3,14). Siendo la sabiduría de Dios (1Cor 1,24), «resplandor de su gloria e imagen de su substancia» (Heb 1,3), «imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura» (Col 1,15), es el que «sostiene el universo con su palabra poderosa» (Heb 1,3), porque en él fueron creadas todas las cosas y en él subsisten (Col 1,16s). Siendo la *palabra de Dios, el Verbo, que existía desde el principio con Dios antes de hacerse carne al final de los tiempos (Jn 1,1s.14), lo ha hecho todo y es desde los comienzos *vida y *luz en el universo (Jn 1,3s). Así la doctrina de la creación halla su remate en una contemplación del *Hijo de Dios, por la que se ve en él el artífice, el modelo y el fin de todas las cosas.

II. La nueva creación. 1. *En Cristo.* El NT es consciente del drama introducido en la creación, tan bella, a consecuencia del pecado humano. Sabe que el mundo actual está llamado a disolverse y a desaparecer (1Cor 7,31; Heb 1,11s; Ap 6,12ss; 20,11). Pero en Cristo se ha inaugurado ya una *nueva creación, precisamente la que anunciaban los oráculos proféticos. Esto se aplica en primer lugar al *hombre renovado interiormente por el *bautismo a imagen de su Creador (Col 3,10), hecho en Cristo «nueva criatura» (Gál 6,15): en él ha desaparecido el ser antiguo, un nuevo ser existe (2Cor 5,17). Esto se aplica también al universo; en efecto, el *designio de Dios es reducir todas las cosas a una sola cabeza, Cristo (Ef 1,10), reconciliándolas en éste consigo mismo (2Cor 5,18s; Col 1,20). Así, hablando de la misión de Cristo ante el mundo, se pasa insensiblemente de su acción en la creación original a su acción en la recreación escatológica de las cosas. La creación y la *redención se tocan: somos «hechura de Dios, creados en Cristo Jesús con miras a las buenas obras» (Ef 2,10).

2. *De la primera creación a la última.* Es posible precisar más el modo según el cual se ha efectuado esta creación de una nueva humanidad (cf. Ef 2,15; 4,24) en Jesucristo. En efecto, existe un sorprendente paralelismo entre la primera creación y la última. En los orígenes había Dios hecho a Adán el cabeza de su raza y le había entregado el mundo para que lo dominara. Al final de los tiempos el Hijo de Dios hecho hombre ha entrado en la historia como el nuevo *Adán (1Cor 15,21.45; Rom 5,13). Dios lo ha constituido en cabeza de la humanidad rescatada, que es su *cuerpo (Col 1,18; Ef 1,22s); le ha dado todo poder en la tierra (Mt 28,18; Jn 17,2), ha puesto todo en sus manos y lo ha establecido heredero de todas las cosas (Heb 1,2; 2,6-9), de modo que todo debe ser instaurado en Cristo, los seres celestes como los terrestres (Ef 1,10). Porque Cristo, teniendo en sí la *plenitud del Espíritu (Mc 1,10 p; Lc 4,1), lo comunica a los otros hombres para renovarlos interiormente y hacer de ellos una nueva criatura (Rom 8, 14-17; Gál 3,26ss; cf. Jn 1,12).

3. *En espera de la victoria.* Esta nueva creación, inaugurada en pentecostés, no ha alcanzado, sin embargo, todavía su remate. El hombre recreado interiormente gime en espera de la redención de su *cuerpo el día de la resurrección (Rom 8,23). En torno a él la creación entera,

actualmente sujeta a la vanidad, aspira a ser liberada de la servidumbre de la corrupción para tener acceso a la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,18-22). Hacia este término camina la historia, hacia estos nuevos cielos y esta tierra nueva que anunciaban en otro tiempo las Escrituras (2Pe 3,13), y de los que el Apocalipsis da anticipadamente una evocación impresionante: «El primer cielo y la primera tierra han desaparecido... Entonces el que está sentado sobre el trono declaró: He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,1-5). Tal será la creación final de un universo transfigurado, después de la victoria definitiva del cordero.

→ Alianza - Bien y Mal - Milagro - Mundo - Nuevo - Obra - Paraíso - Palabra - Presencia - Poder - Sabiduría - Salvación. PA

Crecimiento.

AT. YAHVEH, AUTOR DE TODO CRECIMIENTO. 1. *Las condiciones del crecimiento.* La aspiración de toda *vida es realizar su naturaleza; crecer es la ley. Sin embargo, el hombre no es dueño de su progreso. Yahveh, autor de la *creación, preside todo crecimiento, el cual viene a ser el signo tangible de su presencia y de su acción. Dios hace crecer al *justo como el agua hace crecer a la palmera, al cedro (Sal 92,13s), al papiro (Job 8,11ss). «¡Creced y multiplicaos!»: tal es la *bendición que acompaña a todo viviente (Gén 1,22; 8,17), al hombre en primer lugar (Gén 1,28; 9,7). La prosperidad material y la *fecundidad del individuo, del clan, de la nación, manifiestan la solicitud de Yahveh (Sal 144,12s). Pero es también un mandamiento: el hombre debe colaborar a su progreso (Ecl 11,1-6) en continuidad con la iniciativa divina (Dt 28,62s; 30, 16ss). Su *bienaventuranza no será, no obstante, obra de sus manos (Dt 6,10s), no será el salario de un esfuerzo cada vez más tenso: el acceso a la salud no se halla al término de un crecimiento puramente humano (Ecl 2,1-11). Porque el hombre por sí solo no es capaz sino de *pecado, y la falta entorpece el crecimiento: las espinas y los abrojos (cf. Is 5,6; 32,13) reemplazan al *árbol de vida, y la tierra no da *frutos sino a costa de duras fatigas (Gén 3,17ss).

2. *El crecimiento de Israel.* La *fe asegura la fecundidad a Israel: Dios es quien abre el seno estéril de Sara y promete una posteridad numerosa a Abraham (Gén 17,6) y a sus descendientes (Gén 35,11). La *fidelidad a la alianza garantiza la prosperidad del pueblo (Lev 26,9; Dt 30, 5). Por el contrario, el abandono de Yahveh es causa de retroceso, de destrucción (Dt 28,63s; Ag 1,10s); se retorna al caos primitivo (Is 34, 11). Sin embargo, un *resto sobrevive (Is 4,2s; 6,13; 10,19ss). El crecimiento detenido un momento volverá, pues, a comenzar (Jer 31,28): en Sión reconstruida, el pueblo mesiánico, de nuevo próspero (Ez 36, 10s) se multiplicará y fructificará (Jer 3,16) como las ovejas (Jer 23,3); y vendrá el Mesías, verdadero germen de Israel (Is 11,1.10; Jer 23,5; Zac 6,12s).

3. *Los modos de crecimiento.* Al mismo tiempo que la obra de vida, se despliega también el poder del *mal y del *error, parásito de la acción divina, formando cuerpo con ella hasta el punto que la discriminación se hace casi imposible. En el Génesis prolifera el pecado: a la falta de Adán sucede la de Caín, y pronto «la tierra se pervirtió y se llenó de violencia» (Gén 6,11). Esta doble corriente atraviesa toda la historia de Israel, que crece pese a la oposición exterior (1Mac 1,9ss) o al

mal alimentado en su seno (Esd 9, 6ss; Eclo 47,24); el progreso del mal parece incluso provocar el crecimiento del *bien. Pero su desarrollo no es idéntico: al paso que el mal crece hasta un límite en que se extenúa su poder (2Mac 6,14s), el bien abunda y sobreabunda (Éx 1, 12), el amor divino triunfa de la infidelidad humana (Is 1,18; 54,7s). Ezequiel, recordando simbólicamente la historia de Israel, presenta sucesivamente a la elegida, a la que Dios hace crecer (Ez 16,7), a la esposa adúltera que multiplica hasta el colmo sus prostituciones (16,26.29.51), y finalmente el triunfo de Yahveh que da con sobreabundancia (16,60. 63). También Daniel describe el progreso de la iniquidad (Dan 8,8-14), que alcanza una amplitud increíble (8,24s), pero sin poder rebasar «el tiempo del fin» (12,7s). En los días mesiánicos la salud y la vida triunfarán más allá del pecado y de la muerte: la tierra, a pesar de sus faltas, «hará germinar la liberación» (Is 45,8); «en lugar de la espina crecerá el ciprés, en lugar de las zarzas el mirto» (Is 55,13) y el mismo desierto florecerá (Is 35,1s.6s; 41,18s).

NT. EL CRECIMIENTO EN CRISTO. 1. *Crecimiento de Jesús.* Jesucristo lleva a su *cumplimiento o remate el influjo creciente de Yahveh sobre su pueblo. Dentro del crecimiento físico inaugura el tiempo del crecimiento interior hacia la *plenitud total: como Samuel (1Sa 2,26) y Juan Bautista (Lc 1,80) «crece en sabiduría, en estatura y en *gracia delante de Dios y delante de los hombres» (Lc 2,40.52). Luego, al final de su vida, como el grano caído en tierra, que debe morir para fructificar (Jn 12,24), instaura, más allá de la muerte, una nueva posibilidad de crecimiento: su *cuerpo se edificará, los cristianos constituirán el hombre perfecto, en el vigor de la edad, que realizará la *plenitud de Cristo» (Ef 4,12ss). En adelante el hombre no puede ya progresar sino desapareciendo para dejar que crezca Cristo en él (Jn 3,30).

2. *Crecimiento del reino.* En la Iglesia de Cristo es Dios el dueño del crecimiento: el *reino es semejante al grano que crece por sí mismo (Mc 4,26-29). El hombre planta y riega, pero Dios hace crecer (1Cor 3,6); el hombre no puede «añadir un codo a la duración de su vida», mientras que Dios hace crecer los lirios de los campos (Mt 6,27s). Ahora su acción se realiza por Cristo (1Tes 3,12). El Señor ha echado la simiente, que es «la *palabra de Dios» (Lc 8,11); debe crecer hasta producir el ciento por uno (Mt 13, 23). Como el fermento que trabaja la masa «hasta que todo ha fermentado» (Mt 13,33), la palabra del Señor crece (Act 6,7; 12,24; 19,20). Así venimos a ser en Cristo cooperadores de Dios para hacer crecer y *edificar su obra (1Cor 3,9; Ef 2, 21; 1Pe 2,2.5). El reino está fundado, pero debe extenderse al universo, como el modesto grano de mostaza que acaba por «albergar a las aves del cielo» (Mc 4,32). El número de los discípulos debe crecer (Act 5,14; 6,7; 11,24), la comunidad debe incrementarse (Act 16,5). Pero el verdadero progreso no es de orden visible: es el del *conocimiento de Dios (Col 1,10; 2,19), «en la gracia y en el conocimiento de Jesús» (2Pe 3,18), en la fe (2Cor 10,15; Flp 1,25), que se realiza en obras (2Cor 9,10), pues el verdadero crecimiento se desenvuelve del interior al exterior.

3. *Perspectivas escatológicas.* Jesús inaugura así el triunfo definitivo del bien sobre el mal; su resurrección señala el término de los poderes de la muerte. El buen grano y la cizaña seguirán, sin embargo, creciendo juntos hasta la *siega; entonces el

propietario mandará quemar a la una y entrojar al otro (Mt 13,30ss). Los evangelios, sobre todo el de Juan, describen el crecimiento de la oposición de los *fariseos y del *mundo a la *revelación creciente de Jesús: el *endurecimiento al mismo tiempo que el amor (Jn 12,37ss). Pero después de la *hora del «reino de las tinieblas» (Lc 22,53) viene el de la exaltación (Jn 17,1). Pablo desarrolla la misma dialéctica; la epístola a los Romanos subraya el dinamismo de la misericordia divina más allá de los progresos del mal: cuando Israel llega al colmo del endurecimiento, la gracia se dirige a los paganos hasta su conversión total; luego, gracias a un pequeño resto, «todo Israel será salvo» (Rom 11,25s), pues «donde se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Es sin duda también el sentido de la «apostasía» final: colmo alcanzado por «el misterio de la impiedad ya en acción» (2Tes 2,3-7), después de lo cual el Señor aniquilará al *impío (2,8) y salvará a sus elegidos (2,13; cf. Ap 20,7-15).

Esta lucha es el movimiento mismo del crecimiento del reino; caracteriza el tiempo de la Iglesia, hasta que Dios sea «todo en todos» (1Cor 15, 28); se desarrolla también en el corazón del creyente, que «prosigue su carrera para tratar de alcanzar, habiendo él mismo sido alcanzado por Cristo Jesús» (Flp 3,12ss).

→ Cumplir - Edificar - Fecundidad - Fruto - Mies - Perfección - Plenitud. JR

Cruz.

Jesús murió crucificado. La cruz, que fue el instrumento de la redención, ha venido a ser, juntamente con la *muerte, el *sufrimiento, la *sangre, uno de los términos esenciales que sirven para evocar nuestra salvación. No es una ignominia, sino un título de gloria, primero para Cristo, luego para los cristianos.

I. La cruz de Jesucristo. 1. *El escándalo de la cruz.* «Nosotros predicamos a Cristo crucificado, *escándalo para los judíos y *locura para los paganos» (1Cor 1,23). Con estas palabras expresa Pablo la reacción espontánea de todo hombre puesto en presencia de la cruz redentora. ¿Cómo podría venir la salvación al mundo grecorromano por la crucifixión, aquel suplicio reservado a los esclavos (cf. Flp 2,8), que no sólo era una muerte cruel, sino además una *ignominia* (cf. Heb 12, 2; 13,13)? ¿Cómo podría procurarse la redención a los judíos por un cadáver, aquella impureza de la que había que deshacerse lo antes posible (Jos 10,26s; 2Sa 21,9ss; Jn 19, 31), por un condenado colgado del patíbulo y marcado con el estigma de la *maldición divina (Dt 21,22s; Gál 3,13)? En el calvario era fácil a los presentes chancearse con él invitándole a bajar de la cruz (Mt 27, 39-44 p). En cuanto a los discípulos, podemos imaginarnos su reacción horrorizada. Pedro, que, sin embargo, acababa de reconocer en Jesús al Mesías, no podía tolerar el anuncio de su sufrimiento y de su muerte (Mt 16,21ss p; 17,22s p): ¿cómo hubiera admitido su crucifixión? Así, la víspera de la pasión anunció Jesús que todos se escandalizarían a causa de él (Mt 26,31 p).

2. *El misterio de la cruz.* Si Jesús, y los discípulos después de él, no dulcificaron el escándalo de la cruz, es que un misterio oculto le confería sentido. Antes de pascua era Jesús el único que afirmaba su necesidad, para *obedecer a la *voluntad del Padre (Mt 16,21 p). Después de pentecostés los discípulos, ilusionados por la gloria del resucitado, proclaman a su vez esta necesidad,

situando el escándalo de la cruz en su verdadero puesto en el *designio de Dios. Si el *Mesías fue crucificado (Act 2,23; 4,10), «colgado del leño» (5,30; 10,39) en una forma escandalosa (cf. Dt 21,23), fue sin duda a causa del *odio de sus hermanos. Pero este hecho, una vez esclarecido por la profecía, adquiere una nueva dimensión: *realiza «lo que se había escrito acerca de Cristo» (Act 13,29). Por esto los relatos evangélicos de la muerte de Jesús encierran tantas alusiones a los salmos (Mt 27,33-60 p; Jn 19, 24.28.36s): «era necesario que el Mesías sufriera», conforme con las *Escrituras, como lo explicará el resucitado a los peregrinos de Emaús (Lc 24,25s).

3. *La teología de la cruz.* Pablo había recibido de la tradición primitiva que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1Cor 15,3). Este dato tradicional suministra un punto de partida a su reflexión teológica; reconociendo en la cruz la verdadera *sabiduría, no quiere conocer sino a Jesús crucificado (2,2). En ello, en efecto, resplandece la *sabiduría del designio* de Dios, anunciada ya en el AT (1,19s); a través de la debilidad del hombre se manifiesta la *fuerza de Dios (1,25). Desarrollando esta intuición fundamental descubre Pablo un sentido incluso en las modalidades de la crucifixión. Si Jesús fue «colgado del *árbol» como un maldito, era para rescatarnos de la maldición de la ley Gál 3,13). Su cadáver expuesto sobre la cruz, «*carne semejante a la del *pecado», permitió a Dios «condenar el pecado en la carne» (Rom 8,3); la sentencia de la *ley ha sido ejecutada, pero al mismo tiempo Dios «la ha suprimido clavándola en la cruz, y ha despojado a los poderes» (Col 2,14s). Así, «por la sangre de su cruz» se ha *reconciliado Dios a todos los seres (1,20); suprimiendo las antiguas divisiones causadas por el pecado, ha restablecido la *paz y la *unidad entre judíos y paganos para que no formen ya *sino un solo* *cuerpo (Ef 2,14-18). La cruz se yergue, pues, en la frontera entre las dos economías del AT y del NT.

4. *La cruz, elevación a la gloria.* En el pensamiento de Juan no es la cruz sencillamente un *sufrimiento, una humillación, que halla con todo cierto sentido por razón del designio de Dios y por sus efectos saludables; es ya la *gloria de Dios anticipada. Por lo demás, la tradición anterior no la mencionaba nunca sin invocar luego la glorificación de Jesús. Pero, según Juan, en ella triunfa ya Jesús. Utilizando para designarla el *término que* hasta entonces indicaba la exaltación de Jesús al cielo (Act 2,33; 5,31), muestra el momento en que el *Hijo del hombre es «elevado» (Jn 8,28; 12,32s), como una nueva serpiente de bronce, signo de salvación (3,14; cf. Núm 21, 4-9). Se diría que en su relato de la pasión avanza Jesús hacia ella con majestad. Sube a ella triunfalmente, ya que allí funda su Iglesia «dando el *Espíritu» (19,30) y haciendo que mane de su costado la *sangre y el *agua (19,34). En adelante habrá que «mirar al que han atravesado» (19,37), pues la *fe se dirige al crucificado, cuya cruz es el signo vivo de la salvación. Parece que en el mismo espíritu vio el Apocalipsis a través de este «leño» salvador el «leño de la vida», a través del «árbol de la cruz» «el árbol de vida» (Ap 22,2.14.19).

II. La cruz, marca del cristiano. 1. *La cruz de Cristo.* El Apocalipsis, revelando que los dos testigos habían sido martirizados «allí donde Cristo fue crucificado» (Ap 11,8), identifica la suerte de los *discípulos

con la del Maestro. Es lo que exigía ya Jesús: «Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y me *siga» (Mt 16,24 p). El discípulo no sólo debe *morir a sí mismo, sino que la cruz que lleva es signo de que muere al *mundo, que ha roto todos sus lazos naturales (Mt 10,33-39 p), que acepta la condición de *perseguido, al que quizá se quite la vida (Mt 23, 34). Pero al mismo tiempo es también signo de su gloria anticipada (cf. Jn 12,26).

2. *La vida crucificada.* La cruz de Cristo que, según Pablo, separaba las dos economías de la *ley y de la *fe, viene a ser en el corazón del cristiano la frontera entre los dos mundos de la *carne y del *espíritu. Es la única *justificación y la única *sabiduría. Si se ha convertido, es porque ante sus ojos se han dibujado los rasgos de Jesucristo en cruz (Gál 3,1). Si es justificado, no lo es en absoluto por las *obras de la ley, sino por su fe en el crucificado; porque él mismo ha sido crucificado con Cristo en el *bautismo, tanto que ha muerto a la ley para vivir para Dios (Gál 2,19), y que ya no tiene nada que ver con el *mundo (6,14). Así pone su *confianza en la sola *fuerza de Cristo, pues de lo contrario se mostraría «enemigo de la cruz» (Flp 3,18).

3. *La cruz, título de gloria del cristiano.* En la vida cotidiana del cristiano, «el *hombre viejo es crucificado» (Rom 6,6), hasta tal punto que es plenamente liberado del pecado. Su juicio es transformado por la sabiduría de la cruz (1Cor 2). Por esta sabiduría se convertirá, a *ejemplo de Jesús, en humilde y «*obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,1-8). Mas en general, debe contemplar el «modelo» de Cristo que «llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia» (1Pe 2,21-24). Finalmente, si bien es cierto que debe temer siempre la apostasía, que le induciría a «crucificar de nuevo por su cuenta al Hijo de Dios» (Heb 6,6), puede, sin embargo, exclamar con orgullo con san Pablo: «Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14).

→ Árbol - Locura - Muerte - Persecución - Redención - Sabiduría - Sangre - Sufrimiento. JA y XLD

Cuerpo.

Contrariamente a una concepción muy propagada, el cuerpo no es sencillamente un conjunto de carne y de huesos que el hombre posee durante el tiempo de su existencia terrena, del que se despoja con la muerte y que finalmente recupera el día de la resurrección. Tiene una dignidad muy superior, que Pablo puso de relieve en una teología del cuerpo. El cuerpo no sólo reduce a la unidad a los miembros que lo constituyen, sino que es expresión de la persona en sus situaciones mayores: estado natural y pecador, consagración a Cristo, vida gloriosa.

I. El cuerpo y la carne. Mientras que en el AT se designa a la carne y al cuerpo con un término único *(basar),* en el griego del NT pueden distinguirse con dos palabras: *sarx* y *sōma;* diferenciación que no adquiere su pleno valor sino con la interpretación de la fe.

1. *Dignidad del cuerpo.* Como en todas las lenguas, el cuerpo designa con frecuencia la misma realidad que la carne: así la vida de Jesús debe manifestarse en nuestro cuerpo lo mismo que en nuestra carne (2Cor 4,10s). Para un semita merece la

misma estima que la *carne, pues el hombre se expresa enteramente tanto por él como por ella.

En san Pablo se afirma esta dignidad del cuerpo. Así se guarda el Apóstol, a diferencia de los otros escritores del NT (p.e., Mt 27,52.58s; Lc 17,37; Act 9,40), de utilizar el término para hablar del cadáver; reserva al cuerpo lo que constituye una de las dignidades del hombre, la facultad de engendrar (Rom 1,24; 4,19; 1Cor 7,4; 6,13-20); en fin, el carácter perecedero y caduco del hombre, sobre todo la vida pecadora, los atribuye no al cuerpo, sino a la carne. Así no constituye una lista de los pecados del cuerpo (en 1Cor 6,18 el «pecado contra el cuerpo» significa probablemente un pecado contra la persona humana en su conjunto). A diferencia de la carne, el cuerpo no merece sino respeto por parte de aquél, al que expresa.

2. *El cuerpo dominado por la carne.* Pero hallamos que la carne, habitada por el pecado (Rom 7,20), ha esclavizado al cuerpo. Ahora existe ya un «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), así como hay una «carne de pecado» (Rom 8,3); el pecado puede dominar al cuerpo (Rom 6,16), tanto que también el cuerpo conduce a la muerte (Rom 7,24); es reducido a la humillación (Flp 3,21) y a la deshonra (1Cor 15,43); lleno de apetitos (Rom 6,12), también él comete acciones carnales (Rom 8,13). Según la teología paulina, el cuerpo está sometido a los tres poderes que han reducido a la carne a esclavitud: la *ley, el *pecado, la *muerte (cf. Rom 7,5). Considerado desde este punto de vista, el cuerpo no expresa ya sólo a la persona humana salida de las manos del Creador, sino que manifiesta una persona esclava de la carne y del pecado.

II. El cuerpo y el Señor. 1. *El cuerpo es para el Señor.* Los corintios, a los que escribía Pablo, estaban inclinados a pensar que la fornicación es un acto indiferente, sin gravedad. Pablo, para responderles, no hace llamamiento a la espiritualidad del *alma, ni a alguna distinción entre una vida vegetativa y una vida más espiritual, que tal comportamiento pusiera en peligro. «Los alimentos, dice, son para el vientre, y el vientre para los alimentos; Dios destruirá a éstos como a aquél. Pero el cuerpo no es para la fornicación, es para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (1Cor 6,13). A diferencia del vientre, es decir, de la carne perecedera (cf. Flp 3,19), que no puede heredar del *reino de Dios (1Cor 15,50), el cuerpo debe resucitar como el Señor (1Cor 6,14), es miembro de Cristo (6,15), *templo del Espíritu Santo (6,19). Así pues, hay que glorificar a Dios en el propio cuerpo (6,20). Al paso que la carne vuelve al polvo, el cuerpo está destinado al Señor. De ahí su incomparable dignidad.

2. *El cuerpo de Cristo.* Más exactamente, esta dignidad viene del hecho de haber sido el cuerpo rescatado por Cristo. En efecto, Jesús tomó el «cuerpo de la carne» (Col 1,22), que lo sometió a la ley (Gál 4,4). Por esta razón, entrando en la «semejanza de la carne del pecado» (Rom 8,3) vino a ser «maldición para nosotros» (Gál 3,13), «se hizo *pecado por nosotros» (2Cor 5,21); en fin, fue sometido al poder de la *muerte, pero su muerte fue una muerte al pecado, de una vez para siempre (Rom 6,10). Así, al vencer a la muerte, venció a la carne y al pecado; los poderes que crucificaron a Jesús fueron despojados de su poder (1Cor 2,6.8; Col 2,15). Así pues, condenó al pecado (Rom 8,3), transformando la maldición de la ley en bendición (Gál 3,13s; Ef 2,15). Y no sólo nos libró así de una servidumbre, sino que, propiamente

hablando, nos incorporó a él: el alcance universal de su vida y de su pasión redentora hace que en adelante no haya ya sino un «solo» cuerpo, el *cuerpo de Cristo.

3. *El cuerpo del cristiano.* Por eso todo creyente unido a Cristo puede ahora ya triunfar de los poderes a que había estado sometido en otro tiempo, ley, pecado, muerte, a través del cuerpo de Cristo. «Murió para la ley» (Rom 7,4), su «cuerpo de pecado quedó destruido» (6,6), y así está «despojado de ese cuerpo carnal» que va a la muerte (Col 2,11). Así, el cristiano, que recibiendo el bautismo ha recorrido el itinerario entero de Cristo, debe seguirlo en su vida día tras día; debe ofrecer su cuerpo en sacrificio viviente (Rom 12,1).

La dignidad del cuerpo no alcanza acá abajo su máximum: el cuerpo de esta miseria terrena y pecadora será transformado en cuerpo de *gloria (Flp 3,21), en un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44), incorruptible, que nos hará «revestir la imagen del *Adán celestial» (15,49). El paso del cuerpo mortal al cuerpo de Cristo celestial quisiéramos verlo realizarse con una transformación inmediata, «en un abrir y cerrar de ojos», como el día de la parusía. Pero debemos estar prontos para otro destino: el paso doloroso por la *muerte. Debemos, pues, «preferir abandonar este cuerpo para ir a morar junto al Señor» (2Cor 5,8) en espera de la resurrección de nuestro cuerpo, por la que formaremos finalmente y para siempre el cuerpo único de Cristo.

→ Alma - Carne - Cuerpo de Cristo - Hombre - Resurrección.

XLD

Cuerpo de Cristo.

Según el NT, el cuerpo de Cristo desempeña una función capital en el misterio de la redención. Pero la expresión reviste diferentes sentidos: unas veces designa el cuerpo individual de Jesús, otras su cuerpo eucarístico, otras el cuerpo del que nosotros somos miembros y que es la Iglesia.

I. El cuerpo individual de Jesús.

1. *Jesús en su vida corporal.* Jesús compartió nuestra vida corporal: este hecho básico aparece en todas las páginas del NT. Según la carne, dice Pablo, desciende de los patriarcas y de la posteridad de David (Rom 1,3; 9,5); nació de una mujer (Gál 4,4). En los evangelios se impone por todas partes la realidad de su naturaleza humana, sin que sea necesario mencionar explícitamente su cuerpo: está sujeto al *hambre (Mt 4,2 p), a la fatiga (Jn 4,6), a la sed (4,7), al *sueño (Mt 4,38), al *sufrimiento... Para insistir en estas mismas realidades, Juan habla más bien de la *carne de Jesús (cf. Jn 1,14), fulminando el anatema contra los que niegan a «Jesús venido en carne» (1Jn 4,2; 2Jn 7).

2. *La muerte corporal de Jesús.* Esta atención al cuerpo de Jesús se redobla en los relatos de la pasión. Ya en la comida de Betania su cuerpo es ungido con miras a su sepultura (Mt 26,12 p). Finalmente muere en la cruz (Mt 27,50 p) y es sepultado (Mt 27,58ss p; Jn 19,38ss). Pero este fin trivial, idéntico al de todos los hombres tiene, no obstante, un significado particular en el misterio de la salvación: en la *cruz llevó Jesús nuestros *pecados en su cuerpo (1Pe 2,24); Dios nos *reconcilió en su cuerpo de carne entregándolo a la *muerte (Col 1,22). El cuerpo de Cristo, verdadero *cordero pascual (1Cor 5,7), fue, pues, el instrumento de nuestra *redención; de su costado abierto brotó la *sangre y el *agua (Jn 19,33ss). Igualmente la epístola a los Hebreos, para presentar el *sacrificio de Cristo,

presta particular atención a su cuerpo. Desde su entrada en el mundo se disponía Jesús ya a ofrecerse, puesto que Dios le había «formado un cuerpo» (Heb 10,5), y finalmente por «la oblación de su cuerpo» nos santificó una vez por todas (Heb 10,10).

3. *La glorificación del cuerpo de Jesús.* Sin embargo, el misterio no terminó con la muerte corporal de Jesús: se consumó con su *resurrección. Los evangelistas subrayan que el cuerpo de Cristo resucitado es muy real (Lc 24,39.42; Jn 20,27), pero también que no está ya sujeto a las mismas condiciones de existencia que antes de la pasión (Jn 20,19.26). No es ya un «cuerpo psíquico» (1Cor 15,44), sino un «cuerpo de gloria» (Flp 3,21), un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44). Con ello se revela en forma espléndida el sentido sagrado del cuerpo de Jesús en la nueva economía inaugurada por la encarnación: destruido y luego reedificado en tres días, ha reemplazado al antiguo *templo como signo de la *presencia de Dios entre los hombres.

II. El sacramento del cuerpo de Cristo. 1. *Esto es mi cuerpo.* Después de la resurrección el cuerpo de Cristo no tiene sólo una existencia celestial, invisible, «a la *diestra de Dios» (Heb 10,12). En efecto, Jesús, antes de morir, instituyó un rito para perpetuar bajo signos la *presencia terrenal de su cuerpo sacrificado. Los relatos de la institución *eucarística muestran que este rito fue inaugurado en la perspectiva de la cruz muy próxima, manifestando así el sentido de la muerte corporal de Jesús: «Esto es mi cuerpo por vosotros» (1Cor 11,24 p); «esto es mi sangre, la sangre de la alianza, derramada por una multitud» (Mc 14,24 p). Lo que los signos del *pan y del *vino harán desde ahora presente acá en la tierra, es, pues, el cuerpo de Jesús entregado, su sangre derramada.

2. *La experiencia eucarística de la Iglesia.* En efecto, el mismo rito, repetido en la Iglesia, es el *memorial de la muerte de Cristo (1Cor 11,24ss). Sin embargo, ahora está situado en la luz de la resurrección, por la cual el cuerpo de Cristo ha venido a ser «espíritu vivificante» (15,45); tiene además una orientación escatológica, puesto que anuncia el retorno del Señor e invita a aguardarlo (11,26). Con este rito hace, pues, la Iglesia una experiencia de índole particular: la «comunión en el cuerpo de Cristo» le hace revivir todos los aspectos esenciales del misterio de la salvación.

III. La Iglesia, cuerpo de Cristo.

1. *Miembros de un cuerpo único.* Por la experiencia eucarística tomamos también conciencia de que somos miembros del cuerpo de Cristo. «El pan que comemos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, nosotros formamos un solo cuerpo» (1Cor 10,16s). Nuestra unión con Cristo debe, pues, entenderse en forma muy realista; nosotros somos verdaderamente sus miembros, y el cristiano que se entrega a la fornicación «toma un miembro de Cristo para unirlo con una prostituta» (1Cor 6,15). Cuando Pablo dice que todos nosotros formamos un solo cuerpo (1Cor 12, 12), que somos miembros unos de otros (Rom 12,5), no se trata, pues, de una simple metáfora, como en la fábula griega de los miembros y del estómago, que el Apóstol explota en esta ocasión (1Cor 12,14-26). Su propio cuerpo unifica los miembros múltiples que forman los creyentes por el *bautismo (1Cor 12,13.27) y por la *comunión eucarística (1Cor 10,17). En él cada cristiano tiene una función particular con miras al

bien del conjunto (1Cor 12,27-30; Rom 12,4). En una palabra, en torno al cuerpo individual de Jesús se realiza la unidad de los hombres, llamados a agregarse a este cuerpo.

2. *El cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.* En las epístolas de la cautividad vuelve san Pablo a la misma doctrina en una perspectiva un tanto diferente, que pone más de relieve la realidad de la *Iglesia. Así como un marido ama a su mujer «como a su propio cuerpo» (Ef 5,28), del que él es la cabeza (Ef 5,23), así Cristo ha amado a la Iglesia y se ha entregado por ella (Ef 5,25), siendo como es el salvador del cuerpo (Ef 5,23). Así la Iglesia es su cuerpo, su *plenitud (Ef 1,23; Col 1,24), y él mismo es la cabeza (Col 1,18; Ef 1,22) que garantiza la unidad de este cuerpo (Col 2,19). Así pues, en este cuerpo somos todos nosotros miembros (Ef 5,30), no formamos más que *uno (Col 3,15); en efecto, sea cual fuere nuestro origen, todos somos reconciliados para formar un solo *pueblo, un solo *hombre nuevo (Ef 2,14-16). Tal es en su totalidad el desenvolvimiento del cuerpo de Cristo. La experiencia cristiana, fundada en la realidad histórica del Cristo corporal y en la práctica eucarística, ayuda aquí a formular en toda su profundidad el misterio de la Iglesia.

3. *El cuerpo de Cristo y nuestros cuerpos.* Nuestros *cuerpos, injertados en Cristo, hechos sus miembros y templos del Espíritu Santo (1Cor 6,19), están llamados a entrar también ellos en este mundo nuevo: resucitarán con «Cristo, que transfigurará nuestros cuerpos de miseria para conformarlos a su cuerpo de gloria» (Flp 3,20s). Así se consumará el papel del cuerpo de Cristo en nuestra redención. «*Ave verum corpus, natum de Maria Virgine; vere passum, immolatum in cruce pro homine; esto nobis praegustatum mortis in examine.*»

→ Comunión - Cuerpo - Iglesia - Eucaristía - Hombre. FA

Cuidados.

1. *Exhortaciones al cuidado.* El cuidado es, en primer lugar, la solicitud que se pone en la realización de un *trabajo o de una *misión. La Biblia admira y recomienda esta presencia inteligente y activa del hombre en todos sus quehaceres. Primero en los más humildes, en el marco de la casa, por ejemplo (Prov 31,10-31), del oficio (Eclo 38,24-34) o de las responsabilidades públicas (50,1-4). Más alto todavía coloca la Biblia el cuidado de los quehaceres espirituales: la búsqueda de la *sabiduría (Sab 6,17; Eclo 39,1-11) o del progreso moral (1Tim 4,15; cf. Tit 3,8; 1Cor 12,25), la solicitud del apóstol (2Cor 11,28; cf. 4,8s). El ejemplo por excelencia es aquí Jesús mismo, entregado sin reserva al cumplimiento de su misión (Lc 12,50; 22,32). Por lo demás, el cuidado de los «asuntos del Señor» es de un orden tan elevado que, por llamamiento de Cristo, puede inducir a renunciar a los cuidados de este *mundo para cuidarse directa y totalmente de lo «único necesario» (1Cor 7,32ss; cf. Lc 10,41s).

2. *Los cuidados y la fe.* Así pues, en todos los terrenos condena la Biblia la negligencia y la pereza. Pero también sabe que el hombre está expuesto a dejarse absorber por los cuidados de este mundo con detrimento de los cuidados espirituales (Lc 8,14 p; 16,13 p; 21,34 p). Jesús denunció este peligro: llama a sus discípulos a cuidarse únicamente del *reino de Dios; la libertad de espíritu necesaria les vendrá no ya de la despreocupación —los quehaceres de este mundo son un

deber—, sino de la *confianza en el amor paterno de Dios (Mt 6,25-34 p; cf. 16,5-12).

Por otra parte, sea cual fuere el terreno a que pertenezcan, los cuidados son por sí mismos un llamamiento a la confianza y a la *fe. Si un quehacer bien desempeñado permite en ciertos casos «sonreir al día que viene» (Prov 31,25), los cuidados que acarrea son más a menudo para el hombre ocasión de adquirir conciencia de sus límites en la incertidumbre, el *temor o la angustia. El *sufrimiento así engendrado es la ley común de todos los hombres (Sab 7,4). Los invita a confiar al Señor la «carga» de sus cuidados (Sal 55,23; cf. 1Pe 5,7), incluso si proviene de sus pecados (Sal 38,19; cf. Lc 15,16-20), con una fe que sabe que «el Altísimo toma el cuidado de ellos» (Sab 5,15). Entonces podrán «usar de este mundo» con todo el cuidado necesario, «como si verdaderamente no usaran de él» (1Cor 7,31). En efecto, por encima de todos los cuidados, «la *paz de Dios que rebasa toda inteligencia, guardará sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús» (Flp 4,6s).

→ Confianza - Temer - Fe - Paz. JDu

Culto.

En todas las religiones el culto establece relaciones entre el hombre y Dios. Según la Biblia, la iniciativa de estas relaciones corresponde al Dios vivo que se revela. Como respuesta, el hombre *adora a Dios en un culto que adopta una forma comunitaria. Este culto no sólo expresa la necesidad que tiene el hombre del creador, del que depende totalmente, sino que al mismo tiempo es el cumplimiento de un deber: en efecto, Dios ha escogido a un pueblo que debe «servirle» y con ello ser su testigo; así pues, el pueblo elegido debe llenar su misión tributando culto a Dios. (En hebreo la palabra culto deriva de la raíz **abad*, que significa «servir».)

AT. I. El culto del verdadero Dios en la historia. El culto bíblico evoluciona y así, en el transcurso de su historia, vemos aparecer los elementos comunes a todos los cultos: lugares, objetos y personas sagradas (santuarios, *arca, *altares, *sacerdotes), tiempos sagrados (*fiestas, *sábado), actos cultuales (purificaciones, consagraciones, *circuncisión, *sacrificios, *oración en todas sus formas), prescripciones cultuales (*ayuno, entredichos...).

Antes del pecado las relaciones del hombre con Dios son sencillas; a condición de no infringir la prohibición concerniente al *árbol de la ciencia del bien y del mal, y de mostrar así su dependencia, el hombre puede comer del árbol de vida (Gén 2,9; 3,22); así podría, con un acto de tipo cultual, comulgar con Dios. El mismo árbol de vida se halla también en la Jerusalén celeste, donde el culto no comporta ya intermediario entre Dios y sus servidores (Ap 22,2s).

Después del pecado aparece el sacrificio en el culto; los patriarcas invocan a Yahveh y le erigen *altares (Gén 4,26; 8,20; 12,8). Pero Dios no acepta cualquier culto; no sólo mira a las disposiciones interiores del que ofrece (Gén 4,3ss), sino que excluye ciertas formas exteriores, como los sacrificios humanos (Gén 22; 2Re 16,3; Lev 20,2s) o la prostitución sagrada (1Re 22,47; Dt 23,18). Una vez que la alianza ha hecho de Israel el pueblo de Dios, su culto es sometido a una legislación cada vez más precisa y exigente.

El centro de este culto es el arca, símbolo de la *presencia de Dios entre su pueblo; el arca, móvil en

un principio, se fija en diversos santuarios (p.e., Silo: Jos 18,1); finalmente, David la establece en Jerusalén (2Sa 6), donde Salomón construye el *templo (1Re 6); éste vendrá a ser con la reforma deuteronómica el único lugar del culto sacrificial.

Después del exilio, el culto del segundo templo es reglamentado por prescripciones rituales que se hacen remontar a Moisés, como se hace remontar a Aarón la genealogía de los sacerdotes, a fin de marcar el vínculo del culto con la alianza que lo funda. Este vínculo lo subrayará el sabio Ben Sira poco antes de la lucha sostenida por los Macabeos, para que el pueblo pueda mantenerse fiel a la ley y al culto del único verdadero Dios (1Mac 1,41-64). La liturgia sinagogal, hecha de cantos y de oraciones, y destinada a partir del exilio a mantener la vida de oración comunitaria entre los judíos de la dispersión, completa la liturgia del templo. Sin embargo, no quita su privilegio al templo único; y si una secta, como la de Qumrán, se separa del sacerdocio de Jerusalén, es que aspira a un culto purificado en un templo renovado.

II. Los ritos cultuales y la purificación del pueblo de Dios. El pueblo de Dios tomó préstamos de ritos vecinos que reflejan la vida de pastores nómadas o de agricultores sedentarios; pero a los ritos que adopta les confiere un sentido nuevo relacionándolos con la gesta de la *alianza (p. e., Dt 16,1-8 respecto a la pascua; Lev 23,43 respecto a los tabernáculos) y con el sacrificio que la selló (Éx 5,1ss; 19,6; Sal 50,5). El culto se convierte así en una pedagogía permanente que da a la vida religiosa de Israel sus tres dimensiones históricas y su movimiento.

El culto recuerda primero los acontecimientos del pasado, cuya celebración renueva; al mismo tiempo los actualiza reanimando así la fe del pueblo en un Dios que está presente y sigue siendo poderoso como en el pasado (Sal 81; 106; discurso de Dt 1-11; renovación de la alianza: Jos 24); finalmente, estimula la esperanza del pueblo y su espera del día en que Dios ha de inaugurar su reino y en que las *naciones serán unidas a Israel liberado, en el culto del verdadero Dios.

Esta perspectiva de porvenir no adquiere toda su amplitud sino poco a poco, gracias a los profetas que anuncian la nueva alianza (Jer 31, 31ss). Sobre todo en el libro de la Consolación (Is 45) y en los profetas postexílicos (Is 66,18-23; Zac 14, 16-21) donde el Dios único revela su *designio: quiere manifestarse a todos los pueblos para obtener de ellos el culto que le es debido como a creador y salvador universal. Los *profetas, testigos de este designio, proclaman al mismo tiempo las exigencias del Dios de la alianza que no acepta un culto sin alma. Combaten así a la vez el particularismo nacional y el formalismo ritual que pueden impedir que el culto de Israel sea el testimonio eficaz que Dios aguarda de su pueblo.

III. El alma del culto verdadero: la fidelidad a la alianza. Por la fidelidad a la ley de la alianza (Dt 6,4ss; 10,12s) prueba Israel que su culto es auténtico y que no tiene más *Dios que a Yahveh (Éx 20,2s p). El Dios salvador del Éxodo y del Decálogo es *santo y exige que sea santo el pueblo del que quiere hacer un pueblo *sacerdotal (Lev 19,2). Los profetas, al recordarlo, no desechan los ritos, sino que piden que se les dé su verdadero sentido. Los dones de nuestros sacrificios deben expresar nuestra *acción de gracias a Dios, fuente de todo *don (Sal 50).

Ya Samuel afirmaba que Dios

desecha el culto de los que desobedecen (1Sa 15,22). Amós e Isaías lo repiten fuertemente (Am 5; Is 1), y Jeremías proclama en pleno templo la vanidad del culto que se celebra en él, denunciando la corrupción de los corazones (Jer 7). Ezequiel, el profeta sacerdote, aun anunciando la ruina del templo, contaminado por la idolatría, describe el nuevo templo de la nueva alianza (Ez 37,26ss), que será el centro cultual del pueblo fiel (Ez 40-48). El profeta del retorno indica con qué condición aceptará Dios el culto de su pueblo; es preciso que sea una comunidad verdaderamente fraterna (Is 58).

Esta comunidad se abre a los paganos que temen a Dios y observan su ley (Is 56,1-8). Más aún, el culto *universal deberá estar descentralizado* (Mal 1,11). Si bien Ben Sira es rebasado por tales perspectivas, sin embargo, se muestra heredero de la tradición profética al unir íntimamente la fidelidad a la ley y el culto ritual (Eclo 34,18ss; 35,1-16). Y, en un Israel particularista y formalista que se cerrará al mensaje de Cristo, éste hallará corazones *pobres, en los que los salmos habrán fomentado el sentido de la verdadera justicia, condición del verdadero culto (Lc 1,74s), y la espera del Mesías, que inaugurará este culto perfecto (Mal 3,1-4).

NT. I. El fin del culto antiguo. 1. *Jesús* pone fin al culto antiguo dándole remate. Por lo pronto lo renueva conformándose con sus ritos y penetrándolos de su espíritu de oración filial. Presentado en el templo a su nacimiento (Lc 2,22ss), toda su vida sube al mismo para las fiestas (Lc 2,41; Jn 2,13; 10,22); y con frecuencia predica en los lugares de reunión cultual (Mc 14,49; Jn 18, 20). Como los profetas, exige que se sea fiel al espíritu del culto (Mt 23,16-23): sin pureza de corazón son vanas las purificaciones rituales (Mt 23,25s; 5,8.23s).

Pero con su *sacrificio rebasa el culto antiguo. Y si testimonia su respeto del templo antiguo purificándolo (Jn 2,14ss), al mismo tiempo anuncia que a este templo, arruinado por culpa de los judíos, sucederá uno nuevo, su cuerpo resucitado (2,19ss). Entonces tendrá fin el culto de Jerusalén (Jn 4,21).

2. *La Iglesia naciente* no rompe con el culto *figurativo del templo sino superándolo. Como Jesús, los apóstoles oran en el templo y en él también enseñan (Act 2,46; 5,20). Pero, como lo proclama Esteban, el verdadero templo es aquel en que Dios habita y donde reina Jesús (Act 6, 13s; 7,48ss; 55s). Así Pablo, que *por consideración con los judíos* convertidos, consiente en participar en prácticas cultuales, a las que ellos son fieles (Act 21,24.26; cf. 1Cor 10,32s), no se cansa de predicar que la *circuncisión carece de valor y que el cristiano no está ya sometido a las antiguas observancias. El culto cristiano es nuevo (Gál 5,1.6).

II. Los orígenes del nuevo culto. 1. *Jesús* define el nuevo culto que anuncia: el culto verdadero es espiritual; no ya necesariamente sin ritos, pero sí imposible sin el *Espíritu Santo, que hace capaces de él a los que han renacido por el mismo Espíritu (Jn 4,23s; cf. 7,37ss; 4,10.14). El sacrificio de Jesús que sella la nueva alianza (Mc 10,45; 14, 22ss) da su pleno sentido a las fórmulas inspiradas en el culto antiguo (Heb 10,1-18; cf. Sal 40,7ss); funda también el culto nuevo, pues él ha *expiado verdaderamente los pecados del mundo y comunica la vida eterna a los que comulgan en la *carne y en la *sangre de Cristo (Jn 1,29; 6,51). Éste, en la cena, inauguró en persona este banquete

sacrificial y dio orden de renovarlo (Lc 22,19s).

2. *La Iglesia obedeció.* En las reuniones cultuales, los primeros discípulos coronan sus oraciones y su comida con la «fracción del pan» (Act 2,42; 20,7.11), rito eucarístico, cuyo sentido tradicional y cuyas exigencias recuerda Pablo a los que los olvidan (1Cor 10,16; 11,24).

Para participar en la *eucaristía es necesario haber sido agregado a la Iglesia por el rito *bautismal prescrito por Jesús (Mt 28,19) como condición de la vida nueva (Mc 16,16; Jn 3,5), y realizado por los apóstoles desde el día de pentecostés (Act 2, 3-41). Finalmente, por el gesto de la *imposición de las manos darán los apóstoles el Espíritu a los bautizados (Act 8,15ss).

A estos tres ritos fundamentales del culto cristiano se añaden usos tradicionales de importancia desigual: celebración del domingo, «primer día de la *semana» (Act 20,7; 1Cor 16,2), «*día del Señor» (Ap 1,10); reglas de disciplina, como el llevar el velo las *mujeres, o su silencio en las asambleas cultuales, reglas instituidas con miras al buen orden y a la paz (1Cor 11,5-16; 14,34.40).

III. ESTRUCTURA Y TRIPLE ASPECTO DEL CULTO CRISTIANO. El culto de la Iglesia, como el de Israel, tiene un aspecto triple; conmemora una obra divina del pasado; lo actualiza; confiere también al cristiano vivir en la esperanza del día en que, en Cristo, se manifestará con plenitud la gloria de Dios. Pero, a pesar de los préstamos de ciertos ritos del culto antiguo, el culto cristiano no es una mera *figura del culto venidero, sino que es su *imagen; la novedad del culto cristiano proviene de su fundamento, que es el *sacrificio perfecto y definitivo de Cristo, Hijo de Dios (Heb 1,2s). Por él es perfectamente glorificado el Padre; por él, todos los hombres que esperan en él son purificados de sus pecados y pueden unirse al culto filial que Cristo tributa a su Padre en el cielo y cuya realidad es la vida eterna (Heb 7,26; 8,1s; 9,14.26).

1. *La acción pasada* que conmemora el culto cristiano es la ofrenda de Cristo por nuestra salvación, ofrenda cuyos frutos son la resurrección y el don del Espíritu. Esta acción pone término al culto antiguo destinado a expresar y a mantener la espera humilde y confiada de la salvación, que está ya consumada (Heb 7,18-28). Cristo nos da el medio de recibir el fruto del sacrificio que ofreció él en el altar de la *cruz, participando en la eucaristía (Heb 13,10).

2. En efecto, *presentemente* se realiza una *comunión que nos prepara para la nueva comunión eterna del cielo; el rito *eucarístico, centro del culto nuevo y canal de la vida nueva, es el signo y el medio de esta comunión. Por este rito Cristo glorioso se hace presente misteriosamente para que nos unamos al cuerpo y a la sangre que él ofreció y seamos así todos un solo *cuerpo, glorificando al Padre por Cristo y con él, bajo la moción del Espíritu Santo (1Cor 10,16s; 11,24ss; Flp 3.3).

De esta manera tenemos acceso al santuario celestial (Heb 10,19ss), donde mora Cristo, sacerdote eterno (Heb 7.24s; 9,11s.24); allí se celebra la *adoración del Padre en espíritu y en verdad, único culto digno del Dios viviente (Jn 4,23s; Heb 9,14). Es celebrada por el *cordero inmolado, delante del trono de Dios, en el cielo, verdadero templo de Dios, donde está la verdadera *arca de la alianza (Ap 5,6; 11,19). Los elegidos que glorifican a Dios con el *sanctus*, cuyo eco oyó Isaías (Ap 4,2-11; Is 6,1ss), glorifican también al cordero que es su Hijo (Ap 14,1) y que ha hecho de ellos un reino de sacerdotes para unirlos a su culto perfecto (Ap 5,9-13).

Ahora bien, los ritos que nos unen a Cristo y a su culto celeste entrañan exigencias morales. Por el *bautismo hemos muerto al *pecado para vivir de la santa vida de Cristo resucitado (Rom 6,1-11; Col 3,1-10; 1Pe 1,14s). Pecar es, pues, hacerse indigno de comulgar en el cuerpo y en la sangre del Señor, es condenarse, caso de hacerlo (1Cor 11,27ss). Por el contrario, *seguir a Cristo, unirse, mediante una fidelidad constante, al *amor que inspiró su sacrificio, es ser una víctima viviente, en la que Dios se complace (Ef 5,1s; Rom 12,1s; 1Pe 2,5; Heb 12,28); entonces nuestro culto litúrgico, con sus cantos de *alabanza, expresa el culto espiritual de nuestra *acción de gracias permanente, al Padre por su Hijo, el señor Jesús (Col 3,12-17).

3. *El último día* tendrán fin los ritos que lo anuncian y que celebramos «hasta que venga» el cordero, respondiendo a la llamada de su esposa (*marana tha* = ¡Ven, Señor!) para consumar sus nupcias con ella (1Cor 11,26; 16,22; Ap 19.7; 22,17). Entonces no habrá ya templo para simbolizar la presencia de Dios; en la Jerusalén celestial la *gloria del Señor no se manifestará ya por signos (Ap 21,22). Porque en la ciudad santa de la eternidad los servidores del Señor que le rindan culto no serán ya pecadores, sino *hijos, que en el universo renovado e iluminado por la gloria de Dios y del cordero verán a su Padre cara a cara y beberán en la fuente misma el *agua viva del *Espíritu (Ap 21,1-7.23; 22,1-5).

→ Adoración - Altar - Fiestas - Oración - Piedad - Puro - Servir - Templo. MFL

Cumplir.

Nuestras vidas están jalonadas de proyectos abortados y de decisiones mal mantenidas, notas de la debilidad y de la inconstancia humanas. El Dios omnipotente y fiel, en cambio, no se da por satisfecho con obras no acabadas: la Biblia entera da testimonio del cumplimiento de sus designios.

Cumplir dice más que hacer: los términos traducidos por esta palabra evocan la idea de *plenitud (hebr. *malé;* gr. *plerun),* o de acabamiento (hebr. *kalah;* gr. *telein)* y de perfección (hebr. *tamm;* gr. *teleyun).* Se cumple, o remata, una obra comenzada (1Re 7,22; Act 14,26), es decir, se la lleva a término. Se cumple una palabra, una orden o una promesa: la palabra es como un molde hueco, en el que debe verterse la realidad; es la primera etapa de una actividad, que debe proseguirse y alcanzar su fin.

AT. PERSPECTIVAS DE CUMPLIMIENTO.

1. *Palabra de Dios y ley.* La palabra de Dios, más que ninguna otra, tiende a cumplirse: «La palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía» (Is 55,11). Dios «no habla en vano» (Ez 6,10). Su *ley, sus órdenes exigen obediencia (Éx 20, etc.) y finalmente la obtendrán (Dt 4,30s; 30,6ss; Ez 36,27).

2. *Profecías.* Las *profecías divinas, tarde o temprano se realizan: «Ha tiempo predije... de improviso obré, y todo se ha cumplido» (Is 48,3; cf. Zac 1,6; Ez 12,21-28). El cumplimiento es la marca de Dios, que garantiza la vocación de un profeta y la autenticidad de su mensaje (Dt 18,22). El AT afirma más de una vez que de hecho tal acontecimiento se ha producido «para cumplir la palabra de Yahveh» transmitida por un profeta. De esta manera se presenta la conservación del linaje de David y la construcción del tem-

plo (1Re 8,24), la marcha a la cautividad y el retorno para la reconstrucción del templo (2Par 36,21ss; Esd 1,1s). Estas realizaciones pasadas son prenda de los cumplimientos futuros.

3. *Los tiempos se cumplen.* El cumplimiento, por muy repentino que sea a veces, no se produce al azar, sino «a su tiempo» (Lc 1,20), al término de una especie de gestación. Para que se realice una palabra es preciso que «se cumpla su tiempo» (p.e., (Jer 25,12), y para que se realice el entero *designio de Dios será preciso que llegue la plenitud de los tiempos (Ef 1,10; Gál 4,4; cf. Mc 1,15).

NT. «SE HA CONSUMADO». En efecto, el tiempo por excelencia del cumplimiento es el del NT. Los evangelistas, sobre todo Mateo, se aplican a convencernos de ello.

1. *Profecías.* La fórmula «para que se cumpla lo que había sido dicho por...» se halla diez veces en Mt, en el caso de la concepción virginal y de la huida a Egipto, de la curación de los enfermos, de la enseñanza en parábolas, de la entrada triunfal en Jerusalén, de los denarios de Judas... Fórmulas análogas se encuentran en los otros evangelios. Estas observaciones de detalle tienen por objetivo hacernos comprender que todo el AT estaba orientado hacia la revelación de Jesús; los cumplimientos que en él se subrayaban no eran sino una lenta preparación para la plena realización del designio de Dios en la existencia terrena de Jesús.

En esta misma existencia no todos los cumplimientos se sitúan al mismo nivel. Uno de ellos, y sólo uno, se designa como una «consumación»: la muerte de Jesús en la cruz. En la fórmula de Jn 19,28 «para que se cumpliese la Escritura», el verbo *teleyum* reemplaza al habitual *plerun*, y el contexto insiste mediante la repetición del «se ha consumado» (19, 30). Lc no emplea este último verbo sino en relación con la pasión (Lc 12,50; 18,31; 22,37), y según la Epístola a los Hebreos Jesús se cumplió, se llevó a término por su pasión (Heb 2,10; 5,8s).

Así pues, todos los cumplimientos de la historia sagrada están orientados hacia la venida de Cristo, y en la vida de Cristo todos los cumplimientos de la Escritura culminan en su *sacrificio; así fue como «en él todas las *promesas de Dios tuvieron su sí» (2Cor 1,20).

2. *La ley.* La palabra de Dios no es sólo promesa, sino también exigencia. En el sermón de la montaña, hablando Jesús de la *ley proclama que no vino para «abolir, sino para cumplir» (Mt 5,17).

El contexto nos da a entender que Jesús, lejos de suprimir la ley mosaica, profundiza sus preceptos: extiende la exigencia hasta a la intención y al deseo secreto. Pero sobre todo renueva la ley, la hace «perfecta» (Sant 1,25), revelando plenamente su exigencia central, que da la clave de todas las otras, el mandamiento del *amor. Allí se encuentran la ley y los profetas, resumidos y elevados a su perfección (Mt 7,12; 22,40 p).

Por lo demás Jesús, para «cumplir la ley», no se contenta con promulgar su mandamiento; él mismo, al que «conviene cumplir toda *justicia» (Mt 3,15), realiza en su persona y en la de sus creyentes todo lo que exige: su sacrificio es la culminación del amor (Jn 15,13), como también es su fuente; Cristo, «llegado a su cumplimiento» o consumación (Heb 5,9), por el mismo hecho «consumó (o perfeccionó) a los santificados» (Heb 10,14; cf. Jn 17, 4.23).

Semejante cumplimiento de la antigua ley puede presentarse sin paradoja como su abrogación. Cuando llega lo que es perfecto, halla fin lo que es parcial (cf. 1Cor 13,10). Tal es el punto de vista de san Pablo. Por una parte, la caridad que resume la ley, la domina y la informa, suprimiendo de hecho la esclavización a las prescripciones. «El que ama al otro ha cumplido la ley» (Rom 13,8; cf. Rom 13,10; Gál 5,14). Por otra parte, el espíritu legalista queda minado por su base; el hombre no puede pretender forjarse su perfección cumpliendo la ley. «Para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros» fue necesario que Dios enviara a su Hijo (Rom 8,3s) y que por su Hijo recibiéramos el Espíritu. Por esta razón «no estamos ya bajo la ley, sino bajo la *gracia» (Rom 6,15).

La realización de obras es requerida por el dinamismo mismo de la gracia (Col 1,10s). En las *obras se cumple o consuma la *fe (Sant 2,22; cf. Gál 5,6), y asimismo el amor de Dios (1Jn 2,5; 4,12). Pero estas realizaciones se sitúan en los antípodas del legalismo combatido por Pablo: no se trata ya de un andamiaje humano, sino de una *fecundidad divina (Gál 5,22s; Jn 15,5).

3. *Fin de los tiempos.* La obra consumada en la cruz de Cristo se despliega de esta manera en el tiempo hasta que venga «el fin del mundo» (Mt 24,3 p) anunciado por el AT y por el NT (*día del Señor), que será la manifestación plenaria del cumplimiento del designio de Dios en Cristo (cf. 1Cor 15,23s).

→ Designio de Dios - Escritura - Figura - Ley - Nuevo - Obras - Perfección - Plenitud - Profeta. AV

D

David.

1. *Presencia permanente de David.* La figura de David, como hombre y como rey, tiene un relieve tal que no cesa de ser para Israel el tipo del Mesías que debe nacer de su raza. A partir de David, la *alianza con el pueblo se hace a través del *rey, como lo hace notar Ben Sirá al final del retrato que hace de él (Eclo 47,2-11). Así el trono de Israel es el trono de David (Is 9,6; Lc 1,32): sus *victorias anuncian la que el *Mesías, lleno del Espíritu que reposa sobre el hijo de Jesé (1Sa 16,13; Is 11,1-9), reportará sobre la injusticia. Por la victoria de su resurrección cumplirá Jesús las promesas hechas a David (Act 13,32-37) y dará a la historia su sentido (Ap 5,5). ¿Cómo logró el personaje David este puesto distinguido en la historia de la salvación?

2. *El elegido de Dios.* David, llamado por Dios y consagrado por la *unción (1Sa 16,1-13), es constantemente el «*bendito» de Dios, al que Dios asiste con su *presencia; porque Dios está con él, prospera en todas sus empresas (1Sa 16,18), en su lucha con Goliat (1Sa 17,45ss), en sus guerras al servicio de Saúl (1Sa 18,14 ss) y en las que él mismo emprenderá como rey y liberador de Israel: «Por dondequiera que iba le daba Yahveh la victoria» (2Sa 8,14).

David, encargado como *Moisés de ser el *pastor de Israel (2Sa 5,2), hereda las promesas *hechas a los patriarcas, y en primer lugar la de poseer la *tierra de Canaán. Es el artífice de esta toma de posesión por la lucha contra los filisteos, inaugurada en tiempos de Saúl y proseguida durante su propio reinado (2Sa 5,17-25; cf. 10-12). La conquista definitiva es coronada por la toma de *Jerusalén (2Sa 5,6-10), a la que se llamará «ciudad de David». Se convierte en la capital de todo Israel, en torno a la cual se efectúa la *unidad de las tribus. Es que el *arca introducida por David ha hecho de Jerusalén una nueva ciudad santa (2Sa 6,1-19) y David desempeña en ella las funciones sacerdotales (2Sa 6,17s). Así «David y toda la casa de Israel» no forman sino un solo *pueblo en torno a su Dios.

3. *El héroe de Israel.* David responde a su vocación con una profunda adhesión a Dios. Su religión se caracteriza por la espera de la hora de Dios; así se guarda de atentar contra la vida de Saúl, incluso cuando tiene ocasión de deshacerse de su perseguidor (1Sa 24; 26). Es el humilde servidor, confuso por los privilegios que Dios le otorga (2Sa 7, 18-29), y por esto es el modelo de los «pobres» que, imitando su abandono a Dios y su esperanza llena de certidumbre, prolongan su oración en las alabanzas y en las súplicas del salterio.

Al «chantre de los cánticos de Israel» (2Sa 23,1) atribuyen los levitas, además de numerosos salmos, el plano del templo (1Par 22; 28), así como la organización del culto (1Par 23-25) y de sus cantos (Neh 12,24.36).

La gloria religiosa de David no debe hacer olvidar al hombre; tuvo sus debilidades y sus grandezas; rudo guerrero, astuto también (1Sa 27,10ss), cometió graves faltas y se mostró débil con sus hijos ya antes de su vejez; pero ¡qué magnanimidad en su fiel *amistad con Jonatás, en el respeto que muestra siempre hacia Saúl! algunos detalles revelan su nobleza de alma: respeto del arca (2Sa 15,24-29), respeto de la vida de sus soldados (2Sa 23,13-17), generosidad (1Sa 30,21-25) y perdón (2Sa 19,16-24). Por lo demás se muestra político avisado, que se granjea simpatías en la corte de Saúl y cerca de los ancianos de Judá (1Sa 30,26-31), desaprobando el asesinato de Abner (2Sa 3,28-37) y vengando el homicidio de Isbaal (2Sa 4,9-12).

4. *El Mesías, hijo de David.* El éxito de David hubiera podido hacer creer que se habían realizado las promesas de Dios. Entonces una nueva y solemne profecía da nuevo impulso a la esperanza mesiánica (2Sa 7,12-16). A David que proyecta construir un *templo responde Dios que quiere construirle una descendencia eterna *(banah* = «*edificar»; *ben:* «hijo)»: «yo te edificaré una casa» (7,27). Así orienta Dios hacia el porvenir la mirada de Israel. Promesa incondicionada, que no destruye la *alianza del Sinaí, sino que la confirma concentrándola en el rey (7,24). En adelante Dios, presente en Israel, le guía y le mantiene en la unidad por la dinastía de David. El salmo 132 canta el vínculo establecido entre el arca, símbolo de la presencia divina, y el descendiente de David.

Así se comprende la importancia del problema de la sucesión al trono davídico y las intrigas a que da lugar (cf. 2Sa 9-20; 1Re 1). Y todavía se comprende mejor el puesto de David en los oráculos proféticos (Os 3,5; Jer 30,9; Ez 34,23s). Para ellos, evocar a David es afirmar el amor celoso de Dios a su pueblo (Is 9,6) y su fidelidad a su alianza (Jer 33,20ss), «alianza eterna, hecha

de las gracias prometidas a David» (Is 55,3). De esta *fidelidad no se puede dudar aun en lo más duro de la *prueba (Sal 89,4s.20-46).

Cuando se cumplen los tiempos se llama, pues, a Cristo «Hijo de David» (Mt 1,1); este título mesiánico no había sido nunca rehusado por Jesús, pero no expresaba plenamente el misterio de su persona. Por eso Jesús, viniendo a cumplir las promesas hechas a David, proclama que es más grande que él: es su *Señor (Mt 22,42-45). No es solamente «el siervo David», pastor del pueblo de Dios (Ez 34,23s), sino que es Dios mismo que viene a apacentar y a salvar a su pueblo (Ez 34, 15s), este Jesús, «retoño de la raza de David», cuyo retorno aguardan e invocan el Espíritu y la esposa (Ap 22,16s).

→ Alianza - Jerusalén - Mesías - Pastor - Oración - Rey - Servidor.

RM

Demonios.

El semblante de los demonios, seres espirituales maléficos, no se esclareció sino lentamente en la revelación. En un principio los textos bíblicos utilizaron ciertos elementos tomados de las creencias populares, sin ponerlos todavía en relación con el misterio de *Satán. Al final todo adquirió sentido a la luz de Cristo, venido al mundo para liberar al hombre de Satán y de sus satélites.

AT. 1. *En los orígenes de la creencia.* El antiguo Oriente daba un rostro personal a las mil fuerzas oscuras, cuya presencia se sospecha por detrás de los males que asaltan al hombre. La religión babilónica tenía una demonología complicada y en ella se practicaban numerosos exorcismos para librar a las personas, a las cosas, a los lugares hechizados; estos ritos esencialmente mágicos constituían una parte importante de la medicina, ya que toda *enfermedad se atribuía a la acción de algún espíritu maligno.

El AT, en sus principios, no niega la existencia y la acción de seres de este género. Utiliza el folklore, que puebla las ruinas y los lugares *desiertos con presencias oscuras, mezcladas con las bestias salvajes: sátiros velludos (Is 13,21; 34,12), Lilit, el demonio de las noches (Is 34,14)... Les entrega lugares malditos, como Babilonia (Is 13) o el país de Edom (Is 34). El ritual de la expiación ordena que se abandone al demonio Azazel el buco cargado con los pecados de Israel (Lev 16,10). En torno al hombre enfermo se interroga también a las fuerzas malignas que lo atormentan. Primitivamente, males tales como la peste (Sal 91,6; Hab 3,5) o la fiebre (Dt 32,24; Hab 3,5) son considerados como azotes de Dios, que los envía a los hombres culpables, como envía su mal espíritu a Saúl (1Sa 16,14s.23; 18,10; 19,9) y el *ángel exterminador a Egipto, a Jerusalén o al ejército asirio (Éx 12,23; 2Sa 24,16; 2Re 19,35).

Pero después del exilio se establece mejor la separación entre el mundo angélico y el mundo diabólico. El libro de Tobías sabe que son los demonios los que atormentan al hombre (Tob 6,8) y que los ángeles tienen la misión de combatirlos (Tob 8,3).

Sin embargo, para presentar al peor de ellos, al que mata, el autor no tiene reparo en recurrir todavía al folklore persa, dándole así el nombre de Asmodeo (Tob 3,8; 6, 14). Se ve que el AT, tan tajante acerca de la existencia y la acción de los espíritus malignos como de la de los *ángeles, no tuvo durante mucho tiempo sino una idea bastante flotante de su naturaleza y de sus relaciones con Dios.

2. *Los demonios divinizados.* Ahora bien, para los paganos era una tentación constante tratar de granjearse a estos espíritus elementales tributándoles un culto sacrificial, en una palabra, haciendo de ellos dioses. Israel no estaba al abrigo de la tentación. Abandonando a su creador, se volvía también hacia los «otros dioses» (Dt 13,3.7.14) o, dicho con otras palabras, hacia demonios (Dt 32,17), llegando hasta a ofrecerles sacrificios humanos (Sal 106,37). Se prostituía a los sátiros (Lev 17,7), que merodeaban sus altos lugares ilegales (2Par 11,15). Los traductores griegos de la Biblia sistematizaron esta interpretación demoníaca de la *idolatría, identificando formalmente con los demonios a los dioses paganos (Sal 96,5; Bar 4,7), introduciéndolos incluso en los contextos en que el original hebreo no hablaba de ellos (Sal 91,6; Is 13,21; 65, 3). Así el mundo de los demonios se convertía en un universo rival de Dios.

3. *El ejército satánico.* En el pensamiento del judaísmo tardío se organiza este mundo en forma más sistemática. Se considera a los demonios como ángeles caídos, cómplices de *Satán, venidos a ser sus auxiliares. Para evocar su caída se utiliza unas veces la imaginería mítica de la *guerra de los *astros (cf. Is 14,12) o del combate primordial entre Yahveh y las *bestias que personifican al *mar, otras veces se recurre a la vieja tradición de los hijos de Dios enamorados de las mujeres (Gén 6, 1ss; cf. 2Pe 2,4), otras se los representa en sacrílega rebelión contra Dios (cf. Is 14,13s; Ez 28,2). De todos modos los demonios son considerados como espíritus impuros caracterizados por la soberbia y la lujuria. Atormentan a los hombres y se esfuerzan por arrastrarlos al mal. Para combatirlos se recurre a exorcismos (Tob 6,8; 8,2s; cf. Mt 12,27). Éstos no son, como en otro tiempo en Babilonia, de orden mágico, sino de orden deprecatorio: se espera, en efecto, que Dios reprima a Satán y a sus aliados, si se invoca el poder de su *nombre (cf. Zac 3,2; Jds 9). Se sabe, además, que Miguel y sus ejércitos celestes están en lucha perpetua con ellos y que vienen en ayuda de los hombres (cf. Dan 10,13).

NT. 1. *Jesús, vencedor de Satán.* La vida y la acción de Jesús se sitúa en la perspectiva de este duelo entre dos mundos, cuyo objeto es en definitiva la salvación del hombre. Jesús afronta personalmente a Satán y reporta contra él la victoria (Mt 4, 11 p; Jn 12,31). Afronta también a los espíritus malignos que tienen poder sobre la humanidad pecadora y los vence en su terreno.

Tal es el sentido de los numerosos episodios en que entran en escena posesos: el endemoniado de la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1,23-27 p) y el de Gádara (Mc 5,1-20 p), la hija de la sirofenicia (Mc 7,25-30 p) y el muchacho epiléptico (Mc 9,14-29 p), el endemoniado mudo (Mt 12, 22ss p) y María de Magdala (Lc 8, 2). Las más de las veces se entremezclan posesión diabólica y enfermedad (cf. Mt 17,15.18); así, unas veces se dice que Jesús cura a los posesos (Lc 6,18; 7,21) y otras que expulsa a los demonios (Mc 1,34-39). Sin poner en duda casos muy claros de posesión (Mc 1,23s; 5,6), hay que tener en cuenta la opinión de la época, que atribuía directamente al demonio fenómenos que hoy son de la esfera de la psiquiatría (Mc 9, 20ss). Sobre todo, hay que recordar que toda enfermedad es signo del poder de Satán sobre los hombres (cf. Lc 13,11).

Al afrontar a la enfermedad, afronta Jesús a *Satán; otorgando la curación, triunfa de Satán. Los demonios se creían instalados en el mundo como dueños y señores; Jesús vino para perderlos (Mc 1,24). Ante la autoridad que manifiesta frente a ellos quedan las turbas estupefactas (Mt 12,23; Lc 4,35ss). Sus enemigos le acusan: «Por Beelzebub, príncipe de los demonios, expulsa a los demonios» (Mc 3,22 p); «¿no estará él mismo poseído por el demonio?» (Mc 3,30; Jn 7,20; 8,48s.52; 10,20s). Pero Jesús da la verdadera explicación: expulsa a los demonios por el espíritu de Dios, lo cual prueba que el *reino de Dios ha llegado ya a los hombres (Mt 12,25-28 p). Satán se creía fuerte, pero es desalojado por otro más fuerte (Mt 12, 29 p).

En adelante los exorcismos se efectuarán, pues, en el *nombre de Jesús (Mt 7,22; Mc 9,38s). Jesús, al enviar en *misión a sus discípulos les comunica su poder sobre los demonios (Mc 6,7.13 p). De hecho los discípulos comprueban que les están sumisos los demonios, prueba evidente de la caída de Satán (Lc 10,17-20). Tal será en todos los siglos uno de los signos que acompañarán a la predicación del Evangelio, juntamente con los milagros (Mc 16,17).

2. *El combate de la Iglesia.* Efectivamente, las liberaciones de posesos reaparecen en los Hechos de los apóstoles (Act 8,7; 19,11-17). Sin embargo, el duelo de los enviados de Jesús con los demonios adopta también otras formas: lucha contra la magia, contra las supersticiones de todas clases (Act 13,8ss; 19,18s) y contra la creencia en los espíritus adivinatorios (Act 16,16); lucha contra la idolatría, en que se hacen adorar los demonios (Ap 9,20) e invitan a los hombres a su mesa (1Cor 10,20s); lucha contra la falsa sabiduría (Sant 3,15), contra las doctrinas demoníacas que en todo tiempo se esforzarán por engañar a los hombres (1Tim 4,1), contra los que ejecutan prodigios engañosos, puestos al servicio de la *bestia (Ap 16,13s). Satán y sus auxiliares están en acción por detrás de todos estos hechos humanos que se oponen al progreso del Evangelio. Incluso las pruebas del Apóstol se pueden atribuir a un ángel de Satán (2Cor 12,7). Pero gracias al Espíritu Santo se sabe ahora discernir los espíritus (1Cor 12,10), sin dejarse embaucar por los falsos prestigios del mundo diabólico (cf. 1Cor 12,1ss). La Iglesia que, como Jesús, está empeñada en una guerra a muerte, conserva una esperanza invencible: Satán, ya vencido, sólo tiene ahora un poder limitado; el final de los tiempos verá su derrota definitiva y la de todos sus auxiliares (Ap 20,1ss.7-10).

→ Ángeles - Astros - Bestia - Desierto - Espíritu - Enfermedad - Satán. JBB y PG

Deseo.

En el budismo la perfección suprema es «matar el deseo». ¡Qué alejados de este sueño aparecen los hombres de la Biblia, aun los más próximos a Dios! La Biblia, por el contrario, está llena del tumulto y del conflicto de todas las formas del deseo. Desde luego, está muy lejos de aprobarlas todas, y aun los deseos más puros deben experimentar una purificación radical, pero así es como adquieren toda su fuerza y dan a la existencia del hombre todo su valor.

I. El deseo de vivir. Como raíz de todos los deseos del hombre existe la indigencia esencial y su necesidad fundamental de poseer la *vida en la plenitud y desarrollo de su ser. Este dato de la naturaleza está dentro del orden, y Dios lo consagra. La máxima del Sirácida: «No te prives del bien del día y no dejes pa-

sar la parte de goce que te toca» (Eclo 14,14) no expresa la más elevada sabiduría bíblica; sin embargo, si Jesucristo no la canoniza como el ideal, por lo menos la presupone como una reacción normal, puesto que si sacrifica su vida, lo hace para que sus ovejas «tengan la vida y la tengan abundantemente» (Jn 10,10).

El lenguaje de la Escritura confirma esta presencia natural y este valor positivo del deseo. Muchas comparaciones evocan los deseos más ardientes: «Como el ciervo desea las aguas vivas» (Sal 42,2), «como los ojos de una sierva están puestos en la mano de su señora» (123,2), «más que espera la aurora un centinela nocturno» (130,6), «dame a sentir el son de la alegría y de la fiesta» (51,10). Más de una vez los profetas y el Deuteronomio apoyan sus amenazas y sus promesas en las aspiraciones permanentes del hombre: plantar, edificar, unirse en matrimonio (Dt 28,30; 20,5ss; Am 5,11; 9,14; Is 65,21). Aun el anciano, al que Dios ha «hecho ver tantos males y aflicciones», no debe renunciar a esperar que venga todavía a «alimentar su vejez y a consolarlo» (Sal 71,20s).

II. Las perversiones del deseo. El deseo, por ser algo esencial y que no se puede desarraigar, puede ser para el hombre una *tentación permanente y peligrosa. Si Eva *pecó, fue por dejarse seducir por el *árbol prohibido, que era «bueno para comerse, hermoso a la vista» (Gén 3,6). La *mujer, por haber así cedido a su deseo, en adelante será víctima del deseo que la impulsa hacia su marido y sufrirá la ley del hombre (3,16). En la humanidad es el pecado como un deseo selvático pronto a saltar y que hay que tener a raya con la fuerza (4,7). Este deseo desencadenado es la apetencia o concupiscencia, «concupiscencia de la *carne, concupiscencia de los ojos, soberbia de la *riqueza» (1Jn 2,16; cf. Sant 1,14s) y su reino en la humanidad es el mundo, reino de *Satán.

La Biblia, historia del hombre, está llena de estos deseos que arrastran al hombre; como palabra de Dios describe sus funestas consecuencias. En el desierto, Israel, que sufría de *hambre, en lugar de alimentarse de la *fe en la palabra de Dios (Dt 8,1-5), no piensa sino en llorar por las carnes de Egipto y en echarse sobre las codornices, y los culpables perecen, víctimas de su concupiscencia (Núm 11,4.34). David, cediendo a su deseo, se apodera de Betsabé (2Sa 11,2ss), desencadenando una serie de ruinas y de pecados. Ajab, por haber seguido el consejo de Jezabel y cedido así a su deseo despojando a Nabot de su viña, condena a muerte a su dinastía (1Re 21). Los dos ancianos desean a Susana «hasta perder la cabeza» (Dan 13,8.20) y pagan con su vida este pecado.

La ley, todavía más categóricamente, apuntando al *corazón, fuente de pecado, prohíbe el deseo culpable: «No codiciarás la casa... la mujer.. de tu prójimo» (Éx 20,17). Jesús no creará esta exigencia, sino que revelará su alcance (Mt 5,28).

III. La conversión del deseo. La novedad del Evangelio consiste en primer lugar en despejar con la mayor nitidez lo que todavía estaba involucrado en el AT: «Lo que procede del corazón es lo que hace al hombre impuro» (Mt 15,18); consiste sobre todo en proclamar como una certeza la liberación de los apetitos que tenían encadenado al hombre. Estos apetitos, este «deseo de la carne, son la *muerte» (Rom 8,6), pero el cristiano que posee el *Espíritu de Dios es capaz de seguir el «deseo del espíritu», de «crucificar la carne con sus pasiones y sus concupiscencias» (Gál 5,24; cf. Rom 6, 12; 13,14; Ef 4,22) y de dejarse «guiar por el Espíritu» (Gál 5,16).

Este «deseo del Espíritu», liberado por Cristo, estaba ya presente en la *ley, que es «espiritual» (Rom 7,14). Todo el AT está sostenido por un profundo deseo de Dios. Con el deseo de adquirir la *sabiduría (Prov 5,19; Eclo 1,20), con la nostalgia de *Jerusalén (Sal 137,5), con el deseo de subir a la ciudad santa (128,5) y al *templo (122,1), con el deseo de conocer la palabra de Dios a través de todas sus formas (119, 20.131.174), corre profundamente un deseo que polariza todas las energías, que ayuda a desenmascarar las ilusiones y las falsificaciones (cf. Am 5,18; Is 58,2), a superar todas las decepciones, el único deseo de Dios: «¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, mas el Señor es, para siempre, mi roca y mi porción» (Sal 73, 25s; cf. 42,2; 63,2).

IV. Deseo de comunión. Si nos es posible desear a Dios más que ninguna cosa en el mundo, es en unión con el deseo de Jesucristo. Jesús está poseído de un deseo ardiente, ansioso, que sólo apagará su *bautismo, su pasión (Lc 12,49s), el deseo de dar *gloria a su Padre (Jn 17,4) y de mostrar al mundo hasta dónde puede amarle (14,30). Pero este deseo del *Hijo orientado hacia su *Padre es inseparable del deseo que le lleva hacia los suyos y que, mientras avanzaba hacia su pasión, le hacía «desear ardientemente comer la *pascua» con ellos (Lc 22,15).

Este deseo divino de una *comunión con los hombres, «yo cerca de él y él cerca de mí» (Ap 3,20), suscita en el NT un eco profundo. Las cartas paulinas en particular están llenas del deseo que siente el Apóstol, de sus «hermanos tan amados y tan deseados» (Flp 4,1), que «desea a todos en las entrañas de Cristo» (1,8), de su gozo al sentir, a través del testimonio de Tito, el «ardiente deseo» que tienen de él los corintios (2Cor 7,7), fruto cierto de la acción de Dios (7,11). Sólo este deseo es capaz de contrapesar el deseo fundamental de Pablo, el deseo de Cristo y, más exactamente, de la comunión con él, «el deseo de partir y estar con Cristo» (Flp 1,23), «de morar junto al Señor» (2Cor 5,8). Porque el grito del «hombre de deseo», el grito del «Espíritu y de la esposa» es: «¡ven!» (Ap 22,17).

→ Buscar - Hambre y sed.

PMG y JG

Desierto.

La significación religiosa del desierto se orienta diferentemente según que se piense en un lugar geográfico o en una época privilegiada de la historia de la salvación. Desde el primer punto de vista es el desierto una tierra que no ha bendecido Dios: allí es rara el agua, como en el huerto del paraíso, antes de la lluvia (Gén 2,5), la vegetación raquítica, la habitación imposible (Is 6, 11); hacer de un país un desierto es hacerlo semejante al caos de los orígenes (Jer 2,6; 4,20-26), lo que merecen los pecados de Israel (Ez 6,14; Lam 5,18; Mt 23,38). En esta tierra infértil habitan *demonios (Lev 16, 10; Lc 8,29; 11,24), sátiros (Lev 17,7) y otras *bestias maléficas (Is 13,21; 14,23; 30,6; 34,11-16; Sof 2,13s). En resumen, en esta perspectiva el desierto se opone a la tierra habitada como la *maldición a la *bendición.

Ahora bien, y tal es el punto de vista bíblico dominante, Dios quiso hacer pasar a su pueblo por esta «tierra espantosa» (Dt 1,19), para

hacerle entrar en la tierra en la que fluyen leche y miel. Este acontecimiento va a transformar el simbolismo precedente. Si el desierto sigue conservando el carácter de lugar desolado, sobre todo evoca una época de la historia sagrada: el nacimiento del pueblo de Dios. El simbolismo bíblico del desierto no puede, pues, confundirse con tal o cual mística de la *soledad o de la fuga de la civilización; no enfoca una vuelta al desierto ideal, sino un paso por el tiempo del desierto, análogo al de Israel.

AT. I. EN MARCHA HACIA LA TIERRA PROMETIDA. A diferencia de los recuerdos ligados con la salida de Egipto propiamente dicha, los que conciernen al paso por el desierto sólo fueron idealizados tardíamente. Las tradiciones, en su forma actual, muestran a la vez que fue un tiempo de prueba para el pueblo y hasta de apostasía, pero en todo caso un tiempo de gloria para el Señor. Tres elementos dominan estos recuerdos: el designio de Dios, la infidelidad del pueblo, el triunfo de Dios.

1. *El designio de Dios.* El paso por el desierto está regido por una intención doble. Es un *camino expresamente escogido por Dios, aunque no era el más corto (Éx 13,17), porque Dios quería ser el guía de su pueblo (13,21). Luego, en el desierto del Sinaí es donde los hebreos deben adorar a Dios (Éx 3,17s = 5, 1ss); de hecho, en él reciben la *ley y concluyen la *alianza que hace de aquellos hombres errantes un verdadero *pueblo de Dios: se lo puede incluso computar (Núm 1,1ss). Dios quiso, por tanto, que su pueblo naciera en el desierto; sin embargo, le prometió una tierra, haciendo así de la permanencia en el desierto una época privilegiada, pero provisional.

2. *La infidelidad del pueblo.* El camino de Dios no tenía nada comparable con la buena tierra de *Egipto, en la que no faltaban alimento y seguridad; era el camino de la fe pura en el que guiaba a Israel. Ahora bien, desde las primeras etapas murmuran los hebreos contra la disposición del Señor: ni seguridad, ni agua, ni carne... Esta murmuración corre por todo lo largo de los relatos (Éx 14,11; 16,2s; 17,2s; Núm 14,2ss; 16,13s; 20,4s; 21,5), suscitada tanto por la primera como por la segunda generación del desierto. El motivo es claro: se echa de menos la vida ordinaria; por penosa que *fuera en Egipto*, se la *prefería a* esta vida extraordinaria confiada únicamente al cuidado de Dios; vale más una vida de esclavos que la muerte que amenaza, el pan y la carne más que el insípido *maná. El desierto revela así el corazón del hombre, incapaz de triunfar de la prueba a que se le somete.

3. *El triunfo de la misericordia divina.* Pero si Dios deja perecer en el desierto a todos los que se han *endurecido en su infidelidad y en su falta de confianza, no por eso abandona su designio, sino que saca bien del mal. Al pueblo que murmura le da un alimento y un agua maravillosos; si debe *castigar a los pecadores, les ofrece también medios inesperados de salvación, como la serpiente de bronce (Núm 21,9). Es que Dios hace siempre resplandecer su santidad y su gloria (20,13). Ésta se mostrará sobre todo cuando con Josué entre en la *tierra prometida un verdadero pueblo. Este triunfo final permite ver en el desierto no tanto la época de la infidelidad del pueblo cuanto el tiempo de la misericordiosa fidelidad de Dios, que previene siempre a los rebeldes y hace que prospere su designio.

II. RETROSPECCIÓN SOBRE EL TIEMPO DEL DESIERTO. El pueblo, instalado en la tierra prometida, no tardó en transformarla en un lugar de prosperidad idolátrica e impía, con tendencia a preferir los dones de la alianza a la alianza del donador. Entonces el tiempo del desierto aparecerá como privilegiado y se aureolará de la gloria divina.

1. *Invitación a la conversión.* Con el tema de la *memoria actualiza el Deuteronomio los acontecimientos del desierto (Dt 8,2ss.15-18): tiempo maravilloso de la solicitud paternal de Dios; el pueblo no pereció, pero fue puesto a prueba a fin de que reconociera que el hombre no vive *sólo de pan, sino de todo lo* que sale de la boca de Dios. Así también la sobriedad del culto en el tiempo del desierto invita a Israel a no contentarse con una piedad formalista (Am 5,25 = Act 7,42). Y viceversa, el recuerdo de las desobediencias es un llamamiento a la conversión y a la confianza en solo Dios: no tener ya dura la cerviz ni tentar a Dios (Sal 78,17s.40; Act 7, 51), adaptarse con paciencia al ritmo de Dios (Sal 106,13s), contemplar el triunfo de la misericordia (Neh 9; Sal 78; 106; Ez 20). ¡Por lo menos hoy no tienten a Dios! (Sal 95,7ss).

2. *Mirabilia Dei.* Ni aun recordando estas infidelidades se pensaba en presentar como un *castigo la permanencia en el desierto. Y menos todavía recordando las maravillas que marcaron el tiempo de los desposorios de Dios con su pueblo: es el tiempo idílico del pasado por oposición al tiempo presente de Canaán. Así Elías, al ir al Horeb, no va sólo a buscar un refugio en el desierto, sino el lugar de aprovisionamiento (1Re 19). Puesto que los castigos no bastan para hacer que vuelva la *esposa infiel, Dios va a conducirla al desierto y hablarle al corazón (Os 2,16), y será de nuevo el tiempo de los desposorios (2,21s). Los dones pasados se embellecen en las memorias: el *maná se convierte en un *alimento celeste (Sal 78,24), un *pan de sabores variados (Sab 16,21). Ahora bien, estos dones son también prenda de una presencia actual, pues Dios es fiel. Es un padre amoroso (Os 11), un *pastor (Is 40,11; 63, 11-14; Sal 78,52). En atención a esta época en que el pueblo vivió tan cerca de Dios, ¿cómo no tener plena confianza en aquel que nos guía y nos alimenta (Sal 81,11)?

3. *El desierto ideal.* Si el tiempo del desierto es un tiempo ideal, ¿por qué no prolongarlo sin cesar? Así los *rekabitas vivían bajo la tienda*, a fin de manifestar su reprobación de la civilización cananea (Jer 35). Esta mística de la fuga al desierto tiene su grandeza, pero en la medida en que se aislara del acontecimiento concreto que la originó, tendería a degenerar en una evasión estéril: Dios no nos ha llamado a vivir en el desierto, sino a atravesar el desierto para vivir en la tierra prometida. Por lo demás, el desierto conserva su valor *figurativo. La salvación esperada por los deportados de Babilonia es concebida como un nuevo *éxodo: el desierto florecerá bajo sus pasos (Is 32,15s; 35,1s; 41,18; 43,19s). La salvación del fin de los tiempos se presenta en ciertos apocalipsis como la transformación del desierto en *paraíso; el Mesías aparecerá entonces en el desierto (cf. Mt 24,26; Act 21,38; Ap 12,6.14).

NT. I. CRISTO Y EL DESIERTO. Mientras que las comunidades esenias, como la de Qumrán, promovían una separación de la ciudad y se refugiaban en el desierto, *Juan Bautista no quiere consagrar una mística del desierto. Si proclama en él su mensaje, es para revivir el tiempo privilegiado; y una vez que el agua ha renovado los corazones, envía de nuevo a los bautizados a su trabajo (Lc 3,10-14). El desierto no es sino

una ocasión de convertirse con miras al Mesías que viene.

1. *Cristo en el desierto.* Jesús quiso revivir las diferentes etapas del pueblo de Dios. Así, como en otro tiempo los hebreos, es llevado por el Espíritu de Dios al desierto para ser allí sometido a la prueba (Mt 4, 1-11). Pero, a diferencia de sus padres, supera la prueba y permanece fiel a su Padre, prefiriendo la palabra de Dios al pan, la confianza al milagro maravilloso, el servicio de Dios a toda esperanza de dominación terrena. La prueba que había fracasado en los tiempos del éxodo, halla ahora su sentido: Jesús es el Hijo primogénito, en el que se cumple el destino de Israel. No es imposible que en el relato de Marcos (Mc 1,12s) se lea el tema del paraíso recobrado.

2. *Cristo, nuestro desierto.* En el transcurso de su vida pública utilizó sin duda Jesús el desierto como refugio contra las muchedumbres (Mt 14,13; Mc 1,45; 6,31; Lc 4,42), propicio a la oración solitaria (Mc 1,35 p); pero estos gestos no entran directamente en el simbolismo del desierto. En cambio, Jesús se presenta como quien realiza en su persona los dones maravillosos de otro tiempo. Es el agua viva, el pan del cielo, el camino y el guía, la luz en la noche, la serpiente que da la vida a todos los que la miran para ser salvos; es finalmente aquel en quien se realiza el conocimiento íntimo de Dios por la comunión de su carne y de su sangre. En cierto sentido se puede decir que Cristo es nuestro desierto: en él hemos superado la prueba, en él tenemos la comunión perfecta con Dios. Ahora ya el desierto como lugar y como tiempo se ha realizado en Jesús: la figura cede a la realidad.

II. La Iglesia en el desierto. Los simbolismos del desierto siguen desempeñando un papel en la inteligencia de la condición de la Iglesia. Ésta vive oculta en el desierto hasta el retorno de Cristo que pondrá fin al poder de Satán (Ap 12,6.14). Sin embargo, el símbolo está en relación más estrecha con su trasfondo bíblico cuando Jesús multiplica los panes en el desierto a fin de mostrar a sus discípulos, no ya que hay que vivir en el desierto, sino que se ha inaugurado un tiempo nuevo, en el que se vive maravillosamente de la palabra de Cristo (Mt 14,13-21 p).

Pablo se sitúa en la misma perspectiva. Enseña que los acontecimientos que tuvieron lugar en otro tiempo se produjeron para nuestra instrucción, la instrucción de los que hemos llegado al fin de los *tiempos (1Cor 10,11). Bautizados en la nube y en el mar, somos alimentados con el pan vivo y abrevados con el agua del Espíritu que brota de la *roca; y esta roca es Cristo. Nada de ilusiones: vivimos todavía en el desierto, pero sacramentalmente. La figura del desierto es, pues, indispensable para comprender la naturaleza de la vida cristiana.

Esta vida permanece bajo el signo de la prueba en tanto no hayamos entrado en el *reposo de Dios (Heb 4,1). Así, acordándonos de los acontecimientos de otro tiempo, no *endurezcamos nuestros corazones; nuestro «hoy» está seguro del triunfo, porque somos «partícipes de Cristo» (3,14), que permaneció fiel en la prueba.

→ Camino - Demonios - Agua - Prueba - Éxodo - Soledad.

CT y XLD

Designio de Dios.

Dios, «autor de todo lo que ha sucedido, se hace actualmente y se hará más tarde» (Jdt 9,5s), obra «con número, peso y medida» (Sab 11,20). Lo cual quiere decir que la historia humana no se desenvuelve según los impulsos de un destino ciego. Resultado de la *voluntad de Dios, está polarizada de un extremo al otro por el término hacia el que camina. Este término, fijado desde toda la eternidad en la mente divina, tiene dos aspectos esenciales: es la salvación en Cristo y la salvación de todos los hombres. Tal es «el *misterio de la voluntad de Dios, el designio conforme a su beneplácito, que había formado de antemano en él para realizarlo cuando llegara la plenitud de los *tiempos» (Ef 1,9s; cf. 3,11). Oculto durante largos siglos, esbozado en la *revelación del AT, no se manifestó plenamente sino en el momento en que Cristo vino a insertarse acá en la tierra en la historia (Ef 3,1-12). Sin embargo, este designio es el que confiere unidad e inteligibilidad al conjunto de la historia sagrada y de las Escrituras. Si su designación técnica en términos especializados es rara en el AT, sin embargo, está inscrito en él de un extremo al otro como en filigrana.

AT. El AT proporciona las primeras aproximaciones, incompletas y provisionales, del designio de Dios. Se encuentran en las diversas corrientes literarias que corresponden a las diversas actitudes de la fe de Israel frente a la historia sagrada.

I. Las confesiones de fe cultuales. La literatura deuteronómica ha conservado textos cultuales, confesiones de fe (Dt 26,5-10), formularios catequéticos (Éx 12,26s; Dt 6, 20...), croquis de sermones sacerdotales (Jos 24,2-15), calcados todos sobre un mismo modelo, que muestran el puesto central que tenía en la fe de Israel la idea del designio de Dios: de ella sacaban una inteligencia religiosa del pasado nacional considerado en sus grandes líneas. Había habido por parte de Dios *elección de los antepasados, *promesa de una posteridad y de una tierra, *cumplimiento de la promesa a través de acontecimientos providenciales que dominan el *éxodo, la *alianza del Sinaí, el don de la *ley, la conquista de Canaán. El porvenir queda abierto; pero ¿cómo dudar de que la realización del designio, así incoada con los hechos, haya de ser conducida por Dios a su término? El israelita sabe, pues, que su existencia entera está implicada en un drama que está en curso, pero cuyo desenlace sólo le es conocido por ahora parcialmente.

II. La inteligencia profética de los acontecimientos. Sobre esta base aportan los profetas elementos nuevos. Es que «Dios no hace nada acá en la tierra sin revelar su secreto *(sōd)* a sus servidores los profetas» (Am 3,7). En efecto, antes de que tengan lugar los acontecimientos van precedidos de un consejo divino (Is 5,19; 14,26; 19,17; 28,29; 46,10; Jer 23,18-22), un plan (Miq 4,12), una *voluntad de beneplácito (Is 44,28; 46,10; 48,14; 53,10). Tal es el dato misterioso que los profetas dan a conocer al pueblo de Dios. Subrayan la presencia del mismo en el pasado nacional: con ocasión del *éxodo quería Dios elevar a Israel al rango de hijo (Jer 3,19s); la conducta actual del pueblo ingrato debe apreciarse en función de este dato, que exige de él una conversión sincera. En efecto, el designio de Dios sigue dominando la historia presente: si Nabucodonosor impone su yugo a Israel y a las naciones vecinas, lo hace como servidor de Dios (Jer 27,4-8), como instrumento de su *ira contra pueblos culpables (Jer 25,15...); si tal o cual nación pagana conoce la ruina, es en virtud de un plan establecido y para que se manifieste el juicio divino (Jer 49,20; 50,45); si

Ciro se hace dueño de Oriente, es para realizar una voluntad divina y asegurar la liberación de Israel (Is 44,28; 46,10; 48,14). Finalmente, en sus oráculos escatológicos descubren los profetas el fin hacia el que hace Dios caminar a la historia: la *salvación; una salvación, en la que participarán todas las *naciones al mismo tiempo que Israel (cf. Is 2,1-4, etc.); una salvación, de la que los acontecimientos pasados ofrecen cierta representación, puesto que la *prefiguraban; una salvación que rebasará el plano temporal, puesto que comportará una *redención de los pecados conforme al designio de Dios (Is 53,10). El cuadro trazado por los profetas abarca, pues, el conjunto de este designio. Se da incluso el caso de que todos sus aspectos estén reunidos en síntesis, como en la parábola en que Ezequiel evoca sucesivamente el pasado, el presente y el futuro de Israel (Ez 16).

III. Las síntesis de historia. Confesiones de fe e inteligencia profética de los acontecimientos suministran el marco de pensamiento que da al género histórico su tenor particular. Aun cuando desde el punto de vista de la ciencia moderna, los materiales son de diferentes provenencias y de diferente valor, su elaboración en forma sintética confiere a estos ensayos un valor permanente que rebasa el plano de la mera documentación. La *fe unifica la historia para hacer percibir su continuidad (esto se observa ya en la colección de los documentos yahvistas); la fe pone en evidencia leyes providenciales que explican su desenvolvimiento (como en la síntesis de Jue 2,11-13). Todos los acontecimientos aparecen así comprendidos en un mismo designio de salud. La perspectiva universalista se mantiene presente (cf. Gén 9,12; 10; 12,3; 49,10), aun cuando sólo se enfoque directamente el destino de Israel. Por lo demás, a medida que va avanzando el tiempo, nuevos hechos manifiestan más claramente los elementos fundamentales del plan. Así sucede que a las antiguas colecciones de tradiciones, que el historiador sacerdotal reorganizará en forma abreviada, los cronistas deuteronomistas añaden una historia de la conquista (Jos), de los jueces (Jue) y de la monarquía (Sa y Re) hasta la ruina de las instituciones nacionales. Utilizando el mismo croquis, el cronista lo completará finalmente con la historia de la restauración judía (Par, Esd, Neh). Es evidente que se trata de una ejecución práctica del plan eterno de Dios, capaz de desbaratar los planes de los hombres (Sal 33, 10s). Así también estas mismas síntesis de historia son incluidas directamente en la oración de Israel (Sal 77; 78; 105; 106): la fe se nutre del conocimiento del designio de Dios revelado a través de los hechos.

IV. La reflexión sapiencial. Por esta misma razón la reflexión sapiencial, aunque de tenor muy intemporal, se aplica a la historia para sacar sus lecciones. Medita las vías de Dios, tan diferentes de las vías del hombre (Is 55,8), tan incomprensibles a los pecadores (Sal 94,10). En este concierto el Eclesiastés pone una nota discordante cuando denuncia el eterno retorno de las cosas terrenales (Ecl 1,4-11) o la incomprensibilidad del conjunto de los tiempos (Ecl 3,1-11): profundamente imbuido del sentido del misterio, no se satisface fácilmente con soluciones demasiado rápidas. Fuera de estos casos, la orientación del pensamiento es muy diferente. El Sirácida medita el ejemplo de los antepasados (Eclo 44-50); el autor de la Sabiduría descubre en la historia de los patriarcas y del éxodo las leyes fundamentales del proceder de Dios, constantemente aplicadas en la realización terrenal de su designio (Sab 10-19): lección preciosa para hombres que saben que están implicados en este designio y aguardan su realización suprema.

V. La apocalíptica. En el punto de juntura de la sabiduría y de la profecía, la corriente apocalíptica sintetiza finalmente lo que el judaísmo tardío sabía sobre el designio de salvación, a la luz de las *Escrituras antiguas completadas por una revelación de lo alto. Ya Is 25,1 celebra en la caída de la ciudad del mal la ejecución del consejo de Dios. Pero sobre todo Daniel engloba en una visión de conjunto la historia pasada de la nación, su situación presente y el futuro escatológico hacia el que se encamina. Los imperios pasan; pero a través de su sucesión se prepara la venida del *reino de Dios, objeto de las antiguas promesas (Dan 2; 7). Los poderes perseguidores traman sus maquinaciones contra el pueblo de Dios; pero se dirigen a su ruina, mientras que Israel va hacia su salud (Dan 8,19-26; 10,20-12,4). Tal es el *misterio (Dan 2,22. 27s) cuya sustancia estaba ya encerrada bajo la cifra de las Escrituras (Dan 9). El mismo estado de espíritu se descubre en los apocalipsis apócrifos (Henoc), que caracteriza el judaísmo contemporáneo del NT.

Así el tema del designio de Dios es fundamental en todo el AT: la historia sagrada es su realización; la *palabra de Dios aporta su *revelación. No ya que con ello entre el hombre en modo alguno en posesión de los *misterios divinos; pero en su amor Dios se los da poco a poco a conocer, iluminando por el hecho mismo el sentido de su existencia.

NT. El NT entero entra en la misma concepción; únicamente precisa el dato final, el más importante, puesto que en el hecho de Jesús se manifiesta plenamente el designio de Dios, al mismo tiempo que se actualiza su fin en forma histórica.

I. Jesús en el designio de Dios. 1. *Jesús mismo se ve en el centro del designio de Dios,* al final de su período preparatorio, en la plenitud de los *tiempos. Esta conciencia se manifiesta a través de fórmulas variadas: el envío de Jesús por el Padre (Mt 15,24; Jn 6,57; 10,36) y su venida a este mundo (Mt 5,17; Mc 10,45; Jn 9,39), el cumplimiento de la voluntad del Padre (Jn 4,34; 5, 30; 6,38) y el de las Escrituras (Lc 22,37; 24,7.26.44; Jn 13,18; 17,12), o sencillamente la necesidad de su pasión («Es necesario...»: Mc 8,31 p; Lc 17,25; Jn 3,14; 12,34) y la venida de su *hora (Jn 12,23). Estas expresiones definen una situación crítica, en función de la cual obra Jesús constantemente. Si predica la buena nueva del reino (Mt 4,17.23 p), si cura a los enfermos y arroja a los demonios, es para significar que él es el que debía venir (Mt 11,3ss) y que el *reino de Dios ha llegado ya (Mt 12,28). Con él ha llegado, pues, el designio de Dios a su etapa decisiva. En él se cumplen las *Escrituras que esbozaban anticipadamente su término, las cuales esclarecen el significado de su destino terrenal, que pasa por la *cruz para llegar a la gloria; y viceversa, su destino terrenal esclarece las Escrituras mostrando de qué manera deben tomar cuerpo en los hechos los oráculos divinos.

2. A esta revelación en acto *añade Jesús indicaciones orales más explícitas.* A través de las *parábolas en que se hallan revelados los *misterios del *reino de Dios (Mt 13,11 p), muestra de qué manera paradójica alcanzará su término el designio de salvación. En efecto, su propia muer-

te es el punto central del mismo (Mt 21,38s), a fin de que «la piedra que había sido descartada se convierta en cabeza de esquina» (Mt 21,42). A modo de consecuencia, la *viña del reino será retirada a Israel para ser confiada a otros viñadores (Mt 21,43); el festín de las *bodas escatológicas, desdeñado por los invitados de Israel, se abrirá a los pobres y a los pecadores de fuera (Mt 22,1-11 p). Por lo demás, el establecimiento del *reino en la tierra no se efectuará en absoluto por una transformación súbita del mundo: la *palabra sembrada por Jesús germinará lentamente en los corazones como el grano en los surcos y conocerá fracasos junto con éxitos espléndidos (Mt 13,1-9.18-23 p). A pesar de todo, el reino cubrirá finalmente el mundo, como el árbol nacido de una humilde semilla (Mt 13,31s p); lo transformará, como hace la levadura con la masa (Mt 13,33 p). Para ello hará falta mucho tiempo. Así discierne Jesús en el porvenir varios planos sucesivos: el de su pasión próxima, seguida de su resurrección al tercer día, el de su retorno a la gloria bajo los rasgos del Hijo del hombre (Mt 24,30s). Asimismo, cuando piensa en el establecimiento del reino, distingue el tiempo de su fundación y el de su consumación (Mt 13,24-30.47ss p). Así introduce en la escatología profética una perspectiva temporal que nada, ni siquiera la predicación de Juan Bautista, permitía hasta entonces observar. El designio de Dios conocerá una nueva etapa entre la plenitud de los *tiempos y el fin de los siglos (Mt 28,20). En previsión de esta etapa confiere Jesús al reino la forma de una institución visible fundando su Iglesia (cf. Mt 16,18).

II. Proclamación del designio de salvación. La comunidad primitiva recogió fielmente todo este conjunto de lecciones. El *Evangelio que ella proclama ante la faz del mundo, no es sólo el Evangelio del reino: es el de la *salvación sobrevenida en Jesús, Mesías e Hijo de Dios, salvación accesible desde ahora a todos los hombres que crean en su *nombre (Act 2,36-39; 4,10ss; 10,36; 13,23). La Iglesia apostólica, descubriendo así el último secreto del designio de Dios, en su predicación a los judíos se ve, no obstante, obligada a superar el *escándalo causado por la cruz de Jesús: ¿cómo comprender que Dios pudiera permitir que se diera muerte a su *Mesías? Ahora bien, esta *muerte era precisamente el objeto de un designio bien fijado y de una presciencia divina (Act 2, 23; 4,28...), como lo muestran abundantemente las Escrituras. No se trata solamente de apologética: la reflexión cristiana sobre la paradoja de la *cruz va derecho al centro del designio de Dios. «Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras» (1Cor 15,3). No es mera coincidencia el que éstas esbozaran de tantas maneras el rostro del justo doliente: con ello significaban de qué manera obraría la *redención el *Hijo del hombre.

III. Pablo, teólogo del designio de Dios. 1. *Visión de conjunto.* De hecho, toda la teología de san Pablo no es sino un anuncio del designio de Dios en su integridad (Act 20,27). Este tema está latente por todas partes en las epístolas, pues Pablo reasume, sintetizándolas, las ideas de la comunidad primitiva, particularmente por lo que se refiere a la paradoja de la *cruz (1Cor 1,17-25; 2,1-5). En dos casos aparece este tema en el primer plano de su pensamiento y se expresa formalmente. El primero es el de las síntesis en que Pablo presenta en compendio el conjunto del plan de Dios, que culmina en *Jesucristo y en su *Iglesia. Para los que Dios ama, se desarrolla este plan conforme a etapas rigurosamente encadenadas: predestinación, vocación, justificación, glorificación (Rom 8,28ss). Este esquema se desarrolla con amplitud en el himno que abre la epístola a los Efesios (Ef 1,3-14); allí el «designio benévolo», formado de antemano y realizado en la plenitud de los tiempos, se identifica con el misterio de la *voluntad divina (1,9s), el misterio que Cristo puso en plena luz y del que Pablo fue constituido ministro (3,1-12).

2. *El destino de Israel.* Dentro de esta visión de conjunto distingue Pablo un punto particular, en el que el designio de Dios se afirma en forma especialmente paradójica: el destino de *Israel en la economía de la redención. Había sido ya un método bastante *sui generis* el que para procurar la salvación de todos los hombres se tomara aparte a un pueblo, se le otorgaran privilegios exclusivos (Rom 9,4s), se le situara aparentemente a él solo en la vía de la *redención. Pero ¿qué decir viendo a este pueblo que, no contento con desechar a Jesús, se endurece frente a la predicación del Evangelio? ¿No hay aquí una especie de escándalo? ¿Habría Dios desechado a Israel (Rom 11,1), Dios, cuyo llamamiento y cuyos dones son irrevocables (Rom 11,29)? No, sino que este mismo *endurecimiento, previsto en las Escrituras (Rom 9,23...; 10,19-11,10), forma también parte del designio de salud: Dios quería incluir a todos los hombres en la desobediencia, a fin de usar luego de *misericordia con todos (Rom 11,30ss); quería cortar provisionalmente las ramas estériles del olivo para injertar a los paganos en su lugar (Rom 11,16-24). Así, el privilegio de Israel en el designio de salud aparecía a su debida luz. Por medio de Israel trabó Dios relaciones con la humanidad; por el pecado de Israel realizó finalmente la salud. Ahora ha terminado ya el tiempo de la puesta aparte. Dios quiere rehacer la *unidad de los hombres en Cristo, reconciliando a judíos y paganos en la única *Iglesia (Ef 2,14-22). A esta disposición definitiva sólo responde un *resto de Israel (Rom 11,1-6); pero la masa del pueblo responderá a su vez cuando la totalidad de los paganos haya entrado en la Iglesia (Rom 11,25ss). Así, como en otro tiempo la historia de Israel, tampoco la historia de la Iglesia escapa al designio de Dios, sino que revela su última disposición.

IV. La futura consumación del designio de Dios. La presentación del designio de Dios en el AT acababa en escatología: los textos sagrados esbozaban por adelantado su término. El NT tiene conciencia de que este término se ha alcanzado ahora, se ha inaugurado, se ha hecho presente en medio del tiempo; pero no por eso se ha consumado totalmente. El tiempo de la Iglesia constituye la última etapa del designio de Dios; pero él también se encamina hacia un fin. Hay, pues, todavía lugar para una escatología cristiana, que evoque a su vez la consumación de las cosas y comprenda, en esta perspectiva, la historia que la prepara. A esto se aplica una serie de textos, desde el apocalipsis sinóptico (Mc 13 p) hasta las breves indicaciones paulinas (1Tes 4,13-17; 2Tes 2, 1-12; 1Cor 15,20-28) y todo el Apocalipsis joánnico. Éste, interpretando el testimonio de las antiguas Escrituras a la luz de Cristo y de la experiencia eclesial, enfoca resueltamente el porvenir y mira de frente a los acontecimientos que llevarán a su término el designio de Dios. Seducciones del *anticristo, *persecuciones, pródromos del *juicio final inscritos en las calamidades de la historia, no

son efectos del azar. Dios los conoce anticipadamente y a través de ellos hace que camine la salud acá en la tierra, hasta el *día en que esté completo el número de sus elegidos (Ap 7,1-8). Entonces el Hijo podrá por fin entregar todas las cosas a su Padre (1Cor 15,24), a fin de que Dios sea todo en todos (15,28).

→ Alianza - Día del Señor - Misterio - Revelación - Sabiduría - Tiempo - Voluntad de Dios.

AAV y PG

Día del Señor.

Para el creyente no es la historia un comienzo perpetuo; la historia conoce un progreso marcado por las *visitas de Dios a sus *tiempos, en días, *horas, momentos privilegiados: el Señor vino, viene sin cesar, vendrá, para *juzgar al mundo y *salvar a los creyentes. En tal conjunto, para designar la intervención solemne de Dios en el transcurso de la historia, el término «el día del Señor» es una expresión privilegiada, a veces abreviada en «el día» o en «aquel día». Esta expresión recubre una acepción doble. Es en primer lugar un acontecimiento histórico, el día por excelencia que ve el triunfo del Señor sobre sus enemigos. Es también una designación cultual, el día especialmente consagrado al culto de Dios. Estas dos significaciones no carecen de correlación mutua. El *culto conmemora y anuncia la intervención de Dios en la historia: el acontecimiento histórico, puesto que emana de Dios, emerge fuera del tiempo; pertenece al presente eterno de Dios, que el culto debe actualizar en el *tiempo histórico.

AT. I. El anuncio del día de Yahveh. La espera de una intervención fulgurante de Yahveh en favor de Israel parece haberse expresado muy temprano en la creencia popular: se esperaba un «día de *luz» (Am 5,18). De hecho, a través de las aplicaciones variadas que hacen del término los profetas, del siglo VIII al IV, se puede reconocer un esquema que describe el día del Señor. Yahveh lanza su grito de guerra (Sof 1,14; Is 13,2): «¡El día de Yahveh está cerca!» (Ez 30,3; Is 13,6; Jl 1,15), y Yahveh reúne sus ejércitos para el combate (Is 13,3ss). Es un día de nubes (Ez 30,3), de fuego (Sof 1,18; Mal 3,19); los cielos se enrollan (Is 34,4), la tierra tiembla (Jl 2,1-11), el mundo es devastado (Is 7,23), sumergido en una soledad semejante a la de Gomorra (Sof 2,9) y del desierto (Is 13,9). El pánico se apodera de los humanos (Is 2,10. 19): la gente se oculta (2,21) llena de turbación (Ez 7,7), asustada (Is 13,8); es herida de ceguera (Sof 1, 17), los brazos caen (Ez 7,17), se pierde el ánimo (Is 13,17), siendo imposible mantenerse de pie (Mal 3,2). Es el exterminio general (Sof 1,18), el juicio, la separación (Mal 3,20), la purificación (3,3); es el fin (Ez 7,6s).

Aun cuando después del exilio esta descripción se refiera al último día, se aplica primero a los acontecimientos a lo largo de la historia. Así la ruina de Jerusalén fue «un día de Yahveh» (Ez 13,5; 34,12; Lam 1,12; 2,22). El origen del esquema no debe, pues, buscarse en primer lugar en algún mito de la *guerra de los dioses (aun cuando la imaginería del día conserve rasgos míticos). Tampoco debe buscarse en el culto (aun cuando las mismas fiestas religiosas se calificaban como «día de Yahveh»). En el trasfondo se hallan sobre todo los recuerdos de Yahveh que combatía por su pueblo. Los profetas hablaban del «día de Madián», por el que Yahveh se había distinguido dando a Israel una *victoria maravillosa (Is 9,3; cf. Jue

7,15-25) y de otros «días» de victoria (Is 28,21; cf. 2Sa 5,17-25), como el día de Josué (Jos 10,12s) o el día de Yizreel (Os 2,2). Se recordaba igualmente el grito de guerra con el que Yahveh entraba en combate (Núm 10,35s; Sal 68,2); sus intervenciones detenían al sol en caso de necesidad (Jos 10,12ss; cf. Éx 14,20; Jos 24,7), llamaban a su servicio a las nubes (Jue 5,4s), al trueno (1Sa 7,10) o a las piedras celestes (Jos 10,11); así los enemigos quedaban aterrorizados y aniquilados (Éx 15,14s; 23,27s; Jos 2,9; 5,1...). La experiencia histórica de Israel fundamenta, pues, así su concepción del día de Yahveh; tras las imágenes se afirma una fe: Yahveh es el Señor que conduce la historia.

II. La espera del último día. Yahveh conduce también la historia a su término. El anuncio del día de Yahveh para Israel va, pues, a transformarse en el anuncio de un día para el mundo entero. Este día no tendrá lugar en el transcurso del tiempo, sino al final de los tiempos, al fin del mundo presente. Primitivamente, el horizonte del día de Yahveh se limitaba a Israel. Los profetas, luchando contra la falsa seguridad del pueblo, que estimaba deber ser salvado sin condiciones de todas sus dificultades, iban contra la corriente de la esperanza popular con la expresión «día de Yahveh» o sin ella (Am 5,18ss; Oseas; Is 28,14ss; Miq 1, 2s; Jer 4): sólo para un *resto sería este día la victoria de Israel. Con el profeta Sofonías se amplía el horizonte (siglo IV); el día alcanzará a las *naciones enemigas (Sof 2,4-15), preparará su conversión y el restablecimiento de Israel (3,9-18). Luego, una vez que Jerusalén ha pasado por el día de la *ira de Yahveh (Lam 1,12), los profetas se aplican más y más a restaurar la esperanza en el pueblo oprimido por las naciones: el día alcanza a Babel (Is 13), a Edom (Is 34); en cuanto a Israel, que todavía debe ser purificado (Mal 3,2; Zac 13,1s), se trata de una protección asegurada (Zac 12, 1-4), del don del Espíritu (Jl 3; Zac 12,10), de un *paraíso renovado (Jl 4,18; Zac 14,8). Israel será vengado de sus enemigos (Jer 46,10), habiendo sonado la hora de las naciones (Ez 30,3s): tal es «el día de la *venganza de Yahveh» (Is 34,8).

La extensión del día a las naciones se completa con una ampliación en el tiempo. Ya para Ezequiel el día marcaba un «fin» (Ez 7,6s); con Daniel será el «fin del mundo» (Dan 9,26; 11,27; 12,13), precedido por «el tiempo del fin» (8,17; 11,35.40; 12,4.9). Las imágenes de la *guerra de Yahveh contra los enemigos de Israel (cf. Zac 14,12-20) se enriquecen con imágenes cósmicas que representan el combate original de Yahveh cuando triunfó de las *bestias y del caos. Sin embargo, se sigue en contacto con la historia: la coalición organizada en los cuatro ángulos de la tierra contra Jerusalén (Zac 12,3) será desbaratada por Yahveh, que será reconocido juez de toda la tierra (Sal 94,2; 96,13); la tierra entera será despoblada (Is 24,1), serán aniquilados los pueblos guiados por Gog (Ez 38), como los dioses que los inspiraban. El día de Yahveh marcará de esta manera la *victoria definitiva de Dios sobre sus enemigos. Los salmos del reino traducen en oración esta esperanza, haciendo llamamiento al Dios de las venganzas (Sal 94) o anunciando que Dios reina (Sal 93; 96-99).

NT. Con la venida de Cristo adquiere el *tiempo una nueva dimensión, que se refleja en la complejidad del vocabulario utilizado. Se trata siempre del día de la *visita (1Pe 2,12), de la *ira (Rom 2,5), del *juicio (2Pe 2,9), de «aquel día» (Mt 7,22), del día del Señor Jesús (1Cor 1,8), de

Cristo (Flp 1,6.10), del Hijo del hombre (Lc 17,24ss); se hallan igualmente las palabras *apokalypsis* (2Tes 1,7; 1Pe 1,7.13), *epiphaneia* (1Tim 6,14; Tit 2,13), *parusía* (Mt 24,3.27; 1Tes 2,19; 2Tes 2,1; 1Cor 15,23; Sant 5,7s; 1Jn 2,28). Este último término significa ordinariamente «presencia» (2Cor 10,10) o «venida» (2Cor 7,6s); era utilizado en el mundo grecorromano para designar las visitas oficiales de los emperadores; su empleo en el NT puede también derivar de la tradición apocalíptica del AT sobre la «venida del Señor» (p.e., Zac 9,9). Estas breves indicaciones sobre el vocabulario del NT muestran que en adelante el día del Señor designa ya el día de Cristo; se descubre también una tendencia a anticipar la epifanía del Señor hasta la Encarnación (2Tim 1,10); aun cuando todavía se conserva el aparato apocalíptico del AT, se insinúa también una tendencia a la espiritualización

I. La venida del Señor. Cierta ambigüedad pesa sobre la naturaleza de la venida del Señor: Juan Bautista anuncia que el juez del fin de los tiempos «viene» (Mt 3,11), el Espíritu «viene» sobre Jesús en el bautismo (3,16) y, sin embargo, se pregunta Juan si Jesús es «el que ha de venir» (11,3). Jesús anuncia el día del Señor en una fórmula semejante a la que lo anunciaba en el AT: «El reino de los cielos está próximo» (4,17); dice incluso que «ha llegado» (12, 28). Pentecostés es para Pedro el signo de que se ha cumplido la profecía de Joel: el día del Señor inaugura «los últimos días» (Act 2, 17); en la entrada de los gentiles en la Iglesia reconoce Santiago el cumplimiento de la profecía de Amós (Act 15,16ss). Ahora bien, a pesar de estas actualizaciones, pascua y pentecostés no se llaman nunca fuera del culto «día del Señor». La denominación conserva su valor escatológico tradicional.

1. *El día del Hijo del hombre.* Sin embargo, el que se espera para el fin de los tiempos es Jesús glorificado bajo los rasgos del *Hijo del hombre (Lc 17,24ss). Jesús utiliza aquí las descripciones clásicas del AT, con el aparato de teofanías grandiosas, especialmente en el «apocalipsis sinóptico» (Mt 24 p). Aquí se reconocen los elementos guerreros (24,6ss), cósmicos (24,29), el sobresalto de los idólatras (24,15), la selección del juicio (24,37-43), el carácter súbito, imprevisible del día que viene (24, 44). Lo que es nuevo en relación con el AT es la venida del Hijo del hombre en su gloria (24,30s). Imágenes análogas se utilizan en los otros textos apocalípticos del NT. Pablo evoca así la trompeta y el arcángel del fin (1Tes 4,16s; 1Cor 15,52), recuerda que el día vendrá como un ladrón, acarreando terribles dolores (1Tes 5,3), y que marcará la victoria definitiva sobre los enemigos (1Cor 15,24-28); pero añade también que entonces tendrá lugar la resurrección de los muertos y el encuentro con Cristo bajando del cielo (1Tes 4,16s). También el Apocalipsis conserva el aparato guerrero (ira, ejércitos, gritos de victoria), judicial (juicios) (Ap 20,11ss) y cósmico (21,1). En una palabra, el NT conoce como el AT un día que marcará el triunfo de Dios por su Hijo Jesús. Entonces tendrá lugar el restablecimiento de todas las cosas (Act 1,6; 3,19s), con miras a la salvación (1Pe 1,4s), que verá la transformación gloriosa de nuestros cuerpos (Flp 3,20s).

2. *Luz sobre la existencia cotidiana* Este hecho venidero tiene ya cierto alcance acá abajo y determina el comportamiento del creyente. La parusía permite apreciar a los hombres en su justo valor (1Cor 1,18), juzgar el significado de las obras humanas

(4,3ss), estimar el peso y la solidez de este mundo, cuya «figura pasa» (7,31). No pocos juicios paulinos están formulados a la luz de la parusía (cf. 6,12ss; 7,26...). Ésta es anunciada por la *persecución que, por consiguiente, no asombra ya, sino que colma de *gozo (1Pe 5,13s). Su perspectiva mantiene al creyente en la *esperanza (Tit 2,13). La parusía es deseable: la *oración de los cristianos es «que venga el reino de Dios». El creyente tiene *confianza en que Dios llevará a término su obra (Flp 1,6) haciendo a sus fieles firmes e irreprochables (1Cor 1,8; Flp 1,9s; 2Tim 1,12.18), a los que esperan con amor esta última «epifanía» (2Tim 4,8); tal es la confianza que quiere inculcar el Apocalipsis, el *orgullo que garantiza Juan (1Jn 2,28; 4,17). Las imágenes son incluso actualizadas por este último cuando el anticristo del fin se manifiesta en los anticristos de nuestros días (4,1-4).

II. Inminencia y retraso de la parusía. Como la venida del Señor, también su espera es ambigua, pues si se asegura a los creyentes que «Jesús vendrá así, de la misma manera como lo han visto subir al cielo» (Act 1,11), se ignora radicalmente la fecha de esta venida (Mt 24,42); su perpetua inminencia se impone a su conciencia de fe con tal fuerza que espontáneamente son llevados a suponer la fecha próxima. La tradición del NT mantiene la inminencia cualitativa dentro de un «retraso» cada vez más evidente: inminencia no quiere decir proximidad cronológica.

1. *De la proximidad de la parusía.* Parece ser que en los principios de la Iglesia los creyentes, totalmente poseídos por la luz de pascua y de pentecostés, pensaron que Cristo iba a retornar inmediatamente. La comunidad de Tesalónica refleja todavía esta convicción con excesos que son instructivos: los difuntos no tendrían la menor participación en la *bendición de la parusía (1Tes 4,13...); el trabajo no es ya necesario, puesto que el Señor viene (2Tes 3, 6); más aún, la parusía habría tenido ya lugar. Pablo, para corregir estas ilusiones, no dice nunca que la parusía tendrá lugar después de un prolongado lapso de tiempo; por el contrario, abriga la esperanza de hallarse entonces todavía en vida (1Tes 4,17). Mantiene sobre todo el deber de *velar porque «el día viene como un ladrón en plena noche» (1Tes 5,2). Por lo demás, el carácter inminente de la parusía es difícil de expresar sin proyectarlo en el cuadrante del tiempo: lo que es inminente parece «próximo». Así, los autores del NT presentan la parusía como «más próxima» ahora que al principio (Rom 13,11): el día se aproxima, el juicio está muy próximo (1Pe 4,5ss); todavía un poco y llegará el día (Heb 10,25.37). Jesús dice: «Vengo luego» (Ap 22,20).

2. *Del retraso de la parusía.* Resulta que a los ojos del creyente parece tardar la parusía. Jesús lo había anunciado (Mt 25,5.19), exhortando por esta razón a una *vigilancia constante (24,42-51), que permita conservar sin tacha el mandamiento (1Tim 6,15). El tiempo que separa de la parusía debe emplearse en hacer fructificar los talentos (Mt 25,14-30), en socorrer a los otros hombres (25,31-46), según el nuevo mandamiento enseñado por Jesús con ocasión de su partida y del anuncio de su vuelta (Jn 13,33-36). «Así, concluye san Pablo, mientras tenemos tiempo, practiquemos el bien» (Gál 6,10; cf. Col 4,5; Ef 5,16). Si la parusía tarda en venir, hay, en efecto, que guardarse de prestar oídos a los falsos doctores; seguramente tendrá lugar (2Pe 3,10); si actualmente no

ha cambiado nada aparentemente, es que se espera el *castigo del mundo por el *fuego (3,7); si se hace esperar, es que el Señor no mide el tiempo como los humanos (3,8) y espera, en su *paciencia, la conversión de todos los hombres (3,8s). El creyente debe, pues, orar para que tenga lugar la parusía, pues es el advenimiento del *reino en su plenitud: «¡Señor nuestro, ven!» decían los primeros cristianos (1Cor 16,22; Ap 22,17.20).

III. PASCUA Y PARUSÍA. Por importante que sea el fin de la historia coronada con la venida del Señor, no debe, sin embargo, ofuscar al creyente hasta el punto de ocultar el sentido de pascua y de pentecostés: Cristo está ya en su gloria y en cierto modo su día nos es ya presente desde ahora.

1. «*Los hijos del día*» (1Tes 5,5). Al emplear Pablo esta expresión refleja la fe común. Desde que Cristo resucitó, el creyente no pertenece ya sencillamente a la *noche, sino al día; el día no se ha de esperar ya simplemente en un futuro inminente, lo cual iluminaría ya el comportamiento del cristiano, sino que se ha interiorizado espiritualmente en el creyente, hasta tal punto que éste viene a ser un «hijo de *luz» (Ef 5,8). Una convicción semejante se expresa en otros pasajes en lenguaje teológico: ya hemos resucitado con Cristo por el bautismo (Rom 6,3s), ya está adquirida la salvación (Ef 2,5s), nuestra vida está oculta en Dios (Col 3,3s).

2. *En el cuarto evangelio* se mantiene la tensión entre el futuro y el presente, si bien la realidad actual de la salvación predomina frente a la espera del futuro. Reaparecen los temas clásicos de la escatología: tribulación mesiánica (Jn 13,19; 14, 1...; 16,1-4), último día (6,39s.44.54; 11,24; 12,48), venida de Jesús (21, 22s), resurrección para el juicio (5,28; 11,24), el fuego (15,6), el enemigo arrojado fuera (12,31). Pero todo se realiza ya «desde ahora» (5,25; 12, 31): la voz del Hijo del hombre reemplaza a la trompeta del juicio (5,25), el juicio se ejecuta y la ira permanece sobre el incrédulo (3,36), se da la vida eterna (5,24), se manifiesta la gloria (1.14; 2,11; 11,40): ha llegado la *hora, que es la pasión gloriosa del Hijo del hombre (12,27.31; 13,1; 17,1). Así el acto de fe en Jesús que se presenta hace actual el día del juicio (5,24; 6,47). Finalmente, la Iglesia es el lugar de la presencia de Cristo cuando ella se mantiene en el mandamiento del amor (13,35). El evangelista Juan, sin vaciar de contenido la parusía inminente, espiritualizó así la tradición actualizando por la fe el día del Señor.

3. *El domingo, día del Señor.* La parusía se actualiza también en el culto. En el Apocalipsis habla Juan del «día señorial», *dies dominica* (Ap 1,10), durante el cual tuvo él su visión. Se trata en primer lugar del «primer día de la semana» (1Cor 16,2; Act 20,7), el día siguiente al *sábado, durante el cual los cristianos festejaban al Señor; sin embargo, este día no se escogió para suplantar al sábado, sino para conmemorar un acontecimiento histórico, el día de pascua, según la puntualización que se expresará a comienzos del siglo II. El domingo recuerda, en efecto, la victoria del Señor en el gran día de la resurrección; como, por otra parte, es el día de la celebración eucarística, anuncia también la vuelta del Señor, su parusía (1Cor 11,26). La tradición completará esta interpretación llamando al domingo «el día octavo», para recordar que en este día de pascua, que anticipa la parusía, la creación del primer día llegó a su pleno acabamiento.

→ Hora - Juicio - Luz - Noche - Pascua - Resurrección - Sábado - Tiempo - Velar - Victoria - Visita.

PA y XLD

Diestra.

La diestra es la mano derecha, símbolo de poder, o el puesto a la derecha, símbolo del favor.

1. *La mano derecha.* No sólo es la más hábil de las dos, sino también la más fuerte, la mano que empuña la espada. Es, por tanto, símbolo del poder de Dios, que se ilustra con las hazañas de su diestra, hiere con ella al enemigo y libera a su pueblo (Éx 15,6; Sal 20,7; 21,9; 118,16). El hombre puede ser el instrumento de esta mano poderosa; tal es el caso del «hijo de la diestra» (Sal 80,16. 18), del rey de Israel, al que Dios confirma con su *fuerza (cf. también Gén 35,18: Benjamín = hijo de la diestra).

2. *El puesto a la derecha.* La mano derecha protege a los que se hallan en este puesto; la diestra de Dios es el lugar donde sus amigos gustarán de las delicias eternas (Sal 16,11), el lugar donde el Mesías se sentará como Señor junto a él (Sal 110,1). Jesús confirma y realiza estas promesas de la antigua alianza. Cuando venga a juzgar como rey a todo el universo, el Hijo del hombre pondrá a su diestra a los benditos de su Padre (Mt 25,31-34). Él mismo afirma que se le verá sentado a la diestra del Poder, según el anuncio del Sal 110 (Mt 26,64); y antes del momento en que sus enemigos le vean aparecer en este puesto como juez, Esteban lo ve allí de pie como *testigo (Act 7,55).

→ Brazo - Poder. JBB

Diluvio.

1. *El antiguo diluvio.* El recuerdo de una inundación catastrófica, que se remonta a un pasado muy lejano, fue conservado y agrandado por leyendas sumerobabilónicas de fechas diversas. A la luz de la fe monoteísta, la tradición bíblica hizo una selección de los materiales de esta herencia popular y los cargó de enseñanza moral y religiosa. Lo que se atribuía al capricho de los dioses celosos, aparece ya como obra justa del Dios único; la idea de desastre cede el puesto a la de depuración con miras a una salvación, representada por el arca liberadora; más allá de las fuerzas irresponsables resalta un *juicio divino que hiere al pecador y hace del justo la simiente de una humanidad nueva. La aventura de Noé cesa así de ser un episodio accidental; resume y simboliza toda la historia de Israel y la historia misma de la humanidad.

Sólo a Noé se llama justo (Gén 7.1), pero, como *Adán, representa a todos los suyos y los salva juntos con él (Gén 7,1.7.13). Con esta *elección gratuita se reserva Dios un pequeño *resto, los que salen indemnes, que serán el tronco de un pueblo nuevo. Si el corazón del hombre que ha sido salvado es todavía proclive al pecado, Dios, no obstante, se declara desde ahora paciente: su *misericordia se opone al castigo puramente vindicativo y abre la vía a la *conversión (Gén 8,15-22). El juicio por las *aguas aboca así a una *alianza que asegura la fidelidad de Dios a la humanidad entera al mismo tiempo que a la familia de Noé (Gén 9,1-17).

2. *Figura del futuro.* La teología profética reconoció en el diluvio, como en la liberación por las aguas del mar Rojo en el momento del *éxodo, el tipo mismo de los juicios salvíficos de Dios. La vuelta del exilio, del resto, que será la simiente de un pueblo nuevo, aparece no sólo como un nuevo éxodo, sino como

la reiteración de la obra de Noé al salir del arca: «En un amor eterno me apiadé de ti, dice Yahveh, tu redentor. Será como al tiempo de Noé, en que juré que nunca más las aguas de Noé sumergerían a la tierra» (Is 54,7ss). Los sabios evocan la idea de un juicio saludable: «Noé fue hallado enteramente justo y en el tiempo de la cólera fue retoño. Por él se conservó un resto en la tierra cuando ocurrió el diluvio; alianzas eternas hizo Dios con él» (Eclo 44,17s; cf. Sab 10,4s; 14,6). Las imágenes mesiánicas del retoño y del resto hacen ya a Noé *figura de Jesucristo, que será un día el principio de una nueva *creación.

3. *El diluvio de los tiempos nuevos.* Para anunciar el juicio escatológico evoca Jesús el diluvio (Mt 24,37ss). Por lo demás, este juicio se anticipa ya acá en la tierra. En efecto, Cristo, como un nuevo Noé, penetró en las grandes *aguas de la *muerte y salió de ellas vencedor con una multitud de gentes salidas indemnes. Los que se sumergen en el agua del *bautismo, salen de ella salvos y configurados con Cristo resucitado (1Pe 3,18-21). Si, pues, el diluvio prefigura el bautismo, el arca liberadora puede aparecer a los ojos de los padres como la figura de la *Iglesia que flota sobre las aguas de un mundo pecador y que recoge a todos los que «quieren salvarse de esta generación perversa» (Act 2,40).

Sin embargo, todavía no ha venido el juicio final que amenaza a los impíos. Como en los días del diluvio, esta dilación manifiesta la paciente misericordia de Dios; el juicio escatológico está suspendido en espera de que la comunidad mesiánica realice su plenitud (cf. 2Pe 2,5.9; 3,8s). El autor de la 2.ª epístola de Pedro distingue, a través de las imágenes apocalípticas de su tiempo, tres etapas en la historia de la salvación: el mundo antiguo que fue juzgado por el agua, el mundo presente que perecerá por el fuego y el mundo futuro con sus nuevos *cielos y su nueva *tierra (2Pe 3, 5ss.11ss). La antigua alianza con Noé se realizará así plenamente en un orden nuevo, en el que la obra creadora de Dios logre hacer vivir en armonía al hombre y al universo purificados.

→ Bautismo - Calamidad - Castigos - Agua - Iglesia - Resto - Salud.

LS

Dios.

La Biblia no contiene tratado alguno sobre Dios. No se retira ni se distancia como para describir un objeto, no nos invita a hablar de Dios, sino a escucharle cuando habla y a responderle confesando su gloria y sirviéndole. A condición de permanecer en la obediencia y en la acción de gracias, es posible formular lo que de sí mismo dice Dios en la Biblia. Dios no habla de sí de la misma manera en el AT y en el NT, cuando se dirige a nosotros por sus profetas y cuando nos habla por su Hijo (Heb 1,1s). En éste más que en ningún otro asunto se impone en forma rigurosa la distinción entre el AT y el NT, ya que «nadie vio jamás a Dios; sólo lo ha dado a conocer el Hijo único que está en el seno del Padre» (Jn 1,18). Así como hay que desechar la oposición herética entre el Dios vindicativo del AT y el Dios de bondad del NT, así también hay que mantener que sólo *Jesús nos descubre el secreto del único Dios de los dos Testamentos.

AT. I. DIOS ES PRIMERO. Desde «el principio» (Gén 1,1; Jn 1,1) existe Dios, y su existencia se impone como un hecho inicial, que no tiene necesidad de ninguna explicación. Dios no tiene origen ni devenir; el

AT ignora las teogonías que, en las religiones del antiguo Oriente, explican la construcción del mundo por la génesis de los dioses. Dado que sólo él es «el primero y el último» (Is 41,4; 44,6; 48,12), el mundo entero es obra suya, es «creación» suya.

Siendo Dios el primero, no tiene que presentarse, se impone al espíritu del hombre por el mero hecho de ser Dios. En ninguna parte se supone un descubrimiento de Dios, un proceder progresivo del hombre que le conduzca a establecer su existencia. Conocerle es ser conocido (cf. Am 3,2) y descubrirle en la raíz de la propia existencia; huir de él es todavía sentirse perseguido por su mirada (Gén 3,10; Sal 139,7).

Como Dios es primero, tan luego se da a conocer se acusan francamente su personalidad, sus reacciones, sus designios. Por poco que todavía se sepa de él, desde el instante en que se le descubre se sabe que Dios quiere algo preciso y que sabe exactamente adónde va y lo que hace.

Esta anterioridad absoluta de Dios está expresada en las tradiciones del Pentateuco en dos formas complementarias. La tradición llamada yahvista pone en escena a Yahveh desde el comienzo del mundo, y ya mucho antes del episodio de la zarza ardiente lo muestra persiguiendo su único *designio. Las tradiciones elohístas subrayan, por el contrario, la novedad que aporta la revelación del *nombre divino a Moisés, pero marcan al mismo tiempo que con vocablos diversos, que son casi siempre epítetos del nombre divino *El*, se había dado ya Dios a conocer. En efecto, Moisés no puede reconocer a Yahveh como el verdadero Dios si no tenía ya, en forma oscura, pero neta, conocimiento de Dios. Esta identidad del Dios de la razón y del Dios de la *revelación, esta prioridad de Dios, presente al espíritu del hombre desde su primer despertar, está indicada a todo lo largo de la Biblia por la identificación inmediata y constante entre Yahveh y Elohím, entre el Dios que se revela a Israel y el Dios que pueden nombrar las *naciones.

Por eso, todas las veces que Yahveh se revela presentándose, se nombra y se define pronunciando el nombre de El/Elohím, con todo lo que evoca: «el Dios de tu padre» (Éx 3,6), «el Dios de vuestros padres» (Éx 3,15), «vuestro Dios» (Éx 6,7), «Dios de ternura y de piedad» (Éx 34,6), «tu Dios» (Is 41,10; 43,3), o sencillamente «Dios» (1Re 18,21. 36s). Entre el nombre de Dios y el de Yahveh se establece una relación viva, una dialéctica: el Dios de Israel, para poder revelarse como Yahveh, se afirma como Dios, pero revelándose como Yahveh dice en forma absolutamente nueva quién es Dios y qué es.

II. EL, ELOHÍM, YAHVEH. En la práctica, *El* es el equivalente arcaico y poético de Elohím; como Elohím, como nuestra palabra Dios, El es a la vez nombre común, que designa la divinidad en general, y nombre propio, que designa la persona única y definitiva, que es Dios. Elohím es plural; no un plural mayestático, ignorado por el hebreo, como tampoco una supervivencia politeísta, inverosímil para la mentalidad israelita en un punto tan sensible, sino probablemente resto de una concepción semítica común, que percibe lo divino como una pluralidad de fuerzas.

1. *El.* El es conocido y adorado fuera de Israel. Como nombre común designa la divinidad en casi todo el mundo semítico; como nombre propio es el de un gran dios, que parece haber sido dios supremo en el sector oeste de este mundo, en particular en Fenicia y en Canaán. ¿Fue *El* desde los orígenes semíticos

un dios común, supremo y único, cuya religión, pura, pero frágil, habría sido más tarde eclipsada por un politeísmo más seductor y corrompido? ¿Fue más bien el dios jefe y guía de los diferentes clanes semitas, dios único para cada clan, pero incapaz de hacer prevalecer su unicidad cuando tropezaba con otros grupos, y luego degradado como una de las figuras del panteón pagano? Esta historia es oscura, pero lo cierto es que los patriarcas nombran a su Dios El con diferentes epítetos, El *'Elyōn (Gén 14,22), El Rōi (16,13), El Šaddai (17,1; 35,11; 48,3), El Betel (35,7), El 'Olam (21,33), y que, en particular en el caso de El 'Elyōn, el dios de Melquisedec, rey de Salem, este El es presentado como idéntico con el Dios de Abraham (14,20ss). Estos hechos muestran no sólo que el Dios de Israel es el «*juez de toda la tierra» (18,25), sino también que es susceptible de ser reconocido y adorado efectivamente como el verdadero Dios aun fuera del pueblo elegido.

Sin embargo, este reconocimiento es excepcional; en la mayoría de los casos los dioses de las naciones no son dioses (Jer 2,11; 2Re 19,18). El/Elohím no es prácticamente reconocido como el verdadero Dios sino revelándose a su pueblo con el nombre de Yahveh. La personalidad única de Yahveh da al rostro divino, siempre más o menos pálido y constantemente desfigurado por los diversos paganismos, una consistencia y una vida que se imponen.

2. *Yahveh.* En Yahveh revela Dios lo que hace y lo que es, su nombre y su acción. Su acción es maravillosa, inaudita, y su nombre, misterioso. Al paso que las manifestaciones de El a los patriarcas sobrevienen en un país familiar, en formas sencillas y próximas, Yahveh se revela a Moisés en el marco salvaje del *desierto y en el desamparo del exilio, en la figura temerosa del *fuego (Éx 3,1-15). La revelación complementaria de Éx 33,18-23; 34,1-7 no es menos terrorífica. Sin embargo, este Dios de santidad devoradora es un Dios de fidelidad y de salvación. Se acuerda de Abraham y de sus descendientes (3,6), está atento a la miseria de los hebreos en Egipto (3,7), resuelto a liberarlos (3,8) y a hacer su felicidad. El nombre de Yahveh, con el que se manifiesta, responde a la obra que tiene entre manos. Sin duda alguna este nombre comporta un *misterio; por sí mismo dice algo inaccesible: «Yo soy quien soy» (3,14); nadie puede forzarlo y ni siquiera penetrarlo. Pero dice también algo positivo, una *presencia extraordinariamente activa y atenta, un *poder invulnerable y liberador, una promesa inviolable: «Yo soy.» El verbo ser, al que ciertamente hace alusión el nombre de Yahveh, si ya no expresa inmediatamente el concepto metafísico de la existencia absoluta, designa en todo caso una existencia siempre presente y eficaz, un *adesse* más bien que un *esse.* Pero esta presencia abarca al universo desde su primero hasta su último día, y unifica el pasado, el presente y el futuro: «El que desde el principio llamó a las generaciones, yo, Yahveh, que era al principio, y soy el mismo siempre y seré en los últimos tiempos» (Is 41, 4). Así, a condición de no olvidar el acento de presencia salvífica y personal, la traducción de los LXX, «el que es», y la traducción francesa adoptada por las versiones judías *l'Éternel* (el Eterno), son equivalentes sugestivos.

Los nombres de El/Elohím muestran el nexo que puede relacionar con el verdadero Dios las religiones naturales; el nombre de Yahveh, por el contrario, no se reveló sino a Israel y sólo tiene sentido para el pueblo que hizo la experiencia de su conducta. Por eso, si es legítimo tratar de precisar lo que fue la religión de los patriarcas y la fisonomía del Dios al que adoraban, es vano preguntarse si el Dios Yahveh era conocido antes de Moisés. Si su mismo nombre se hallara en otras religiones, sólo podría tratarse de una continuidad material: Yahveh no se revela sino en su iniciativa única y sobrenatural, el gesto por el que rescata a Israel y crea su pueblo.

III. Dios habla de sí mismo. Yahveh es el eco, repetido por los hombres en tercera persona, de la *revelación hecha por Dios en primera persona: *ehyeh,* «yo soy». Este nombre que lo dice todo, Dios mismo lo comenta constantemente con las diversas fórmulas que da de sí mismo.

1. *Dios viviente.* La fórmula «Vivo yo» en la boca de Dios es quizás una creación tardía de Ezequiel; en todo caso es el eco de una fórmula muy antigua y muy popular de la fe de Israel: «Vive Yahveh» (Jue 8,19; 1Re 17,1...). Expresa seguramente la impresión que tiene el hombre frente a Yahveh, impresión de una presencia extraordinariamente activa, de una espontaneidad inmediata y total «que no se fatiga ni se cansa» (Is 40,28), «que no duerme ni dormita» (Sal 121,4). Su lenguaje en el Horeb, en el momento en que revela su nombre, traduce sin duda esta intensidad de *vida, esta atención a su obra: «He visto... he prestado oídos... conozco... estoy resuelto .. te envío» (Éx 3,7-10); el «Yo soy», preparado por estas expresiones no puede ser menos dinámico que ellas.

2. *Dios santo.* «Lo juro por mi santidad» (Am 4,2), «Yo soy el Santo» (Os 11,9). Esta vitalidad irresistible, y sin embargo totalmente interior, este ardor que devora y hace vivir a la vez, es la *santidad. Dios es santo (Is 6,3), su nombre es santo (Am 2,7; Lev 20,3; Is 17,15...) y la irradiación de su santidad santifica a su pueblo (Éx 19,6). Su santidad abre ante Dios un abismo infranqueable a toda criatura; ninguna puede afrontar su proximidad, el firmamento vacila, las *montañas se derriten (Jue 5,4s; Éx 19,16...) y toda *carne tiembla, no sólo el hombre pecador que se ve perdido, sino hasta los serafines inflamados, indignos de parecer ante Dios (Is 6,2).

3. «*Yo soy un Dios celoso*» (Éx 20,5). El *celo intransigente de Dios es otro aspecto de su intensidad interior. Es la pasión que pone en todo lo que hace y en todo lo que toca. No puede soportar que una mano extraña venga a profanar las cosas que le importan, las cosas que su atención «santifica» y hace sagradas. No puede soportar que decaiga ninguna de sus empresas (cf. Éx 32,12; Ez 36,22...), no puede «ceder a nadie su gloria» (Is 48,11).

4. «*No tendrás otros dioses fuera de mí*» (Éx 20,3). La intransigencia de Dios tiene por objeto esencial a «los otros dioses». El monoteísmo israelita no es fruto de una reflexión metafísica, de una integración política, ni de una evolución religiosa. Es una afirmación de la fe y es tan antiguo en Israel como la fe, es decir, como la certeza de su elección, de haber sido escogido entre todos los pueblos por Dios, de quien son *todos los pueblos. Este monoteísmo* de la fe pudo durante largo tiempo conciliarse con representaciones que implicaban la existencia de «otros dioses», por ejemplo, de Kamóš en Moab (Jue 11,23s), o la imposibilidad de adorar a Yahveh fuera de las fronteras de «su heredad» (1Sa 26,19). Pero desde los orígenes no puede Yahveh soportar una presencia concurrente, y toda la historia de Israel es un despliegue de sus

*victorias sobre sus rivales, los dioses de Egipto, los Baales de Canaán, las divinidades imperiales de Asur y de Babilonia, hasta el triunfo definitivo que pone en evidencia la nada de los falsos dioses. Triunfo que se alcanza a veces con milagros, pero que es constantemente el triunfo de la fe. Jeremías, que anuncia la ruina total de Judá y de Jerusalén, nota con el tono de una mera observación que los dioses de las naciones «no son siquiera dioses» (Jer 2,11), sino «seres inexistentes» (5,7). En pleno exilio, frente a los prestigios de la *idolatría, del seno de un pueblo vencido y deshonrado irrumpen las afirmaciones definitivas: «Antes de mí no hubo dios alguno, y ninguno habrá después de mí; yo, yo soy Yahveh, y fuera de mí no hay salvador» (Is 43,10s...). El recuerdo del Horeb parece evidente, y es significativa la continuidad espiritual entre textos tan profundamente diferentes: Yahveh es el único Dios porque es el único capaz de salvar, «el primero y el último», siempre presente, siempre atento. Si la idolatría le hiere «mortalmente», es que pone en tela de juicio su capacidad y su voluntad de *salud, es que niega que esté siempre presente y activo, que sea realmente Yahveh.

5. *«Yo soy Dios y no hombre»* (Os 11,9). Dios es absolutamente diferente del hombre; es *espíritu, y el hombre es *carne (cf. Is 31,3), frágil y perecedero como la hierba (Is 40,7s). Esta diferencia es tan radical que el hombre la interpreta siempre falsamente. En el *poder de Dios ve la *fuerza eficaz, pero no la *fidelidad del corazón (cf. Núm 23,19), en su *santidad sólo ve distancia infranqueable, sin sospechar que es a la vez proximidad y ternura: «Yo soy el santo en medio de ti y no me complazco en destruir» (Os 11,9). La trascendencia incomprensible de Dios hace que sea al mismo tiempo «el altísimo» en su «*morada elevada y santa», y el «que habita con el hombre contrito y humillado» (Is 57,15). Es el todopoderoso y el Dios de los pobres, hace resonar su voz en el estruendo de la tormenta (Éx 19,18ss) y en el *murmullo* de la brisa (1Re 19,12), es invisible y ni siquiera Moisés vio su *rostro (Éx 33,23), pero al recurrir, para revelarse, a los reflejos del corazón humano, descubre su propio corazón; prohíbe toda representación de él, toda *imagen de la que el hombre pudiera hacer un *ídolo adorando la obra de sus manos, pero se ofrece a nuestra imaginación con los rasgos más concretos; es el «completamente otro» que desborda toda comparación (Is 40,25), pero en todas partes está en su casa y en modo alguno es para nosotros un extraño; sus reacciones y su comportamiento se traducen por nuestros gestos más familiares: «modela» con sus manos la arcilla de que saldrá el hombre (Gén 2,7), acerroja tras Noé la puerta del arca (Gén 7,16) para estar seguro de que no se ha de perder ninguno de sus moradores; tiene el ímpetu triunfal del jefe de *guerra (Éx 15,3...) y la solicitud del *pastor por sus animales (Ez 34,16); tiene el universo en su mano y tiene para el minúsculo Israel el apego de un viñador a su *viña (Is 5,1-7), la ternura del padre (Os 11,1) y de la madre (Is 49,15), la pasión del hombre que ama (Os 2,16s). Los antropomorfismos pueden ser ingenuos, pero siempre expresan en forma profunda un rasgo esencial del verdadero Dios: si creó al hombre a su *imagen, es capaz de revelarse a través de las reacciones del hombre. Sin genealogía, sin esposa, sin sexo, si es diferente de nosotros, no es que sea menos hombre que nosotros, sino que, por el contrario, es en perfección el ideal del hombre que nosotros soñamos: «Dios no es un hombre para mentir ni un hijo de hombre para retractarse» (Núm 23,19). Dios nos supera siempre, y siempre en la dirección en que menos lo esperábamos.

IV. Los nombres dados a Dios por el hombre. El Dios del AT se revela finalmente en el comportamiento de los que le conocen y en los nombres que le dan. A primera vista se cree poder distinguir los títulos oficiales, empleados en el culto comunitario, y los epítetos creados por la piedad personal. En realidad se descubren los mismos epítetos, con las mismas resonancias, en la oración colectiva y en la oración individual. Dios es tanto «la *roca de Israel» (Gén 49,24; 2Sa 23,3...) como «mi roca» (Sal 18,3s; 144,1) o sencillamente «roca» (Sal 18,32), «mi escudo» (Sal 18,3; 144,2) y «nuestro escudo» (Sal 84,10; 89,19), «el *pastor de su pueblo» (Miq 7,14...) y «mi pastor» (Sal 23,1). Signo de que el encuentro con Dios es personal y vivo.

Estos epítetos son de una sencillez sorprendente, están tomados de las realidades familiares, de la vida cotidiana. La Biblia ignora las interminables letanías de Egipto o de Babilonia, los títulos que se multiplican en torno a las divinidades paganas. El Dios de Israel es infinitamente grande, pero está siempre al alcance de la mano y de la voz; es el altísimo *('elyōn)*, el eterno *('olam)*, el santo, pero al mismo tiempo «el Dios que me ve» *(El Rōi*, Gén 16, 13). Casi todos sus nombres lo definen por su relación con los suyos: «el terror de Isaac» (Gén 31,42.53), «el fuerte de Jacob» (49,24), el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Éx 3,6), el Dios de Israel, nuestro Dios, mi Dios, mi Señor. Incluso el epíteto «el santo», que lo aparta rigurosamente de toda carne, se convierte en sus labios en «el santo de Israel» (Is 1,4...) haciendo de esta santidad algo que pertenece al pueblo de Dios. En esta posesión recíproca aparece el misterio de la alianza y el anuncio de la relación que une con su Hijo único al Dios de nuestro Señor Jesucristo.

NT. I. Acceso a Dios en Jesucristo. En *Jesús se reveló Dios en forma definitiva y total: habiéndonos hecho el don de su propio Hijo, no tiene ya nada que reservarse y no puede ya menos de dar (cf. Rom 8, 32). La certeza fundamental de la Iglesia, el descubrimiento que ilumina todo el NT es que con la vida, la muerte y la resurrección de Jesús ha realizado Dios su gesto supremo, y que ahora ya todo hombre puede tener acceso a él. Este gesto único y definitivo puede adoptar nombres diversos según las perspectivas. Las fórmulas más arcaicas proclaman sencillamente: «A este Jesús crucificado... Dios lo ha hecho Señor y Cristo... la promesa es para vosotros, para vuestros hijos y para los que están lejos» (Act 2,36-39). «Por él, arrepentimiento y remisión de los pecados» (Act 5,31). Estas expresiones parecen modestas, pero, aunque menos explícitas, llevan ya tan lejos como las fórmulas más plenas de Pablo sobre el «*misterio de Dios, que es Cristo» (Col 1,27; 2,2), «en quien tenemos... acceso al Padre» (Ef 2,18; 3,12) o como las de Juan: «A Dios nadie le ha visto jamás; el *Hijo único que está en el seno del Padre lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Desde el primer día sabe la fe cristiana que sobre el *Hijo del hombre se abrieron los cielos (Act 7,56; Jn 1,51; cf. Mc 1,10), morada de Dios. Bajo formas variadas y nombres diversos, «revelación de la justicia de Dios» (Rom 3,21), «*reconciliación» (Rom 5,11; Ef 2,16), «irra-

diación de la *gloria de Dios sobre nuestros rostros» (2Cor 3,18), «conocimiento de Dios» (Jn 17,3), el fondo de la experiencia cristiana es idéntico: Dios está a nuestro alcance; con una demostración inaudita de poder y de amor, se ofrece en la persona de Cristo a quien quiera acogerle.

Así es una misma cosa adherirse a Jesucristo en la *fe y *conocer al verdadero Dios: «la vida eterna es... conocer al único Dios verdadero y a su enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Ante el hecho de Jesucristo, el hombre que llega a la fe, ya venga del judaísmo o del paganismo, ya haya sido formado por la razón o por la tradición de Israel, descubre el verdadero semblante y la presencia viva de Dios.

II. Revelación del verdadero Dios, en Jesucristo. 1. *El idólatra.* El idólatra, enfrentado por Pablo con el Evangelio (Rom 1,16s), descubre en él, en Cristo, el verdadero semblante de Dios y el de su propio pecado. El Evangelio de Cristo desenmascara a la vez la perversión de la sabiduría pagana que «trueca la gloria del Dios incorruptible por la imagen de un ser perecedero» (Rom 1,23); la raíz de esta perversión, «la preferencia dada a la criatura sobre el Creador» (1,25), «el negarse a darle gloria» (1,21); y su remate fatal, la degradación del hombre y la muerte (1,32). «Renunciando a los ídolos... para esperar a Jesucristo», descubre el pagano «al Dios vivo y verdadero» (1Tes 1,9); vuelve a hallar en el *rostro de Cristo la *gloria de Dios (2Cor 4,6), de la que estaba apartado (Rom 3,23).

2. *Para el pagano que *busca a Dios* a tientas (Act 17,27) y por la sabiduría es capaz de alcanzar a Dios (1Cor 1,21; Rom 1,20), el descubrimiento que hace en Cristo no es menos nuevo, ni es menos profundo el cambio. En el Dios de Jesucristo reconoce, sí, la «naturaleza» divina, el ser eterno, inalterable, todopoderoso, omnisciente, infinitamente bueno y deseable; pero estos atributos no tienen ya la luz igual y lejana de la evidencia metafísica, sino el esplendor fulgurante y misterioso de las iniciativas, por las que Dios ha manifestado su *gracia y vuelto hacia nosotros su *rostro (cf. Núm 6,25). Su omnisciencia se convierte en la mirada personal que nos sigue en lo secreto (Mt 6,4ss) y escudriña el fondo de los corazones (Lc 16,15); su omnipotencia es su capacidad de «suscitar de estas piedras hijos de Abraham» (Mt 3,9), «de llamar la nada a la existencia» (Rom 4,17), ya se trate de hacer surgir la creación, de hacer que nazca un hijo a Abraham o de resucitar de entre los muertos al señor Jesús (Rom 4,24); su eternidad es la fidelidad de su *palabra y la solidez de su *promesa, es «el reino que Dios prepara a los suyos desde la fundación del mundo» (Mt 25,34); su bondad es la maravilla inaudita de que «Dios nos haya *amado el primero» (1Jn 4,10.19) cuando éramos sus enemigos (Rom 5,10). El *conocimiento natural de Dios que, por muy real que sea, no es al fin y al cabo más que un conocimiento más profundo de este mundo, la revelación de Jesucristo lo sustituye por la presencia inmediata, el abrazo personal del Dios vivo. Porque conocer a Dios es ser conocido por él (Gál 4,9).

3. *El judío,* que aguardaba a Dios, lo conocía ya. En la elección le había hecho Dios oir su *vocación; en la *alianza había tomado por su cuenta su existencia; por sus *profetas le había realmente dirigido la palabra (Heb 1,1); delante de él era Dios un ser vivo que lo invitaba al diálogo. Pero hasta dónde debía llegar este diálogo, hasta qué compromiso por parte de Dios y qué respuesta por parte del hombre, todo esto no puede decirlo el AT. Persiste cierta distancia entre el Señor y sus más fieles servidores. Dios es un «Dios de ternura y de piedad» (Éx 34,6), tiene la pasión del esposo y la ternura de un padre, pero tras estas imágenes, que son capaces de dar indefinidamente pábulo a nuestros sueños, aunque todavía nos disimulan la realidad, ¿cuál es el secreto que nos reserva?

El secreto se revela en Jesucristo. Ante él se opera un *juicio, la división de los corazones. Los que se niegan a creer en Jesús, por mucho que digan de su Padre: «Es nuestro Dios», no lo conocen y sólo profieren una mentira (Jn 8,54s; cf. 8,19). A los que creen no los detiene ya secreto alguno, o, *mejor dicho,* éstos han entrado en el secreto, en el misterio impenetrable de Dios, se hallan como en su casa en este misterio, oyen al Hijo de Dios hacerles la confidencia: «Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Ya nada de figuras, nada de parábolas; Jesús habla del Padre con toda claridad (16,25). Ya no hay que hacerle preguntas (16,23), ya no hay inquietudes (14,1), los discípulos «han visto al Padre» (14,7).

4. *Dios es amor.* Tal es el secreto (1Jn 4,8.16), al que no se tiene acceso sino por Jesucristo, «reconociendo» en él «el amor que Dios nos tiene» (4,16). El AT había podido presentir que siendo el *amor el gran *mandamiento* (Dt 6,5; Mt 22,37) y el valor supremo (Cant 8,6s), debía ser la definición más exacta de Dios (cf. Éx 34,6). Pero todavía se trataba de un lenguaje creado por el hombre, de imágenes que había que traducir. En Jesucristo, Dios mismo nos da la prueba decisiva, exenta de todo equívoco, de que el acontecimiento de que depende el destino del mundo, es un gesto de su amor. Al entregar Dios a la muerte por nosotros a «su Hijo muy amado» (Mc 1,11; 12,6), nos demostró (Rom 5,8) que su actitud definitiva para con nosotros consiste en «amar al mundo» (Jn 3,16) y que con este gesto supremo e irrevocable nos ama con el amor mismo con que ama a su Hijo único y nos hace capaces de amarle con el amor que tiene a su Hijo; nos hace don del amor que une al Padre y al Hijo y que es el Espíritu Santo.

III. La gloria de Dios en el rostro de Jesucristo. La certeza cristiana de ser admitidos en el secreto mismo de Dios no se basa en una deducción: el razonamiento puede explicarse así: «Él, que entregó a su Hijo único, ¿cómo no nos dará *todo?*» (Rom 8,32), *pero su fuerza* no viene de nuestra lógica, sino de la revelación absoluta que, para nosotros, que vivimos en la carne, constituye la presencia del Verbo, que vive en la carne. Realmente en Cristo «apareció el amor de Dios hacia el hombre» (Tit 3,4). Aquel al que «nadie ha visto nunca» (Jn 1,18), Jesús no sólo nos lo describió y pintó, no sólo nos dio una idea exacta de él. Siendo él el «resplandor de la gloria de Dios y figura de su sustancia» (Heb 1,3), nos lo hizo *ver y en cierto modo nos lo hizo sensible: «el que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9). No se trata sólo de una reproducción, incluso perfecta, de un doble idéntico con el original. Jesús, *siendo el Hijo único,* estando en el *Padre y poseyendo en sí al Padre (14,40), no puede decir una palabra, no puede hacer un gesto sin tornarse al Padre, sin recibir de él su impulso y orientar conforme a él toda su acción (5,19s.30). Como no puede hacer nada sin mirar al Padre, no puede decir lo que él mismo es sin referirse al Padre

(Mt 11,27). Como fuente de todo lo que hace y de todo lo que es, hay la presencia y el amor de su Padre; ahí está el secreto de su personalidad, de la *gloria que irradia su rostro (2Cor 4,6) y caracteriza todos sus gestos.

IV. El Dios de Nuestro Señor Jesucristo. El Dios de Nuestro Señor Jesucristo es su Padre; y Jesús, cuando se dirige a él, lo hace con la familiaridad y el arranque del hijo: *Abba*. Pero es también su Dios, porque el Padre, que posee la divinidad sin recibirla de ningún otro, la da entera a su Hijo, al que engendra desde toda la eternidad, y al Espíritu Santo, en el que los dos se unen. Así Jesús nos revela la identidad del *Padre y de Dios, del misterio divino y del misterio trinitario. Tres veces repite Pablo la fórmula que expresa esta revelación: «el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2Cor 11,31; Ef 1,3). Cristo nos revela la Trinidad divina por el único camino que nos es, si podemos decirlo así, accesible, al que Dios nos ha predestinado creándonos a su *imagen, el camino de la dependencia filial.

Como el Hijo delante de su Padre es el ejemplar perfecto de la criatura delante de Dios, nos revela en el Padre la figura perfecta del Dios que se da a conocer a la recta sabiduría y que se reveló a Israel. El Dios de Jesucristo posee con una plenitud y con una originalidad que el hombre no podría imaginar, los rasgos que revelaba de sí mismo en el AT. Es para Jesús, como no lo es para ninguno de nosotros, «el primero y el último», aquel de quien viene Cristo y al que retorna, el que todo lo explica y de quien todo desciende, cuya voluntad debe cumplirse a toda costa y que siempre basta. Es el santo, el único bueno, el único Señor. Es el único, al lado del cual nada cuenta; y Jesús, para mostrar lo que vale, «a fin de que sepa el mundo que él ama a su Padre» (Jn 14,31), sacrifica todos los esplendores de la creación y afronta el poder de Satán, el horror de la cruz. Dios es el Dios vivo, siempre activo, atento a todas sus criaturas, apasionado por todos sus hijos, y su ardor devora a Jesús en tanto no haya entregado el Reino a su Padre (Lc 12,50).

V. Dios es Espíritu. Este encuentro del Padre y del Hijo se hace en el *Espíritu Santo. En el Espíritu oye Jesús al Padre decirle «Tú eres mi Hijo» y recibe su gozo (Mc 1,10). En el Espíritu hace que vuelva a elevarse al Padre su gozo de ser su Hijo (Lc 10,21s). Como no puede unirse al Padre sino en el Espíritu, no puede revelar al Padre sin revelar al mismo tiempo al Espíritu Santo.

Jesucristo, revelando que el Espíritu es una persona divina, por el mismo hecho revela también que «Dios es espíritu» (Jn 4,24) y lo que esto significa. Si el Padre y el Hijo se unen en el Espíritu, no se unen para gozar el uno del otro en la posesión, sino en el *don; es que su unión es un don y produce un don. Pero si el Espíritu, que es don, *sella así la unión del Padre y del Hijo, esto indica que en su esencia son don de sí mismos, que su esencia común consiste en darse, en existir en el otro y en hacer que exista el otro. Ahora bien, este poder de vida, de comunicación y de libertad, es el *espíritu. Dios es espíritu quiere decir que es a la vez omnipotencia y omni-disponibilidad, afirmación soberana de sí mismo y desasimiento total; quiere decir que al tomar posesión de sus criaturas las hace existir en toda su originalidad. Es algo muy distinto de no estar hecho de materia, es escapar a todas las barreras, a todos los retraimientos, es ser eternamente y en cada instante fuerza nueva e intacta, de vida y de comunión.

→ Esposo - Espíritu de Dios - Jesús - Nombre - Padre - Presencia de Dios - Señor. JG

Discípulo.

El que se pone voluntariamente bajo la dirección de un maestro y comparte sus ideas, es un discípulo. Esta palabra, casi ausente del AT, se emplea corrientemente en el judaísmo tardío (heb. *talmīd*), que lleva al término una tradición bíblica; se lo halla igualmente en el NT (gr. *mathetes*), pero con el sentido original que le da Jesús.

AT. 1. *Discípulos de los profetas y de los sabios.* De tiempo en tiempo se indica que un Eliseo se une a Elías (1Re 19,19ss) o que un grupo de fervientes discípulos rodea a Isaías, recibiendo en depósito su testimonio y su revelación (Is 8,16). Más habitualmente los sabios tienen discípulos, a los que llaman sus «hijos» (Prov 1,8.10; 2,1; 3,1) y a los que inculcan sus enseñanzas tradicionales. Pero ni los profetas ni los sabios hubieran osado suplantar con su *enseñanza la *palabra de Dios. En efecto, en ésta, y no en las tradiciones de maestro a discípulo, está fundada la alianza.

2. *Discípulos de Dios.* Puesto que la *palabra divina es la fuente de toda sabiduría, el ideal no es, por tanto, adherirse a un maestro humano, sino ser discípulo de Dios mismo. La *sabiduría divina personificada llama así a los hombres a *escucharla y a seguir sus lecciones (Prov 1,20ss; 8,4ss.32s). Finalmente, los oráculos escatológicos anuncian que en los últimos tiempos Dios mismo será el maestro de los corazones: no tendrán ya necesidad de maestros terrenales (Jer 31,31-34), sino que todos serán «discípulos de Yahveh» (Is 54,13). Al mismo siervo de Yahveh, si bien encargado de enseñar las prescripciones divinas (Is 42,1.4), se le despiertan los oídos cada mañana y se le da una lengua de discípulo (Is 50,4). El salmista, fiel a esta profecía, suplicará, pues, infatigablemente: «Señor, ¡enséñame!» (Sal 119,12.26s.33s; 25,4-9...).

3. *Maestros y discípulos en el judaísmo.* Al retorno del exilio, habiendo venido a ser la *ley objeto primero de la enseñanza, los maestros encargados de esta institución fundamental son llamados «doctores de la ley». Ahora bien, la autoridad de la palabra de Dios que comentan se añade poco a poco a su autoridad personal (Mt 23,2.16-22), sobre todo cuando transmiten la *tradición que ellos mismos habían recibido de sus maestros. El judaísmo postbíblico se organizará sobre la base de este talmud («enseñanza»). En la época del NT recuerda Pablo que él mismo había sido discípulo de Gamaliel (Act 22,3).

NT. 1. *Discípulos de Jesús.* Aparte algunas menciones de los discípulos de Moisés (Jn 9,28), del Bautista (p.e., Mc 2,18; Jn 1,35; Act 19,1ss) o de los fariseos (p.e., Mt 22,16), el NT reserva el nombre de discípulo a los que reconocen a Jesús por su maestro. Así en los evangelios se designa en primer lugar a los doce (Mt 10,1; 12,1...) y, más allá de este círculo íntimo, al grupo que sigue a Jesús (Mt 8,21) y particularmente a los setenta y dos discípulos que envía Jesús en *misión (Lc 10,1). Estos discípulos fueron sin duda numerosos (Lc 6,17; 19,37; Jn 6,60), pero muchos se retiraron (Jn 6,66). Nadie puede pretender hacerse maestro: si debe «hacer discípulos» (Mt 28,19; Act 14,21s), no ha de ser por su cuenta, sino sólo para Cristo. Así, poco a poco, a partir del cap. 6 del

libro de los Hechos, la denominación de «discípulo» sin más se refiere a todo creyente, haya o no conocido a Jesús durante su vida terrena (Act 6,1s; 9,10-26...); los fieles son, pues, desde este punto de vista, asimilados a los mismos doce (Jn 2,11; 8, 31; 20,29).

Jesús, aunque aparentemente idéntico a los doctores judíos de su tiempo, tenía para con sus discípulos exigencias únicas.

a) *Vocación.* Lo que cuenta para venir a ser su discípulo no son las aptitudes intelectuales y ni siquiera morales; es un llamamiento, cuya iniciativa corresponde a Jesús (Mc 1,17-20; Jn 1,38-50), y a través de él al Padre, que «da» a Jesús sus discípulos (Jn 6,39; 10,29; 17,6.12).

b) *Adhesión personal a Cristo.* Para ser discípulo de Jesús no se requiere ser un hombre superior; en efecto, la relación que une al discípulo y al maestro no es exclusivamente y ni siquiera en primer lugar, de orden intelectual. Él le dice: «¡Sígueme!» En los evangelios, el verbo *seguir expresa siempre la adhesión a la persona de Jesús (p.e., Mt 8,19...). Seguir a Jesús es romper con el pasado, con una ruptura total si se trata de discípulos privilegiados. Seguir a Jesús es calcar la propia conducta en la suya, escuchar sus lecciones y conformar la propia vida con la del Salvador (Mc 8,34s; 10,21 p. 42-45; Jn 12,26). A diferencia de los discípulos de los doctores judíos, que una vez instruidos en la ley podían separarse de su maestro y enseñar a su vez, el discípulo de Jesús se ha ligado no a una doctrina, sino a una persona: no puede abandonar al que en adelante es para él más que padre y que madre (Mt 10,37; Lc 14,25s).

c) *Destino y dignidad.* El discípulo de Jesús es, por tanto, llamado a compartir el destino mismo del maestro: llevar su cruz (Mc 8,34 p), beber su cáliz (Mc 10,38s), finalmente recibir de él el reino (Mt 19, 28s; Lc 22,28ss; Jn 14,3). Así, desde ahora, quienquiera que dé sencillamente un vaso de agua en calidad de discípulo, no perderá su recompensa (Mt 10,42 p); por el contrario, ¡qué gran falta es «escandalizar a uno solo de estos pequeñuelos!» (Mc 9,42 p).

3. *Discípulos de Jesús y discípulos de Dios.* Si a los discípulos de Jesús se los distingue así de los discípulos de los doctores judíos, es que Dios mismo habla a los hombres a través de su Hijo. Los doctores no transmitían sino tradiciones humanas, que a veces «anulaban la palabra de Dios» (Mc 7,1ss); Jesús es la sabiduría divina encarnada, que promete a sus discípulos el *reposo de sus almas (Mt 11,29). Cuando habla Jesús, se cumple la profecía del AT: se oye a Dios mismo, y así todos pueden ser «discípulos de Dios» (Jn 6,45).

→ Apóstol - Escuchar - Enseñar - Palabra - Sabiduría - Seguir - Tradición. AF

Dispersión.

La dispersión de los hombres en la tierra aparece desde los primeros capítulos del Génesis como un hecho ambiguo. Consecuencia de la *bendición divina por la que el hombre debe multiplicarse y llenar la tierra (Gén 9,1; cf. 1,28), se realiza en la *unidad; castigo del pecado, viene a ser el signo de la división entre los hombres (Gén 11,7s). Esta doble perspectiva vuelve a hallarse luego en la salud.

1. *Dispersión del pueblo-nación.* Dios se ha escogido un *pueblo, al que ha dado una *tierra. Pero Israel, infiel a Dios, es dispersado (2Re 17, 7-23), vuelve al *exilio como en otro tiempo en *Egipto (Dt 28,64-68). Esta dispersión tiene por fin la purificación (Ez 22,15); una vez realizada ésta, tendrá lugar la reunión (Ez 36,24). De aquí a entonces sigue siendo un hecho doloroso que atormenta a las almas piadosas (Sal 44): ¡Venga el tiempo en que reúna Dios a todos los miembros de su pueblo (Eclo 36,10)!

No obstante, Dios saca de este mal un bien mayor: Israel dispersado da a conocer la verdadera fe a los *extranjeros (Tob 13,3-6); ya en el exilio comienza el proselitismo (Is 56,3); en la época griega el autor de la Sabiduría desea ser oído por los paganos, pues tal es según él la vocación de Israel (Sab 18,4). En esta nueva perspectiva tiende Israel a deshacerse de su estatuto de nación para adoptar la forma de iglesia; ya no es la raza, sino la fe la que le garantiza la unidad viva, cuyo signo son las peregrinaciones a Jerusalén (Act 2,5-11).

2. *Dispersión del pueblo-iglesia.* Con Cristo el pueblo de Dios desborda el marco nacional judío y viene a ser propiamente *iglesia. En *pentecostés, mediante el don de *lenguas y de la caridad, garantiza el Espíritu la comunión de las *naciones; en adelante, al Dios que une a los hombres no se le adora ya aquí o allá, sino «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24). Así, los fieles no temen ya la persecución que los dispersa lejos de Jerusalén (Act 8,1; 11,19) y van a hacer irradiar su fe, según la orden del resucitado de reunir a todas las naciones en una sola fe, con un solo bautismo (Mt 28,19s).

La diáspora judía es sustituida, pues, por otra diáspora querida por Dios para la conversión del mundo. A ella dirige Santiago su epístola (Sant 1,1); es la que Pedro descubre entre los paganos convertidos, que forman con los judíos fieles el nuevo pueblo de Dios (1Pe 1,1) con el fin de reducir a la unidad a la humanidad dispersa (Act 2,1-11). En efecto, para los cristianos la unidad de la *fe triunfa sin cesar de la dispersión. Los hijos de Dios son reunidos por el sacrificio de Cristo (Jn 11,52): en dondequiera que en adelante se hallen, Cristo «elevado sobre la tierra» los atrae a todos a sí (Jn 12,32), dándoles el *Espíritu de caridad que los une en su propio *Cuerpo (1Cor 12).

→ Exilio - Pentecostés - Unidad. RM

Don.

En el origen de todo don enseña la Biblia a reconocer una iniciativa divina. «Toda dádiva perfecta... desciende del Padre de las luces» (Sant 1,17; cf. Tob 4,19). Dios es quien tiene la iniciativa de la creación y quien da a todos alimento y vida (Sal 104); también Dios tiene la iniciativa de la salud (Dt 9,6; 1Jn 4,10). Por consiguiente, la generosidad se descamina cuando pretende preceder a la *gracia (cf. Jn 13,37s); la primera actitud que se impone al hombre es abrirse al don de Dios (Mc 10,15 p). Recibiéndolo se hace capaz de auténtica generosidad y es llamado a practicar a su vez el don (1Jn 3,16).

AT. 1. *Los dones de Dios.* El AT es, más que el tiempo del don, el tiempo de la *promesa. Los dones mismos no hacen sino prefigurar y preparar el don definitivo.

«A tu posteridad doy yo este país» dice Yahveh a Abraham (Gén 15, 18). El eco de esta palabra resuena por todo lo largo del Pentateuco. El Deuteronomio se aplica a hacer apreciar tal don (Dt 8,7; 11,10), pero anuncia también que las infidelidades acarrearán el exilio; otro don es necesario: la *circuncisión del

corazón, condición del retorno y de la vida (Dt 29,21-30,6).

Por medio de Moisés da Dios a su pueblo la *ley (Dt 5,22), don excelente entre todos (Sal 147,19s), pues es una participación en su propia sabiduría (Eclo 24,23; cf. Dt 4,5-8). Pero la ley es impotente, si es malo el corazón que la recibe (cf. Neh 9, 13.26). A Israel le hace falta un *corazón nuevo; tal es el don futuro, hacia el que orientan los profetas sus aspiraciones (Jer 24,7; Ez 36, 26ss).

Lo mismo se puede decir de todos los dones del AT: los unos parecen quedar interrumpidos (dinastía davídica, presencia de la *gloria en el templo) y sucesivas decepciones fuerzan a dirigir las esperanzas más adelante; los otros no son ya sino recuerdos que atizan los deseos, *pan del cielo (Sab 16,20s), *agua de la roca (Sal 105,41). Israel ha recibido mucho, pero aguarda todavía más.

2. *Los dones de Dios.* Israel, para reconocer el soberano dominio y los beneficios de Yahveh, le ofrece *primicias, diezmos (Dt 26) y *sacrificios (Lev 1...). Aporta también dones para compensar las infidelidades de la alianza (Lev 4; 5) y restablecerse en el favor de Yahveh (2Sa 24,21-25).

Las ofrendas a Dios se sitúan, pues, en una perspectiva de reciprocidad (Eclo 35,9s).

3. *Los dones recíprocos.* En esta perspectiva se comprende, las más veces, el don entre individuos, familias o pueblos. Donde se manifiesta la *hesed,* esa benevolencia y beneficencia mutuas, que son regla entre aliados o amigos. El que acepta el don acepta la *alianza y se veda toda actitud hostil (Gén 32,14; Jos 9,12ss; 2Sa 17,27...; 19,32...). Pero los dones que pudieran tender a corromper son severamente excluidos (Éx 23,8; Is 5,23). La perspectiva no carece, pues, de nobleza, en cuanto la reciprocidad de las prestaciones testimonia normalmente la reciprocidad de los sentimientos.

El don a los pobres, recomendado en términos magníficos (*limosna), tiende también a asimilarse a los dones recíprocos. Se espera que el pobre tenga un día con qué corresponder (Eclo 22,23) o que Yahveh compense en su lugar (Prov 19,17). Se desaconseja tajantemente dar al hombre malo (Tob 4,17): tal don redundará en pura pérdida (Eclo 12,1-7). El AT se cuida de asociar a una generosidad muy real una prudencia razonable.

NT. «Si conocieras el don de Dios»... (Jn 4,10). El NT, poniendo plenamente de relieve la loca generosidad de Dios (Rom 5,7s) trastorna las perspectivas humanas. Es verdaderamente el tiempo del don.

1. *El don de Dios en Jesucristo.* El Padre nos revela su *amor al darnos a su Hijo (Jn 3,16), y en el Hijo se da el Padre mismo, pues Jesús está totalmente lleno de la riqueza del Padre (Jn 1,14): palabras y obras, poder de juzgar y de vivificar, nombre, gloria, amor, todo lo que pertenece al Padre es dado a Jesús (Jn 17).

En su *fidelidad al amor que le une al Padre (Jn 15,10) realiza Jesús el don completo de sí mismo: «da su vida» (Mt 20,28 p). «Verdadero pan del cielo dado por el Padre», da «su carne por la vida del mundo» (Jn 6,32.51; cf. Lc 22,19: «Esto es mi cuerpo dado por vosotros.» Por su sacrificio obtiene que se nos comunique el *Espíritu prometido (Act 2,33), «don de Dios» por excelencia (Act 8,20; 11,17). Ya en esta tierra poseemos así las arras de nuestra *herencia: somos enriquecidos con todo don espiritual (1Cor 1,5ss) y jamás se celebrará bastante la sobreabundancia del don de

la *gracia (Rom 5,15-21). En forma secreta, pero real (Col 3,3s) vivimos ya de la *vida eterna, «don gratuito de Dios» (Rom 6,23).

2. *El don a Dios en Jesucristo.* Desde el sacrificio de Cristo, a la vez don de Dios a la humanidad (Jn 3, 16) y don de la humanidad a Dios (Heb 2,16s), los hombres no tienen ya que presentar otros dones. La víctima perfecta basta para siempre (Heb 7,27). Pero deben unirse a esta víctima y presentarse ellos mismos a Dios (Rom 12,1), ponerse a su disposición para el servicio de los otros (Gál 5,13-16; Heb 13,16). Porque la gracia no se recibe como un regalo que pudiera uno guardar para sí; se recibe para que *fructifique (Jn 15; cf. Mt 13,12).

3. *El don sin correspondencia.* El movimiento del don a los otros adquiere, pues, una amplitud y una intensidad jamás conocidas. La «codicia», que se opone al don, debe combatirse sin remisión. Ahora ya, en lugar de buscar la reciprocidad de las prestaciones, hay más bien que esquivarla (Lc 14,12ss). Cuando se han recibido tanto de Dios, todo cálculo, toda estrechez de corazón resultan escandalosos (Mt 18,32s). «Da a quien te pida» (Mt 5,42). «Habéis recibido gratis, dad gratis» (Mt 10,8). El cristiano está llamado a considerar todo, bienes materiales o dones espirituales, como *riquezas de las que sólo es administrador y que le han sido confiadas para el servicio de los demás (1Pe 4,10s). Y, consejo inaudito, al que desea la perfección le exhorta Jesús incluso a dar toda su fortuna (Lc 18,22). El don de Dios en Jesucristo nos lleva todavía más lejos: Jesús «ofreció su vida por nosotros», y así la gracia nos impele a «ofrecer también nosotros nuestra vida por nuestros hermanos» (1Jn 3,16); «no hay mayor amor...» (Jn 15,13).

El don realiza la unión en el amor y suscita en todos la *acción de gracias (2Cor 9,12-15). El donante da gracias a Dios tanto y más que el beneficiario, pues sabe que su misma generosidad es una gracia (2Cor 8, 1), fruto del amor que viene de Dios (cf. 1Jn 3,14-18). Y por eso en definitiva «hay más dicha en dar que en recibir» (Act 20,35).

→ Limosna - Bendición - Carismas - Espíritu de Dios - Gracia - Herencia.

AV

E

Edificar.

Los temas de la construcción, del edificio que se construye ocupan gran lugar en la Biblia, libro de un *pueblo que se construye y edifica sus *casas, sus ciudades, su *templo. Construir es un deseo natural del hombre, del que Dios hará uno de los ejes de *su designio de salvación.

I. La edificación del antiguo Israel. 1. *Edificar una familia y construir un edificio.* El verbo hebreo *banah* designa ante todo la construcción de edificios materiales, un altar (Gén 8,20), una casa (33,17), una ciudad (4,17), y Dios no condena estas empresas a condición de que no estén, como en Babel, desti-

nadas a levantar al hombre contra él (Gén 11,1-9). La presencia divina es indispensable para que la obra no esté condenada al fracaso (Sal 127,1). Las construcciones «paganas» no tienen peso delante de Dios; él las destruirá cuando quiera, por bellas y sólidas que puedan parecer (Am 3,13ss; Sof 2,4ss; Zac 9,3ss).

Edificar se dice de una familia como de una construcción: Dios edifica a la mujer con la costilla de Adán (Gén 2,22); una madre es «edificada» por los hijos que trae al mundo (16,2; 30,3). Pero el que opera esta edificación es Dios (1Re 11, 38). Es fácil y natural pasar de la persona a la familia, a la tribu y al pueblo, sobre todo por el concepto de *casa. También aquí es Dios quien obra para edificar la dinastía de *David (2Sa 7,11), la casa o el pueblo de *Israel (Jer 12,16; 24,6; 31,4).

2. *Construir y destruir.* *Bendiciendo «la obra de las manos del hombre» (Dt 14,29; 15,10) le da Dios su acabamiento y su solidez, la «edifica». Pero si el hombre olvida a Dios, destruirá Dios la obra edificada sin él (Jer 24,6; 42,10). El aniquilamiento de las personas, de las habitaciones, de las ciudades y de los pueblos será el testimonio de su *castigo. Jeremías, el profeta de esta destrucción, es enviado para «destruir y arrancar, para construir y plantar» (Jer 1,10).

Pero Dios, que es fiel y que construye (cf. el nombre propio *Yibneya,* «Yahveh construye», 1Par 9,8), no destruye totalmente y sin remedio. Aun en el caso en que vuelca sobre toda grandeza humana (Is 2,11) la oleada destructora de su *ira (Is 28, 18; 30,28), continúa siempre haciendo obra de construcción (Is 28,16). La choza de David demolida será reconstruida (Am 9,11), el pueblo retornará del exilio y reconstruirá sus ciudades (Jer 30,4.18), *Jerusalén y el *templo serán restaurados (Ag 1, 8; Zac 6,13; Jer 31,38). Las mismas imágenes representan las reconstrucciones materiales y la restauración del pueblo, las casas que se elevan y la población que afluye (Is 49,19-21; Jer 30,18s).

II. El fundamento nuevo. El nuevo edificio, el *pueblo *nuevo es sin duda la continuación del antiguo, de Israel y de sus instituciones, pero no reposa en él. Está fundado sobre el elemento esencial, la *piedra que Dios destinaba a ser la cimera y el coronamiento de toda la obra construida por Dios en Israel (Zac 3,9; 4,7). Pero los obreros encargados de las obras desecharon esta piedra que los molestaba (cf. Mt 21,41s p). Lo admirable es que esta piedra de desecho contenía por sí sola la riqueza de toda la primera construcción, de modo que al ponerla Dios como base del nuevo edificio (Sal 118,22) reanuda y remata toda la obra anterior. Por causa de la mala voluntad de los obreros, Dios en persona construye «a nuestros ojos una obra admirable», una obra maestra inimaginable. La piedra angular desechada y convertida en «cabeza de esquina» (1Pe 2,7), «el único fundamento» posible (1Cor 3,11), es Jesucristo.

Jesucristo es asimismo el nuevo *templo. Después de Jeremías (cf. Jer 7,12-15) profetiza Jesús la destrucción del magnífico edificio, orgullo de Israel, convertido en «una cueva de ladrones» (Jer 7,11; Mt 21,12) y la restauración en tres días, es decir, en un tiempo insignificante de otro templo, su propio cuerpo; y el artífice de esta construcción será él mismo (Jn 2,19-22).

III. La edificación del cuerpo de Cristo. 1. *Yo edificaré mi Iglesia.* Jesús, piedra angular y templo santo, no es solamente el nuevo edificio; es también su constructor. El edificio es obra suya, es «su Iglesia»

(Mt 16,18), él escoge sus materiales y los pone en su lugar; así pone a *Pedro como base. Y en su gloria «él es también quien da» a cada uno su puesto y su ministerio, que da a todos los elementos del edificio «concordia y cohesión» y construye así su propio *cuerpo en la caridad (Ef 4,11-16).

2. *Los que construyen.* Son en primer lugar los que fueron puestos por Cristo como «cimientos»: los *apóstoles (Ef 2,20). Son a la vez «cimientos» o fundamento y «fundadores» de las *iglesias a las que dan origen. Así como para Jeremías edificar era parte del ministerio profético (Jer 1,10; 24,6), así también para Pablo edificar es lo propio del *carisma apostólico (2Cor 10,8; 12,19; 13,10). Los apóstoles, «cooperadores de Dios» (1Cor 3,9), tienen que plantar (3,6), que «poner el fundamento», que es Jesucristo (3,10s).

3. *El cuerpo que se construye.* Bajo la acción de la cabeza, Cristo, el cuerpo entero «se construye a sí mismo» (Ef 4,15s) en todas sus partes. No sólo el ministerio de edificar la Iglesia se extiende a los «profetas, evangelistas, pastores y doctores» (Ef 4,11), encargados de determinadas responsabilidades, sino que todos los «*santos», que son «el campo de la edificación de Dios» (1Cor 3,9), tienen que tomar parte activa en esta edificación. Es una obra común y mutua, en la que cada uno edifica al otro dándole su pleno valor en el edificio y recibiendo del otro ayuda y fuerza (Rom 14,19; 15,2; 1Tes 5,11; Jds 20); es un deber capital y un criterio esencial en el discernimiento de los *carismas: los más preciosos son los que edifican la asamblea (1Cor 14,12). Edificar a sus hermanos es edificar la Iglesia, a condición, desde luego, de permanecer «arraigados y edificados» en Cristo y en su tradición auténtica (Col 2,6s): el *fuego probará el último *día la calidad de los materiales empleados (1Cor 3,10-15).

4. *El nuevo edificio* es la ciudad santa, la nueva *Jerusalén (Ap 21,2). Desciende del *cielo, de cerca de Dios, pues en él no se halla ya nada de lo que produce el pecado: ni muerte, ni llanto, ni grito, ni pena, y todo entero es obra de Dios (Ap 21,4). Sin embargo, «reposa sobre doce hiladas, cada una de las cuales lleva el nombre de uno de los doce apóstoles del cordero» (21,14), y sobre sus puertas están inscritos los nombres de las doce tribus de Israel» (21,12). Es, pues, sin duda alguna el edificio fundado por Jesucristo y confiado por él a sus apóstoles, es la Iglesia edificada por la labor de todos sus santos. Es, en efecto, la esposa, y su ornato, «el lino de una blancura resplandeciente», pero también todas las pedrerías que por todas partes reflejan y se envían mutuamente la luz de la gloria divina (21,19-23), son «las buenas acciones de los fieles» (19,8). En este edificio todo es obra de Dios, y todo entero es construido por los santos. Tal es el misterio de la *gracia.

→ Cuerpo de Cristo - Crecimiento - Jerusalén - Casa - Piedra - Templo.

JMF y JG

Educación.

El designio de Dios se realiza en el *tiempo; con lenta maduración alcanzará el pueblo elegido su estatura perfecta, como un niño viene a ser adulto. San Pablo comparó esta «economía» de la salvación con una educación. Israel vivió bajo la tutela de la *ley, como un niño amaestrado por un pedagogo, hasta que vino la *plenitud de los tiempos; entonces envió Dios a su propio Hijo para conferirnos la adopción filial: así lo demuestra el don del Espíritu (Gál

4,1-7; 3,24s). Por lo demás, la educación de Israel no terminó con la venida de Cristo: nosotros debemos «constituir a este *hombre perfecto, en el vigor de la edad, que realiza la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Desde los orígenes hasta el fin de los tiempos, la obra divina consiste en educar al pueblo elegido.

El cristiano, dominando con su fe el desarrollo de la pedagogía divina, puede marcar sus etapas y caracterizar su naturaleza. Se podrían relacionar con este tema las indicaciones esparcidas en las noticias conexas. El *amor, diálogo entre dos personas, es el fundamento de toda educación; el educador *enseña, *revela, *exhorta, *promete, *castiga, *retribuye, da *ejemplo; para esto debe mostrarse *fiel a su designio y *paciente en atención al resultado apetecido. Sin embargo, nos parece preferible adherirnos y restringirnos al vocabulario, muy limitado, de la educación. La palabra *mūsar* significa a la vez instrucción (don de la sabiduría) y corrección (reprensión, castigo); se encuentra en los sapienciales a propósito de la educación familiar, y en los profetas (y en el Deuteronomio) para caracterizar un comportamiento de Dios. Traduciendo esta palabra por *paideia* (cf. lat. *disciplina),* los Setenta no pretendieron asimilar la educación bíblica a la educación de tipo helénico. Según ésta, un hombre trata de despertar la personalidad de un individuo según un horizonte terrenal muy limitado. En la Biblia es Dios el educador por excelencia, que trata de obtener de su pueblo (y secundariamente de los individuos) una *obediencia maleable a la ley o en la *fe, no sólo mediante enseñanzas, sino también por medio de *pruebas; si parece profana la educación que dan los sabios o la familia, en realidad el contexto de los libros sapienciales muestra que quiere ser solamente expresión de la educación divina (Prov 1,7; Eclo 1,1). Dios es el modelo de los educadores, y su obra de educación se realiza en tres etapas que marcan una interiorización cada vez más profunda del educador en el que se está educando.

I. Dios Padre educa a su pueblo.

1. *Como un padre educa a su hijo:* la reflexión deuteronómica caracterizó así el comportamiento de Dios que liberaba y constituía a su pueblo. «Comprende, pues, que Yahveh tu Dios te corregía como un padre corrige a su hijo» (Dt 8,5). El predicador se muestra heredero de los profetas. Oseas anunciaba ya: «Cuando Israel era niño yo le amé... Yo enseñé a andar a Efraím, le llevé en brazos... los llevaba con suaves ataduras, con ataduras de amor. ., me abajaba hasta él y le daba de comer» (Os 11,1-4). Tal amor se ve en la educación de la niña hallada a la vera del camino según la alegoría de Ezequiel (Ez 16). No es sino una deducción lógica y en imágenes de la revelación fundamental: «Así habla Yahveh: Mi hijo primogénito es Israel» (Éx 4,22).

Para comprender lo que implican estos nombres conviene conocer el contexto cultural de la educación de los niños en Israel. Dos aspectos la caracterizan: la meta es la *sabiduría, el medio privilegiado es la corrección. El maestro debe enseñar a su *discípulo sabiduría, inteligencia y «disciplina» (Prov 23,23), designando este último término propiamente el fruto de la educación: es cierta habilidad (1,2), una manera de comportarse bien en la vida, que hay que comprender y mantener (4,13; cf. 5,23; 10,17); para llegar a la vida hay que aplicar el corazón a la «disciplina» (23,12s; cf. Eclo 21,21). Padres y maestros tienen frente a los niños una *autoridad sancionada por la ley (Éx 20,12): hay que *escuchar al padre y a la madre (Prov 23,22), bajo pena de graves sanciones (30,17; Dt 21,18-21). La educación es un arte difícil, pues «la locura está enraizada en el corazón del niño» (Prov 22,15), la sociedad está depravada y arrastrada al mal (1,10ss; 5,7-14; 6,20-35), tanto que los padres están abrumados de *cuidados (Eclo 22,3-6; 42,9ss). Las reprensiones son, pues, necesarias, y más aún el látigo, pues no requiere como las primeras, circunstancias favorables: «los azotes y la corrección son sabiduría en todo tiempo» (Eclo 22,6; 30,1-13; Prov 23,13s). Tal es la experiencia de base que permite comprender la manera de la educación de Yahveh.

2. *En efecto, la educación de Israel por Yahveh* refleja los dos aspectos de la pedagogía familiar, instrucción de la sabiduría y corrección, transponiéndolos en función del pecado.

Las «lecciones de Yahveh» a su pueblo son los signos realizados en medio de Egipto, las maravillas del desierto, toda la gran obra de la *liberación (Dt 11,2-7); Israel debe, por tanto, reflexionar sobre las *pruebas sufridas durante la marcha a través del *desierto: experimentó el *hambre para comprender que «el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Yahveh»; con esta experiencia de dependencia cotidiana debía aprender Israel a reconocer la solicitud de Yahveh, su padre: su *vestido no se gastó, su pie no se hinchó a lo largo de estos cuarenta años (Dt 8,2-6); estas pruebas estaban destinadas a revelar el fondo del corazón de Israel, a establecer un diálogo con Yahveh. Al lado de estas pruebas, también la *ley se presenta como una voluntad de educación: «del cielo te hizo oir su voz para instruirte» (Dt 4,36); no sólo para expresar en forma de mandamientos objetivos la *voluntad divina, sino para reconocer que Dios te ha amado (4,37s) y que quiere darte «felicidad y vida larga en una *tierra dada para siempre» (4,40). Como buen educador, anuncia Yahveh con una *promesa la *retribución que sanciona la observancia de la ley. Finalmente, la ley, como la prueba, debe significar la presencia de la palabra misma del educador: la *palabra no está en los cielos lejanos, ni más allá de los mares, sino «muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón» (30,11-14).

La corrección, que puede ir de la amenaza al castigo, pasando por la reprensión, debe asegurar la eficacia de las «lecciones de Yahveh», pues el pecado ha convertido a Israel en un pueblo de dura cerviz, lo mismo que la locura está enraizada en el corazón del niño. Yahveh toma, pues, por la mano a un profeta que se desviará del camino seguido por el pueblo (Is 8,11) y que se convertirá en su propia boca, sin cesar de recordar mañana y tarde con una *paciencia infatigable la voluntad y el amor de Dios. Oseas muestra el carácter educativo de los castigos enviados por Yahveh (Os 7,12; 10, 10), haciendo alusión a las tentativas infructuosas del esposo que trata así de atraer a la infiel (2,4-15; cf. Am 4,6-11). Jeremías vuelve a lo mismo sin cesar: «Déjate amonestar, Jerusalén» (Jer 6,8). En vano, desgraciadamente: no reciben la lección, se niegan a dejarse instruir (2,30; 7,28; Sof 3,2.7), «se han hecho una frente más dura que la roca» (Jer 5,3). Entonces la corrección se convierte en castigo, que cae recio (Lev 26,18.23s. 28); pero aun entonces esta corrección se da con justa medida y no bajo el arrebato de la *ira que mata (Jer 10,24; 30,11; 46,28; cf. Sal 6,2; 38,2), y puede seguirse la

*conversión. Israel debe reconocer: «Tú me has corregido y he recibido la corrección como un toro indómito» y su contrición acaba en oración: «Haz que vuelva, y volveré, pues tú eres mi Dios» (Jer 31,18). El salmista a su vez reconoce el valor de la corrección divina: «mis *riñones me instruyen de noche» (Sal 16,7), «dichoso el hombre al que Dios corrige; sé dócil a la lección de *Šaddai*» (Job 5,17), que tal es la manera de Dios en el gobierno de los pueblos (Sal 94,10; cf. Is 28,23-26).

No obstante, la educación no quedará redondeada sino el día en que se ponga la ley en el fondo del *corazón: «ya no habrá que instruirse mutuamente... todos me conocerán, desde los más pequeños hasta los mayores» (Jer 31,33s). Para obtener este resultado será preciso que la corrección caiga sobre el *siervo: «el castigo que nos da la paz está sobre él y gracias a sus llagas hemos sido curados» (Is 53,5). Entonces se comprenderá hasta qué punto «estaban conmovidas las entrañas de Yahveh» cuando debía proferir amenazas contra «su hijo querido» (Jer 31,20; cf. Os 11,8s).

II. Jesucristo, educador de Israel. El siervo se presenta a su pueblo bajo los rasgos de un *rabbi*, que educa a *discípulos como hijos, y a través de él Dios en persona revela el cumplimiento de su designio. Además, el siervo toma sobre sí las correcciones que merecíamos nosotros: es el redentor de Israel. Para afirmar este doble aspecto no hay ciertamente vocabulario específico, pero podemos guiarnos por los anuncios *figurativos del AT.

1. *El revelador.* Para establecer un balance de la «pedagogía» de Jesús basta con mirar a la retrospección que ofrecen los evangelistas, Mateo en particular. Jesús, educador de la fe de sus discípulos, induce progresivamente a hacerse reconocer por el Mesías: su enseñanza se distribuye en dos grandes partes según Mateo. «A partir del día» en que Pedro lo «confesó» por Cristo, modificó su comportamiento (Mt 16,21). Anteriormente trataba de inducir a sus contemporáneos a identificar con su persona el reino anunciado (cf. 4,17). Suscita, pues, una cuestión acerca de él a causa de la enseñanza que da con *autoridad (Mt 7,28s; Mc 1,27) y a causa de sus milagros (Mt 8,27; Lc 4,36), aunque con esto ocasione una duda en Juan Bautista (Mt 11,3); imparte su enseñanza según la acogida de sus oyentes, por ejemplo, en sus *parábolas, destinadas no sólo a instruir, sino a suscitar una petición de explicación (Mt 13,10-13.36), hasta que se haya «comprendido» (13,51); hace que los discípulos «realicen», toquen con la mano su impotencia y el poder de él para dar panes en el desierto (14, 15-21), y saca de los panes la lección que ellos hubieran debido «comprender» (16,8-12); los asocia a su *misión después de haberles dado consignas precisas (10,5-16), y le hace dar cuenta del trabajo efectuado (Mc 6,30; Lc 10,17). Cuando ha sido reconocido como Cristo, puede revelar un misterio más difícil de aceptar: la *cruz; entonces su educación viene a ser cada vez más exigente: corrige a Pedro que quería amonestarle (Mt 16,22s), se lamenta de la falta de fe de sus discípulos (17,17), pero dando el motivo de su fracaso (17,19s); saca una lección de la envidia que se manifiesta en el pequeño grupo (20,24-28). Todo su comportamiento es una educación que tiende a grabar para siempre las lecciones; así la triple interrogación hecha a Pedro: «¿Me amas?», con la que quiere sanar en su corazón la herida de la triple negación (Jn 21,15ss).

2. *El redentor.* Jesús no se contentó con decir lo que había que hacer; como perfecto educador, dio ejemplo. Así acerca de la *pobreza, pues no tenía dónde reposar la cabeza (Mt 8,20); sobre la *fidelidad a la misión, que le lleva a enfrentarse con los judíos y sus jefes, por ejemplo, al arrojar a los vendedores del templo, un *celo que lo llevará a la muerte (Jn 2,17); sobre la *caridad fraterna, lavando personalmente los pies a sus discípulos, él que es el maestro (Jn 13,14s).

Pero este ejemplo se lleva todavía más lejos. Jesús se identifica con los que debe educar tomando sobre sí la «corrección», el castigo que pesa sobre ellos (Is 53,5); cargando con sus flaquezas (Mt 8,17) quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Así quiso conocer nuestras debilidades, «él, que fue probado en todo, a semejanza nuestra, fuera del pecado» (Heb 4,15), él que «aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia... y fue consumado» (5, 8s). Con su sacrificio dio Jesús remate a la educación de Israel; aparentemente fracasó: había, sí, anunciado lo que había de suceder (Jn 16,1-4), pero no pudo por sí mismo hacerse comprender bien por sus discípulos (Jn 16,12s); conviene que se vaya y que ceda el puesto al Espíritu (17,7s).

III. La Iglesia educada y educadora. 1. *El Espíritu Santo, educador.* En efecto, el *Paráclito es quien lleva completamente a término la obra educadora de Dios. Ya no es la ley nuestro pedagogo (Gál 3,19; 4,2), sino el Espíritu que, perfectamente interior a nosotros mismos, nos hace decir: «Abba!, ¡Padre!» (Gál 4,6): ya no somos siervos, sino *amigos (Jn 15,15), *hijos (Gál 4,7). Tal es la obra que realiza el Paráclito trayendo a la memoria de los creyentes las enseñanzas de Jesús (Jn 14,26; 16,13ss), defendiendo la causa de Jesús contra el *mundo perseguidor (16,8-11). Entonces todos son «dóciles» a la llamada del Padre (6,45), pues tanta eficacia tiene la *función en el corazón del cristiano (1Jn 2,20.27). El verdadero educador, en definitiva, es Dios, perfectamente invisible e interior al hombre.

2. *La corrección fraterna.* Sin embargo, hasta el fin de los tiempos conserva la educación su aspecto de corrección que manifestaba el AT. La epístola a los Hebreos recuerda a los cristianos: «Como con hijos se porta Dios con vosotros. ¿Pues qué hijo hay a quien su padre no corrija? Si estáis exentos de esta corrección, es que sois bastardos» (Heb 12,7s); así pues, si somos tibios, tenemos que contar con que la corrección nos *visite (Ap 3,19); estos *juicios divinos, que no matan (2Cor 6,9), libran de la condenación (1Cor 11,32) y después de hacer sufrir proporcionan *gozo (Heb 12,11). También la *escritura es fuente de instrucción y de corrección (1Cor 10,11; Tit 2,12; 2Tim 3,16). Finalmente, los creyentes deben practicar la corrección fraterna según el precepto de Jesús (Mt 18,15; cf. 1Tes 5,14; 2Tes 3,15; Col 3,16; 2Tim 2,25); es lo que hace Pablo con vigor, sin temer manejar el palo (1Cor 4,21) y de apenar si es necesario (2Cor 7,8-11) reprendiendo y amonestando sin cesar a sus hijos (1Cor 4,14; Act 20,31). Los padres, en la educación de sus hijos, no son sino mandatarios del único educador, que es Dios: no deben exasperar a los niños, sino practicar reprimendas y correcciones a la manera del mismo Dios (Ef 6,4).

→ Castigos - Crecimiento - Niño - Enseñar - Prueba - Ejemplo - Madre - Paciencia - Padre - Retribución - Sabiduría. XLD

Egipto.

1. *Importancia de Egipto en la historia sagrada.* Entre las *naciones extranjeras con que estuvo en relaciones Israel, ninguna quizá manifiesta mejor que Egipto la ambigüedad de los poderes de la tierra. Esta tierra de abundancia es el refugio providencial de los patriarcas afligidos por el hambre (Gén 12,10; 42ss), de los proscritos (1Re 11,40; Jer 26,21), de los israelitas vencidos (Jer 42s), de Jesús fugitivo (Mt 2,13); pero por eso mismo representa una tentación fácil para gentes sin ideal (Éx 14,12; Núm 11,5...). Imperio pagado de su *fuerza, oprimió en otro tiempo a los hebreos (Éx 1-13); no obstante, conserva su prestigio a los ojos de Israel durante los siglos en que éste aspira a la grandeza temporal: se busca su apoyo en los períodos de crisis, tanto en Samaría (Os 7,11) como en Jerusalén (2Re 17,4; 18,24; Is 30,1-5; Jer 2,18...; Ez 29,7...). Foco de cultura, contribuyó a la educación de Moisés (Act 7,22), y los sabios inspirados utilizan ocasionalmente su literatura (particularmente Prov 22,17-23,11); pero, en cambio, es una tierra de idolatría y de magia (Sab 15,14-19), cuya seducción nefasta aleja a los israelitas de su Dios (Jer 44,8...).

2. *Egipto delante de Dios.* No tiene, pues, nada de extraño que haya un *juicio de Dios contra Egipto: en el momento del Éxodo, para forzarlo a dar libertad a Israel (Éx 5-15; cf. Sab 16-19); en la época de la monarquía, para castigar a esta orgullosa potencia que promete a Israel una ayuda vana (Is 30,1-7; 31,1-3; Jer 46; Ez 29-32), para humillar a esta nación pagana ilusionada con sus sabios (Is 19,1-15). Por todas estas razones seguirá simbolizando a las colectividades humanas condenadas a la ira de Dios (Ap 11,8).

Dios, sin embargo, aun en el momento mismo en que así lo castiga, usará de moderación con Egipto: los egipcios no dejan de ser sus criaturas, a las que ante todo querría retraer del mal (Sab 11,15-12,2). Es que tiene el designio de convertir finalmente a Egipto y unirlo a su pueblo, para que aprenda a su vez a servirle (Is 19,16-25; Sal 87,4-7). Egipto, juzgado por sus pecados, participará, no obstante, de la salvación como todas las demás *naciones.

→ Fuerza - Naciones.

RM y PG

Ejemplo.

1. *A ejemplo de Dios y de su santidad.* Si «entre los dioses no hay ninguno como Yahveh» y si «nada semeja a sus obras» (Sal 86,8), ¿cómo podría el hombre imitar a Dios? Sin embargo, creado a imagen de Dios mismo (Gén 1,27), asemejándosele en su ser, debe imitarle en su acción. Se le asemejará en primer lugar gracias al *culto, pues según la creencia común uno viene a ser semejante al que adora: vanidad con los *ídolos (Sal 115,8; 2Re 17,15; Jer 2,5), *santo con Yahveh, cuyo culto debe copiar un modelo celeste (Éx 25,40; 26,30). Debe luego asemejársele, sobre todo, en su existencia misma: «Sed santos porque yo, Yahveh, soy santo» (Lev 19,2). El pueblo elegido debe, pues, seguir a Yahveh (Dt 13,5), es decir, caminar por el *camino del amor y de la fidelidad que traza Dios en persona (Sal 25,9s; 26,3; cf. Éx 34,6), en una justicia llena de amor, cuyo modelo halla en Dios (Dt 15,12-15; Jer 9,23; cf. Miq 6,8), y hasta en la observancia del *reposo sabático, del que dio ejemplo el Creador (Éx 20,11). Pero, fuera de algunos justos propuestos a la imitación de los judíos (Eclo 44-50), ¿se puede decir

que Israel fuera fiel a las prescripciones de la ley y al llamamiento de los profetas? El ejemplo estaba a su alcance, muy cerca de él (Dt 30, 14), pero era preciso que su *corazón fuera cambiado interiormente para convertirse en el de un hijo que imita a su Padre.

2. *A ejemplo de Cristo y de su caridad.* Jesús no se contentó con repetir el mandamiento: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48), sino que vino al mundo para dar una fisonomía al modelo divino. Siendo «la *imagen del Dios invisible» (Col 1,15), al que sólo él *conoce (Mt 11,27), «el Hijo no puede hacer nada por sí mismo sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5,19), «dice lo que ha visto en su Padre» (8,38), realiza las obras que el Padre le dio hacer (5,36). *Ver al Hijo es ver al Padre (14,9). Así ahora ya imitar al Padre es imitar al Hijo. No ya que se trate sencillamente de copiar un modelo celestial, del que, por lo demás, sólo se puede reproducir una sombra (Heb 8,5), sino que hay que responder a la predestinación divina: «ser conformes con la imagen del Hijo» (Rom 8,29). El *discípulo participa en los gestos mismos de Jesús y en el *amor que los anima; en efecto, el ejemplo mayor que nos dejó fue el del amor que va hasta el sacrificio total (Jn 13,15.34); por otra parte, la imitación sólo está a nuestro alcance si el maestro nos da su Espíritu; así viene a ser posible *seguir sus huellas en su pasión (Jn 13,36; 1Pe 2,21) e incluso realizar las obras hechas por Jesús e incluso mayores (Jn 14,12).

3. *El ejemplo cristiano.* Las *obras del discípulo son a su vez ejemplos para todos (Mt 5,14ss). De ello no debiera dimanar la menor vanagloria, pues, a diferencia de la actitud farisaica (Mt 6,1-18; 23,5; Jn 12,43), el creyente, a ejemplo de Jesús que no busca la *gloria del Padre (Jn 8,49s), piensa únicamente en manifestar el amor mismo del Padre que él ha recibido por el Hijo (Jn 17, 26). Entonces se realiza la paradoja que a menudo repite Pablo: «Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo» (1Cor 11,1). Es lo que hicieron los tesalonicenses, que a su vez resultaron «modelo para los creyentes de Macedonia y de Acaya» (1Tes 1,7). Si Pablo pudo ser su modelo e irradiar así por medio de ellos, fue sin duda porque se «hizo semejante a ellos» (Gál 4,12), «todo a todos» (1Cor 9,19-22), pero sobre todo porque su vida es conforme con la pasión de Cristo (Flp 3,17s). Imitar al Apóstol es, pues, imitar a Cristo y por él al Padre. En fin, es revelar lo que un día seremos cuando, en la manifestación final, «seremos semejantes a Dios» por razón de nuestra condición de hijos de Dios (1Jn 3,2).

→ Camino - Discípulo - Educación - Imagen - Seguir.

JR

Elección.

Sin la elección no es posible comprender nada del *designio y de la *voluntad de Dios acerca del hombre. Pero el hombre pecador, fatalmente desconfiado de Dios y envidioso de sus hermanos, se resiste siempre a aceptar la *gracia y la generosidad de Dios: se queja de ella cuando otro la disfruta (Mt 20,15), y cuando él mismo es el agraciado, se hace fuerte como si se tratase de un valor que sólo depende de él. Entre el furor de Caín contra su hermano (Gén 4,4s) y el grito de Pablo que, torturado por sus hermanos de raza (Rom 9,2s), sumerge su angustia en la acción de gracias por «los decretos insondables y las vías incomprensibles de Dios» (11,13), hay todo el camino que lleva del pecado a la fe,

toda la redención, toda la Escritura.

AT. I. LA EXPERIENCIA DE LA ELECCIÓN. 1. *El hecho inicial.* La experiencia de la elección es la de un destino diferente del de los otros pueblos, de una condición singular debida, no a un concurso ciego de circunstancias o a una serie de éxitos humanos, sino a una iniciativa deliberada y soberana de Yahveh. Si el vocabulario clásico de la elección (heb. *baḥar* y sus derivados) es relativamente preciso y particular, la conciencia de este comportamiento divino es tan antigua como la existencia misma de Israel como *pueblo de Yahveh; la elección es inseparable de la *alianza y expresa a la vez el carácter único (solo entre tantos otros) de ésta y el secreto interior (escogido por Dios). Así le da su profundidad religiosa, el valor de un *misterio.

2. *Las primeras *confesiones* de la elección divina se remontan a las expresiones más antiguas de la fe de Israel. El ritual de las *primicias recogido por Dt 26,1-11 comporta un *credo* muy antiguo, cuya sustancia es la iniciativa divina que sacó a los hebreos de Egipto para conducirlos a una tierra de *bendición. La relación de la alianza concluida en Siquem en tiempo de Josué hace remontar la historia de Israel a una elección: «Yo tomé a vuestro padre Abraham...» (Jos 24,3) y subraya que la respuesta a esta iniciativa no puede ser sino una opción: «Elegid a quién queréis servir» (24,15). Sin duda son más recientes las fórmulas de la alianza en el Sinaí, «Tú nos tomarás por tu heredad» (Éx 34,9), «Yo os tendré por míos entre todos los pueblos» (19,5), pero la fe que expresan se halla ya en uno de los oráculos de Balaán: «¿Cómo maldeciré al que Dios no ha maldecido?... He aquí un pueblo que habita aparte y que no se cuenta entre las naciones» (Núm 23,8s), y todavía antes, en el canto de Débora, en el que alternan las maravillas de «Yahveh, Dios de Israel» (Jue 5,3.5.11) y la generosidad de los combatientes que se han ofrecido «por Yahveh» (Jue 5,2.9. 13.23).

3. *La elección, hecho continuado.* Todas estas confesiones refieren una historia y cantan la continuidad de un *designio único. La elección del pueblo aparece preparada por una serie de elecciones anteriores y se desarrolla constantemente con la elección de nuevos escogidos.

a) *Antes de Abraham,* el esquema de la historia de la humanidad comporta, sí, preferencias divinas (Abel, Gén 4,4), tratamientos privilegiados (Henoc, 5,24), el caso único de Noé «único justo delante de mí en esta generación» (7,1), la bendición otorgada a Sem (9,26), pero no conoce todavía la elección propiamente dicha. Sin embargo, la supone constantemente: toda esta historia está construida para que de en medio de esta multitud humana entregada al pecado y que sueña con «penetrar los cielos» (11,4), Dios, cuya mirada sigue a todas las generaciones, escoja un día a Abraham para bendecir en él «a todas las naciones de la tierra» (12,3).

b) *Sobre los patriarcas* manifiesta Dios la continuidad de su designio de elección. Se escogió una raza y mantiene esta elección, pero en esta raza no es el heredero natural el que lleva su bendición (Eliezer, Ismael, Esaú o Rubén), sino que cada vez una iniciativa particular de Dios designa a su elegido: Isaac (Gén 18,19), Jacob y Judá. Todo el Génesis tiene por tema el contraste paradójico entre las consecuencias normales de la elección inicial de Abraham y los gestos por los que Dios desbarata los proyectos del hombre y mantiene así a la vez su

fidelidad a sus *promesas y la prioridad soberana de sus elecciones.

En estos relatos se afirma un rasgo permanente de la elección. Mientras que, desde el punto de vista de los hombres, el privilegio del elegido implica automáticamente la desgracia de los que han sido descartados, como lo prueba el estribillo que jalona los oráculos pronunciados por los padres: «sean esclavos tuyos tus hermanos» (9,25; 27,29; 27,40), en las promesas divinas la palabra de Dios sobre su elegido hace de él una bendición para toda la tierra (12,3; 22,18; 26,4; 28,14).

c) *En el interior del pueblo elegido* se escogía Dios constantemente hombres a los que confiaba una *misión, temporal o permanente, y esta elección que los ponía aparte y los consagraba, reproduce los rasgos de la elección de Israel. En los *profetas se manifiesta a menudo la elección a través de la *vocación o llamamiento directo de Dios, que propone un nuevo modo de existencia y pide una respuesta. El caso típico es Moisés (Éx 3; cf. Sal 106,23: «su elegido», pero Amós (Am 7,15), Isaías (Is 8,11), Jeremías (Jer 15,16s; 20,7) conocen también esta misma experiencia; fueron aprehendidos, arrancados a la vida ordinaria, a la sociedad de los hombres, constreñidos a proclamar el punto de vista de Dios y a oponerse a su pueblo.

Los *reyes son elegidos, por ejemplo, Saúl (1Sa 10,24) y sobre todo David, escogido por Yahveh al mismo tiempo que es desechado Saúl (1Sa 16,1), y escogido irrevocablemente junto con su descendencia, que podrá, sí, ser severamente castigada, pero nunca será desechada (2Sa 7,14ss). Aquí no se oye ya un llamamiento: la elección divina es significada al rey por el profeta (1Sa 10,1) que la conoce por la *palabra de Dios (1Sa 16,6-12; Ag 2,23), y con frecuencia se vale Dios del juego de los acontecimientos para elevar al trono al rey que ha elegido, por ejemplo, a Salomón con preferencia a Adonías (1Re 2,15). Pero se trata ciertamente de una elección (Dt 17, 15), no sólo a causa de la dignidad regia y del carácter sagrado de la *unción, sino también porque la elección del Ungido de Yahveh está siempre ligada con la alianza de Dios con su pueblo (Sal 89,4) y porque la función esencial del rey consiste en mantener a Israel fiel a su elección.

Sacerdotes y levitas son igualmente objeto de elección. El ministerio que les es confiado, de «mantenerse en presencia de Yahveh», supone una separación, una «puesta aparte» (Dt 10,8; 18,5), una forma de existencia diferente de la del resto del pueblo. Ahora bien, esta consagración supone en su origen una iniciativa divina: Dios tomó para sí a los levitas, en lugar de los primogénitos, que le correspondían por derecho (Núm 8,16ss), mostrando así que su soberanía no es una dominación ciega e indiferente, sino que se interesa por la calidad de sus asociados y que espera de ellos una ratificación gozosa. Los levitas, escogidos por Dios para ser su porción y su *herencia, deben comprometerse a tomarle como su porción y su herencia (Núm 18,20: Sal 16,5s). Y si hay continuidad entre la elección de los *sacerdotes y de los levitas y la de Israel, es porque Yahveh escogió a su pueblo para que fuera todo él «un reino de sacerdotes y una nación consagrada» (Éx 19,6).

Como escogió Yahveh a su pueblo, escogió también la *tierra y los lugares santos que le destinaba, porque no es, como los Baales cananeos, prisionero de las fuentes o de las montañas donde actúa. Como «eligió a la tribu de Judá», eligió también,

porque la ama, «a la *montaña de Sión» (Sal 78,68) y la «escogió como morada» (Sal 68,17; 132,13). Sobre todo escogió el templo de Jerusalén (Dt 12,5...; 16,7-16) «para hacer que habitara allí su nombre».

II. El significado de la elección. El Deuteronomio, que consagró en torno a la raíz *bḥr* el vocabulario de la elección, despejó también su significado.

1. *El origen* de la elección es una iniciativa gratuita de Dios; «a ti te ha escogido Yahveh tu Dios» (Dt 7,6), que no eres tú el que le ha escogido a él. La explicación de esta *gracia es el *amor: ningún mérito, ningún valor la justifica, Israel es el último de los pueblos, «pero... Yahveh os ha amado» (7,7s). La elección establece una relación íntima entre Dios y su pueblo: «Vosotros sois hijos» (Dt 14,1); sin embargo, este parentesco no tiene nada de natural, como es tan frecuente en el paganismo entre la divinidad y sus fieles, sino que es efecto de la elección de Yahveh (14,2) y expresa la trascendencia de aquel que siempre «ama el primero» (1Jn 4,19).

2. *El fin* de la elección es constituir un pueblo *santo, consagrado a Yahveh «elevado por encima de todas las naciones en honor, en renombre y en gloria» (Dt 26,19), que haga irradiar entre los pueblos la grandeza y la generosidad del Señor. La *ley, especialmente por las barreras que levanta entre Israel y las *naciones, es el medio de asegurar esta santidad (7,1-6).

3. *El resultado* de una elección que pone a Israel aparte de los otros pueblos es señalarle un destino que no tiene nada de común con el de ellos: o bien felicidad extraordinaria, o bien desventura sin ejemplo (Dt 28). La palabra de Amós es como la carta de la elección: «Sólo a vosotros conocí yo entre todas las familias de la tierra; así, os visitaré por todas vuestras iniquidades» (Am 3,2).

III. La nueva elección, escatológica. 1. *Elección y repudio.* El rigor de esta amenaza conserva un aspecto tranquilizador: para que Dios castigue así a su pueblo es menester que no haya renunciado a él. Lo más tremendo sería la eventualidad de que Dios anulara la elección y dejara a Israel perderse en medio de los pueblos. De la misma manera que para elegir a David había desdeñado a los siete hermanos mayores (1Sa 16,7), de la misma manera que había repudiado a Efraím para escoger a Judá (Sal 78,67s), ¿no hay peligro de que «repudie a la ciudad que había escogido, a Jerusalén» (2Re 23,27)? Los profetas, en particular Jeremías, se ven forzados a contar con esta posibilidad; Israel es como la plata que no se puede acrisolar, condenada al desecho (Jer 6,30; cf. 7,29); «¿Has, pues, desechado a Judá?» (14,19).

La respuesta es finalmente negativa: «Si pueden medirse arriba los cielos y descubrirse abajo los fundamentos de la tierra, entonces podré yo repudiar a toda la descendencia de Israel» (Jer 31,37; cf. Os 11,8; Ez 20,32). Es cierto que la *esposa infiel ha sido «repudiada por sus pecados», pero, con todo, puede Dios interrogar: «¿Dónde, pues, está el libelo de repudio de vuestra madre?» (Is 50,1). La elección se mantiene, pero en un gesto nuevo: «Yahveh elegirá todavía a Jerusalén» (Zac 1,17; 2,16), «escogerá de nuevo a Israel» (Is 14,1) por encima de su pecado y de su ruina, en forma de un *resto que no será efecto del azar, sino del poder de Dios, «semilla santa» (Is 6,13). «Germen» (Zac 3,8), «los siete mil hombres que no han doblado la rodilla delante de Baal» (1Re 19,18) y que, según

la interpretación de san Pablo, Dios mismo ha reservado (Rom 11,4, que añade «para mí»).

2. *He aquí a mi elegido.* A este nuevo Israel se da con frecuencia el título de elegido en el segundo Isaías, siempre por Dios mismo («mi elegido», Is 41,8; 43,20; 44,2; 45,4, o «mis elegidos», 43,10; cf. 65,9.15. 22), y conviene perfectamente para designar la iniciativa creadora de Dios, capaz de hacer surgir en plena idolatría un pueblo entregado al *servicio del verdadero Dios. En el centro del mundo y de su historia se escogió Dios a este pueblo, y pensando en él, y por él, gobierna toda la tierra, escogiendo a un Ciro (45,1) y haciendo de él un conquistador «a causa de Israel, mi elegido» (45,4).

En el centro de esta obra hace Dios aparecer al personaje misterioso, al que no da otro nombre sino «mi siervo» (42,1; 49,3; 52,13) y «mi elegido» (42,1). No es un *rey, ni un *sacerdote, ni un *profeta, pues todos estos elegidos son primero hombres antes de haber tomado conciencia de su misión; oyen el llamamiento de una *vocación y reciben una *unción. Pero éste ha percibido el llamamiento de Dios «desde el seno de su madre» y su *nombre no le es dado por los hombres, sino que es pronunciado por sólo Dios (49,1). Toda su existencia es de Dios, es sólo elección, por lo cual no es tampoco más que servicio y consagración: el elegido es necesariamente el *siervo.

NT. I. Jesucristo, el Elegido de Dios. Aunque raras veces se da el título a Jesús en el NT (Lc 9,35; 23,35; probablemente Jn 1,34), se trata siempre de un momento solemne, *bautismo, *transfiguración o crucifixión, y siempre evoca la figura del siervo. Dios mismo al pronunciarlo atestigua que en Jesús de Nazaret llega finalmente al término de la obra que había emprendido eligiendo a Abraham y a Israel; ha hallado el único elegido que merece plenamente este nombre, el único al que puede confiar su obra y que es capaz de colmar su deseo. El «he aquí a mi elegido», de Isaías, anunciaba el triunfo de Dios, seguro de poseer ya al que no le decepcionaría jamás; el «he aquí a mi elegido» proferido por el Padre sobre Jesús revela el secreto de esta certeza; a este hombre de carne, desde el seno materno lo ha santificado y llamado su *Hijo (Lc 1,35), y «desde antes de la creación del mundo» lo ha destinado a «recapitular en sí todas las cosas» (Ef 1,4.10; 1Pe 1,20). Sólo Cristo es el elegido de Dios y no hay elegidos sino en él. Él es la *piedra elegida, la única capaz de sostener el *edificio que Dios construye (1Pe 2,4ss).

Jesús, aunque no pronuncia jamás este nombre, tiene la más clara conciencia de su elección: la certeza de venir de otra parte (Mc 1,38; Jn 8,14), de pertenecer a otro mundo (Jn 8,23), de tener que vivir un destino único, el del *Hijo del hombre, y de realizar la obra misma de Dios (Jn 5,19: 9,4; 17,4). Todas las Escrituras relatan la elección de Israel, y Jesús sabe que todas se refieren a él (Lc 24,27; Jn 5,46). Pero esta conciencia no determina en él sino la voluntad de *servir y de *cumplir y realizar hasta el fin lo que debe cumplirse (Jn 4,34).

II. La Iglesia, pueblo de Dios. La elección de los doce manifiesta pronto que Jesús quiere cumplir su obra teniendo «consigo a los que quería» (Mc 3,13s). Éstos representan en torno a él a las doce tribus del nuevo *pueblo, y este pueblo tiene su origen en la elección de Cristo (Lc 6, 13; Jn 6,70) que se remonta a la elección del Padre (Jn 6,37; 17,2). En el punto de partida de la Iglesia,

como en el de Israel hay una elección de Dios: «No me habéis elegido vosotros» (Jn 15,16; cf. Dt 7, 6). La elección de Matías (Act 1,24) y la de Pablo (Act 9,15) muestran que Dios no pretende edificar su *Iglesia sino sobre *testigos establecidos por él (Act 10,4; 26,16).

2. *La elección divina es en la Iglesia* una realidad vivida. Las comunidades cristianas y sus jefes hacen elecciones y confían misiones (Act 6,5), pero estas elecciones no hacen sino sancionar las elecciones de Dios y reconocer su Espíritu (6,3); si los Doce imponen las manos a los Siete (6,6), si la Iglesia de Antioquía aparta a Pablo y a Bernabé, es que el Espíritu los ha designado aquellos a quienes llama a su obra (13,1ss). La presencia de los *carismas en la Iglesia revela que la elección no se extingue.

Reuniendo y fundiendo en un cuerpo estas *vocaciones particulares queda elegida la Iglesia. El don de la *fe, la aceptación de la *palabra no se explican por la *sabiduría humana ni por el poder ni el nacimiento, sino por la sola elección de Dios (1Cor 1,26ss; cf. Act 15,7; 1Tes 1,4s). Es natural que los cristianos, conscientes de haber sido «llamados de las tinieblas» para constituir «una raza elegida... un pueblo santo» (1Pe 2,9), se llamarán sencillamente «los elegidos» (Rom 16,13; 2Tim 2,10; 1Pe 1,1), y que no sólo por el gusto de la asonancia se asocie *ekklesia* y *eklekte*, iglesia y elegida (cf. 2Jn 13; Ap 17,14).

III. Elegidos y repudiados. El NT habla tanto de los elegidos como de los «elegidos de Dios», afirmando así el carácter personal y lo soberano de esta elección (Mc 13,20.27 p; Rom 8,33). Sin embargo, habla también de los elegidos en contextos escatológicos, refiriéndose así, más allá de las pruebas, a aquellos cuya elección ha venido a ser como una realidad visible y revelada (Mt 22,14; 24,22. 24) como, frente a ella, la perdición.

El AT conocía un repudio anterior a la elección, el repudio del que no es elegido, pero este repudio tiene algo de provisional, dado que la elección de Abraham debe ser una bendición para todas las *naciones. En el interior de la elección el repudio sucesivo de los culpables y de los indignos no merma la promesa, y la elección divina es irrevocable. En Jesucristo se realiza la elección de Abraham y toca a su fin el repudio de las naciones. En él *judíos y griegos reconciliados (Ef 2, 14ss) han sido elegidos, «designados» para no formar sino un solo pueblo, «el pueblo que Dios se ha adquirido» (Ef 1,11.14); la elección lo ha absorbido todo.

Es posible, no obstante, «después de haber recibido el conocimiento de la verdad», «pisotear al Hijo de Dios .. profanar la sangre de la alianza .. caer, cosa terrible, en las manos del Dios vivo» (Heb 10,26-31). Hay un repudio posible, que no consiste en repudiar la elección, sino que en la elección misma expresa el *juicio del elegido, que no reconoce a los suyos. Su «no os conozco» de Mt 25,12 no anula el «yo os he conocido» de Am 3,2, de la elección, sino expresa la seriedad divina de la misma: «Así, os visitaré por todas vuestras iniquidades.»

Este repudio no pertenece ya al tiempo, sino a la escatología, por lo cual no ha caído sobre el pueblo judío. Ciertamente hay un pecado en su historia; los hijos de Israel dieron contra la *piedra escogida y sentada por Dios (Rom 9,32s), rechazaron a su elegido. Sin embargo, siguen siendo «según la elección, queridos por causa de sus padres» (11, 28) y su segregación, como la de las naciones bajo la antigua alianza, es

provisional y providencial (11,30s). Mientras no haya venido el Señor, no cesan de ser llamados a convertirse hasta que, una vez que todos los paganos hayan entrado en la elección, todo *Israel vuelva a hallar la suya (11,23-27).

→ Alianza - Conocer - Designio de Dios - Gracia - Vocación - Voluntad de Dios. JG

Elías.

«¡Vive Yahveh, en cuya presencia estoy!» es una exclamación muy natural en Eliyyahu, que realiza en su existencia lo que su *nombre significa: «Yahveh es mi Dios.» Profeta semejante al *fuego, restauró la alianza del Dios vivo; «por estar abrasado en celo de la ley, fue arrebatado hasta el cielo» (1Mac 2,58) «en un torbellino de fuego, por un carro con caballos de fuego» (Eclo 48,9).

AT. 1. *Retorno al desierto.* El *desierto adonde debe huir Elías le revela la solicitud de su Dios (1Re 17, 2ss; 19,4-8), que le concede llegar hasta el Horeb. Allí se le manifiesta Dios, en el mismo lugar en que Moisés vio a Yahveh «de espaldas» (19, 9-14; cf. Éx 33,21.23). Y como *Moisés, también el tesbita se convierte por su encuentro con Yahveh en fuente de santidad para el pueblo (1Re 19,15-18).

2. *El paladín de Dios y de los oprimidos.* «Estoy lleno de ardiente celo por Yahveh Sabaoth» (19,10). Todo aquel *celo devorador era necesario para afrontar a los potentados de entonces. Embriagados por las victorias militares, el esplendor de la nueva capital y la prosperidad de las ciudades, están sumergidos en un clima de arrogante suficiencia y de exaltación nacional (16,23-34). En el palacio real, «la casa de marfil» (22, 39), Jezabel, esposa pagana de Ajab, no maquina sino proyectos blasfemos. En el templo de Baal mantiene a centenares de falsos profetas encargados de propagar el culto de los *ídolos .. Elías acepta el desafío y confunde a sus adversarios con la espléndida intervención de Yahveh en el monte Carmelo (18). Así, cada vez que se ponen en litigio los derechos de su Dios, entra Elías en la lid con sus fulgurantes invectivas (2Re 1). No sólo se trata del verdadero culto, sino también de la *justicia y de la suerte de los débiles: Elías truena contra Ajab, asesino del pacífico Nabot, de tal manera que el rey, amedrentado, acaba por arrepentirse (1Re 21). Semejante figura merecía bien ser caracterizada para siempre con este rasgo fulgurante de la Escritura: «Entonces se levantó Elías como un fuego, su palabra ardía como una antorcha» (Eclo 48,1).

3. *Testigo de Dios entre los paganos.* Para más de un israelita del siglo IX los beneficios de Dios deben circunscribirse al pueblo elegido. Pero para Dios, que envía a Elías, la obra de la *salvación rebasa los límites de la alianza: una pagana es salvada del hambre (1Re 17,10-16) y su hijo es arrebatado a la muerte (17,17-24).

4. *Rapto de Elías al cielo.* El hombre de Dios desaparece misteriosamente de la vista de los que le rodean, arrebatado por «el torbellino», «el carro de Israel y su auriga», dejando a Eliseo su espíritu profético para que continúe la obra de Dios (2Re 2,1-18).

5. *El precursor.* Al rapto misterioso corresponderá un retorno escatológico: «He aquí que os envío al profeta Elías antes de que venga el *día de Yahveh, grande y temible»; su obra, «volver el corazón de los padres hacia los hijos y el corazón de los hijos hacia sus padres» (Mal 3,23s), será el último plazo fijado

por Dios «para apagar la *ira antes de que estalle» (Eclo 48,10).

NT. 1. *Juan Bautista y Elías.* Esta espera escatológica (cf. Mc 15,35s p) se realiza en *Juan Bautista (Mt 17, 10-13), pero en forma misteriosa, pues Juan no es Elías (Jn 1,21.25), y si su predicación vuelve los corazones de los hijos hacia su padre, no es él quien aplaca la *ira divina.

2. *Jesús y Elías.* Juan Bautista realiza la *figura de Elías en lo que se refiere a la *penitencia practicada en el desierto (Mt 3,4; 2Re 1,8), pero Jesús es quien realiza los rasgos mayores. Desde el episodio de Nazaret define su *misión universal en relación con la de Elías (Lc 4,25s). El milagro de Sarepta se lee como en falsilla en el de Naín (Lc 7,11-16; cf. 1Re 17,17-24). Elías había hecho bajar del cielo un fuego vengador (2Re 1,9.14; cf. Lc 9,54), Jesús aporta un nuevo fuego, el del *Espíritu Santo (Lc 12,49). En el monte de los Olivos Jesús es *consolado y reanimado por un ángel, como lo fue Elías en el desierto (Lc 22,43; cf. 1Re 19,5.7); pero, a diferencia de Elías, Jesús no había pedido la muerte. Elías arrebatado al cielo mientras que «su espíritu reposa sobre Eliseo» (2Re 2,1-15) prefigura la *ascensión de Cristo que enviará a sus discípulos «lo que ha prometido su Padre» (Lc 24,51; cf. 9,51).

3. *El creyente y Elías.* Santiago presenta la intercesión de Elías, «un hombre semejante a nosotros», como modelo de la oración del *justo (Sant 5,16ss). El coloquio del profeta con Jesús transfigurado (Mt 17,1-8 p), como en otro tiempo con Yahveh «en el rumor de una brisa ligera» (1Re 19,12), quedó para la tradición cristiana como *ejemplo de la intimidad a la que llama el Señor a los creyentes.

→ Ascensión - Fuego - Juan Bautista - Profeta - Celo. FG

Embriaguez.

Los peligros de la embriaguez aparecen en muchos relatos: entrega al hombre a sus pasiones o a sus enemigos. Frecuentemente la asocian los profetas con los cultos ilícitos (Am 2,8; Os 4,11; cf. Ap 17,2) o con estado de degradación de la sociedad. A partir de ciertos rasgos vividos, la embriaguez puede adquirir valor simbólico.

1. *Embriaguez y desgracia.* La embriaguez expone a la irrisión; ahora bien, la Biblia vio siempre en la desgracia su aspecto de *vergüenza. El hombre ebrio y el hombre aquejado por la desgracia pierden la cara (*rostro), el continente y todo lo que preserva de las miradas. Uno y otro se convierten en objeto, en espectáculo. Se podía «hacer beber» a alguien *para llevarlo a ese extremo. Hab* 2, 15s parte de esta situación para describir la desgracia que prepara Yahveh. Entonces se bebe de la *copa de la *ira (Jer 25,27s; 51,7). Jeremías está como ebrio «por causa de Yahveh y por causa de sus santas palabras» (Jer 23,9) porque anuncian la desgracia en esta forma extrema. Parece que la tierra se tambalea (Is 24,19s), que toda resistencia es vana, que desaparecen todos los puntos de referencia: es ya el anuncio del último día.

2. *Embriaguez y vigilancia.* Una notación moral, la embriaguez que lleva a olvidar, puede seguirse hasta sus realidades más profundas. La madre de un rey árabe, Lemuel, ve en las bebidas fuertes el medio de olvidar: pueden darse a los afligidos, pero los reyes y príncipes deben evitarlas por el peligro de olvidar sus propios decretos y de alterar el derecho (Prov 31,4-7). Isaías va más lejos: lo que olvida el hombre ebrio es el *designio de Yahveh (Is 5,12). La embriaguez es síntoma e imagen de un espíritu de torpor y de incoherencia

(Is 19,14; 29,10; Jer 13,13; Jl 1,5). El NT, en la misma línea, ve en la embriaguez el abandono de la vigilancia, por la que el cristiano está atento a la salvación que se verifica y se verificará en la tierra. Se embriaga el que está harto de aguardar la venida de Cristo (Mt 24,45-51 p). Para no ser insensible a la venida de Cristo hay que estar sobrio y *velar, siguiendo el consejo de san Pedro (1Pe 5,8), repetido en el oficio de completas, y conservar los ojos abiertos: «los que duermen, duermen de noche; los que se embriagan, se embriagan de noche» (1Tes 5,6ss; Rom 13,13).

3. *Embriaguez y Espíritu.* La embriaguez cierra el acceso al reino (1Cor 5,11; 6,10; Rom 13,13; Gál 5,21; 1Pe 4,3). Sin embargo, trata de penetrar en la esfera de lo sagrado: los corintios la mezclan con los ágapes (1Cor 11,21). Entre las multitudes de Jerusalén, el día de *pentecostés había quienes atribuían en son de burla a la embriaguez los efectos del *Espíritu (Act 2,13-15). Lo que aquí suscita las burlas no es la desgracia, sino la visita liberadora del Espíritu. San Pablo insinúa la misma relación cuando ordena que se evite la embriaguez para buscar la plenitud del Espíritu (Ef 5,18). En la embriaguez trata el hombre de revelarse tal como es y de liberarse de todo lo que pone trabas a sus palabras y a todo su ser. Halla en ello una satisfacción (*gozo) que el Cantar de los Cantares asocia a la del amor (Cant 5,1). Pero en verdad sólo el Espíritu puede procurarle esta plenitud.

→ Copa - Vergüenza - Gozo - Velar - Vino. PBp

Endurecimiento.

La progresiva esclerosis del hombre separado de Dios se llama endurecimiento, obcecación. Endurecer es engruesar el *corazón, tapar los oídos, manchar los ojos, dormir a uno, inocularle un espíritu de vértigo, de torpor o de mentira, de modo que tenga la cerviz tiesa y el corazón de piedra. Este estado puede afectar a todos los hombres, a los paganos, a los israelitas e incluso a los discípulos de Jesús.

I. ORÍGENES DEL ENDURECIMIENTO.

1. *El hecho.* Dos textos mayores ejercitaron la reflexión religiosa de Israel. Si Faraón no quiere dejar partir a Israel, es que Dios le ha endurecido el corazón (Éx 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4), o que él mismo se ha endurecido (Éx 7,13s. 22; 8,15; 9,7.34s). Ahora bien, estas dos interpretaciones aparecen yuxtapuestas en los textos, sin que se pueda atribuir a la segunda la intención de corregir la primera. De ahí un problema teológico: si no sorprende que el hombre mismo sea causa de su endurecimiento, ¿cómo admitir que Dios fomente esta actitud y que hasta sea su causa? Ahora bien, Pablo afirma tajantemente: «Dios usa de misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere» (Rom 9,18).

Ya en el AT daba Dios por misión a Isaías: «Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, mirad y no veáis. Agrava el corazón de ese pueblo, hazlo duro de oído, tápale los ojos, no sea que sus ojos vean, que sus oídos oigan y su corazón comprenda, que se convierta y sea curado» (Is 6,9s). Jesús, en lugar de desechar este texto como malsonante, lo repitió en sustancia (Mt 13,13), como también sus discípulos (Mt 13,14s p; Act 28,25ss), para explicar la repulsa que Israel opuso a Cristo.

2. *Pecado y endurecimiento.* ¿Basta, pues, con decir que el endurecimiento del pueblo no ha sido querido sino únicamente previsto por Dios? Desde luego, el lenguaje semí-

tico atribuye a Dios la voluntad positiva de hacer lo que se contenta con permitir; pero esta respuesta, valedera hasta cierto punto, parece una escapatoria. En lugar de tratar de excusar a Dios, conviene considerar el contexto en que se formulan estas amenazas y estas comprobaciones de endurecimiento. Endurecer no es reprobar; es proferir un juicio sobre un estado de *pecado; es querer que este pecado produzca visiblemente sus frutos. El endurecimiento no se debe, pues, a la iniciativa de la *ira divina; sanciona el pecado de que el hombre no se arrepiente. Cuando el hombre se endurece, comete un pecado; cuando endurece Dios, no es causa, sino juez del pecado. El endurecimiento caracteriza el estado del pecador que se niega a convertirse y permanece separado de Dios. Es la sanción inmanente del pecado, que hace aparecer la mala naturaleza del pecador: «¿Puede un etíope cambiar de tez?, ¿una pantera de pelaje? Y vosotros ¿podéis obrar bien, avezados como estáis al mal?» (Jer 13,23).

II. Significado. 1. *En el designio de Dios.* Pablo se esforzó por hallar un sentido a tal situación de hecho. Ante todo, entra en el *designio providencial de Dios. A Dios no se le escapa nada. El faraón, cuya suerte personal no considera Pablo, sirve finalmente para hacer resplandecer la gloria divina (Éx 14,17s); Israel, con su endurecimiento, facilita la entrada de las *naciones paganas en la Iglesia (Rom 9); además, el designio de Dios está completamente ordenado al *resto que ha de sobrevivir. Luego, el endurecimiento de Israel manifiesta la severidad de Dios, su rigor. No es cosa de broma el que Dios haga alianza con un pueblo. ¿Cómo podrá tolerar la indolencia (Lc 17,26-29 p), la suficiencia (Dt 32, 15), la soberbia (Dt 8,12ss; Neh 9, 16)? Finalmente, este endurecimiento revela la *paciencia de Dios, que no aniquila al pecador y tiende constantemente las manos a un pueblo rebelde (Rom 10,21, citando a Is 65,2; cf. Os 11,1s; Jer 7,25; Núm 9,30). Así, sea que Dios solicite al pecador o lo abandone a sí mismo, todavía expresa siempre su *misericordia. 2. *Ambivalencia.* Juan sugiere una inteligencia de este hecho, quizá todavía más profunda, a partir de la imagen de la *luz. La luz ciega a los que no están preparados para recibirla (Jn 3,19ss). De la misma manera Dios, con la presencia continua de su amor, provoca en el pecador una reacción de repulsa. Por eso los *milagros, gestos amables de Dios, endurecen al faraón, carecen de valor a los ojos de los israelitas que murmuran contra Moisés en el desierto (Núm 14,11; Sal 106,7), contra Jesús después de la multiplicación de los panes (Jn 6,42s). Incluso pueden no ser comprendidos por los discípulos de Jesús porque tienen el espíritu obturado (Mc 6,52; 8,17-21). Igualmente los *castigos divinos, cuya intención es medicinal (Am 4,6-11) o las llamadas proféticas a la conversión, carecen de eficacia, y a veces hasta producen el efecto contrario (2Re 17,13s; Jer 7,25ss), tanto que los hombres llegan a contristar al Espíritu Santo (Is 63,10; Act 7,51).

III. La victoria de Dios. Este endurecimiento, este determinismo del pecado que se nutre de su propia sustancia, no puede cesar sino con la *penitencia: «Si oís la voz de Dios, no endurezcáis vuestros corazones» (Sal 95,7s = Heb 3,7s.12). Pero ¿cómo podría convertirse el pecador endurecido? «¿Por qué, Señor, nos dejas errar lejos de tus caminos y dejas que nuestros corazones se endurezcan contra tu temor? Vuelve, a causa de tus servidores y de las tribus de tu heredad» (Is 63,17). El creyente sabe que Dios puede romper la fatalidad del mal y hallar el camino del corazón de su esposa (Os 2). La última palabra corresponde sólo a Dios. Así anunció el profeta que el *corazón de piedra de los hombres sería reemplazado un día por un corazón de carne (Ez 36, 26) y que el *Espíritu de Dios haría posible lo que es imposible a los hombres. Efectivamente, Cristo vino y dio el Espíritu que hace dóciles a las enseñanzas de Dios. Así puede la Iglesia repetir la misma oración que Israel «etiam rebelles propitius compelle voluntates!»

→ Castigos - Ira - Paciencia - Pecado - Penitencia. XLD

Enemigo.

I. El hecho de la enemistad. 1. *Constancia y límites.* El hombre bíblico está siempre frente a su enemigo: es un hecho sobre el que ni siquiera se plantea cuestiones. Ya en el círculo familiar una enemistad operante opone a Caín y Abel (Gén 4, 1-16), a Sara y Agar (Gén 16,1-7), a Jacob y a Esaú (Gén 27-29), a José y a sus hermanos (Gén 37,4), a Ana y Penina (1Sa 1,6s). En la ciudad, los profetas y los salmistas se quejan de sus enemigos (Sal 31; 35; 42, 10; Jer 18,18-23). Éstos pueden ser deudos (Miq 7,6; Jer 12,6) o antiguos *amigos (Sal 55,13ss). Ha venido a ser como un esquema de pensamiento: tras toda adversidad se descubre un adversario, y el *enfermo de los Salmos es casi siempre un *perseguido (Sal 13; 38,1-16). Sin embargo, si el enemigo pertenece a la comunidad de Israel, la ley ve en él un sujeto de derechos (Éx 23,4; Núm 35,15). La nación misma se construye en este mundo de la enemistad. Pero la hostilidad conoce matices: sin piedad en el caso de los cananeos o de los amalecitas (Éx 17,16; 1Sa 15), acaba por no ser más que una guerra fría para con Moab y Amón (Dt 23,4-7), y el Deuteronomio deja entender a propósito de Edom y de Egipto (Dt 23,8) que *extranjero no significa necesariamente enemigo.

2. *Origen.* ¿Cómo explicarse en la historia sagrada la permanencia de este fenómeno? En realidad, es sencillamente un fenómeno o dato de la historia desde el día en que el pecado introdujo el *odio. Israel adquiere conciencia de sí mismo en un mundo sin piedad. Querer verlo inmune en este aspecto sería querer que fuera de otra esencia que la humanidad de su tiempo. Dios toma al hombre al nivel en que lo halla. Los cananeos son atacados porque son idólatras (Gén 15,16; Dt 20,16ss), pero también porque ocupan el territorio, la tierra prometida (Dt 2,12). En este estadio se comprueba cierta identificación entre enemigos de Dios y enemigos de la nación: «Yo seré enemigo de tus enemigos» (Éx 23,22).

II. Luces sobre el mundo de la enemistad. 1. *Un caso típico.* La lucha de Saúl contra David es el relato más detallado que nos queda de una enemistad personal. Sólo Saúl es aquí el enemigo. Se la ha tomado con la vida de David (1Sa 18,10s; 19,9-17) y se opone a un designio a la vez divino y terreno: la realeza de su rival. El móvil profundo de su odio es el que presenta la Biblia más frecuentemente: la envidia. En cuanto a David, evita dejarse contaminar por el odio de Saúl, y su actitud es tal que un cristiano, que debería superarla, tiene todavía mucho que hacer para igualarla. No pocos amigos de Dios debieron vivir, a su nivel, un drama semejante al de David, en el que abundan los signos de cierto afinamiento moral. El llamamiento de Dios, insertándose plenamente en su deseo de vivir, los

condujo a deshacerse de su egoísmo sin perder sus contactos con la existencia.

2. *La experiencia de la derrota.* Israel como nación pasó por una experiencia bastante parecida. Por una *guerra infligida a los otros (como la de la conquista), ¡qué de guerras tuvieron que afrontar! Con el tiempo la imagen del enemigo se confundió progresivamente con la del opresor; en ello no hay nada con qué alimentar sueños de poder. Así aprendió Israel que Yahveh, lejos de hacer al justo más *fuerte, prefiere liberarlo él mismo (Éx 14,13s.30). El enemigo no es vencido por el justo al que oprimía; perece víctima de sí mismo (Sal 7,13-17; cf. Saúl, Amán...). En tanto llega su derrota, no triunfa sin razón; *castiga en nombre de Dios y sin quererlo, enseña. Su eliminación completa está ligada con la plenitud de la *bendición (Gén 22.17; 49,8; Dt 28,7). Ahora bien, a través de la historia, Yahveh lo deja subsistir (Jue 2,3; 2,20-23; Dt 7,22). Esta persistencia señala dos cosas: el nivel de cumplimiento de la *promesa y el de la *fidelidad del pueblo. Por una parte y por otra no ha llegado todavía el tiempo de la *plenitud.

3. *La obra del tiempo.* Los que repetían las *maldiciones del salmista mucho tiempo después de él no podían hacerlo en nombre de los mismos intereses particulares ni respecto a las mismas personas: en ello hay ya cierta purificación. Cierto despego de esta índole se nota en el libro de la Sabiduría (Sab 10-19), que en la historia ve más los conflictos ideológicos que los conflictos de intereses. Cuando los Macabeos, reanudando la tradición de la *guerra santa, luchan «por su vida y por sus leyes» (1Mac 2,40; 3,21), lo hacen con clara conciencia del doble fin que expresa esta fórmula, que une sin confundir. En una palabra, por una parte no se reniega nunca el principio jurídico del talión, que, por lo demás, ponía cierto freno a la *venganza (cf. Gén 4,15.24), y se concibe la victoria de Israel como la destrucción de sus enemigos (Est); por otra parte, la experiencia y la luz divina orientan los corazones hacia el *amor. En medio de los consejos de prudencia, Ben Sira pide que el hombre *perdone para ser perdonado por Dios (Eclo 28,1-7; cf. Prov 24,29). Es la exigencia de Jesús mismo.

III. JESÚS TRIUNFA DE LA ENEMISTAD.

1. *El mandamiento y el ejemplo.* «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian» (Mt 5,44 p). Este mandamiento destaca entre las exigencias más nuevas (cf. 5,43) de Jesús. Él mismo tuvo enemigos, que no «lo quisieron como rey», como dice una parábola (Lc 19,27). Le dieron muerte, y él en la cruz los perdonó (Lc 23,34). Así debe hacerlo el *discípulo a imitación de su maestro (cf. 1Pe 2,23), a imitación del *Padre que está en los cielos (Mt 5,45ss), cuyo perdón podrá obtener así (cf. Mt 6,12). El cristiano que perdona no se hace ilusiones acerca del mundo en que vive, como tampoco Jesús se hacía ilusiones acerca de los *fariseos y de Herodes. Pero practica a la letra el consejo de la Escritura: amontonar carbones ardientes sobre la cabeza del enemigo (Rom 12,20 = Prov 25,21s). Esto no es *venganza; este *fuego se cambiará en amor si el enemigo consiente en ello; el hombre que ama a su enemigo aspira a convertirlo en *amigo y toma para ello los medios con prudencia. En estas atenciones Dios mismo le precedió: cuando éramos sus enemigos nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo (Rom 5,10).

2. *La victoria sobre la enemistad.* Jesús no viene, pues, a negar la enemistad, sino a manifestarla en su dimensión completa al momento de

vencerla. No es un hecho como los otros; es un misterio, signo del reinado de *Satán, el enemigo por excelencia: desde el huerto del Edén una enemistad lo opone a los hijos de Eva (Gén 3,15). Enemigo de los hombres y enemigo de Dios, siembra en la tierra la cizaña (Mt 13,39); por eso estamos expuestos a sus ataques. Pero Jesús dio a los suyos poder sobre todo *poder que venga del enemigo (Lc 10,19). Les viene del combate en que Jesús triunfó por su misma derrota, habiéndose ofrecido a los golpes de Satán a través de los de sus enemigos y habiendo vencido a la *muerte con la muerte. Así derribó el «muro de enemistad» que cruzaba por la humanidad (Ef 2,14-16). En tanto llega el *día en que Cristo, para poner «a todos sus enemigos a sus pies», destruye para siempre a la muerte, que es el último enemigo» (1Cor 15,25s), el cristiano combate con Jesús contra el viejo enemigo del género humano (Ef 6, 11-17). En torno a él, algunos se conducen como enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3,18), pero él sabe que la cruz lo lleva al triunfo. Esta *cruz es el lugar, fuera del cual no hay *reconciliación con Dios ni entre los hombres.

→ Amor - Extranjeros - Guerra - Odio - Perdón - Satán - Venganza.

PBp

Enfermedad, curación.

La enfermedad, con su cortejo de sufrimientos, plantea un problema a los hombres de todos los tiempos. Su respuesta depende de la idea que se hagan del mundo en que viven y de las fuerzas que los dominan. En el antiguo Oriente se miraba a la enfermedad como una plaga causada por espíritus maléficos o enviada por dioses irritados por alguna falta cultual. Para obtener la curación se practicaban exorcismos destinados a expulsar a los *demonios y se imploraba el perdón de los dioses con súplicas y sacrificios; la literatura babilónica conserva formularios de las dos especies. Así la medicina era ante todo cosa de los sacerdotes; en parte estaba próxima a la magia. Hará falta el espíritu observador de los griegos para que se desarrolle en forma autónoma como ciencia positiva. La revelación bíblica, partiendo de este estado de cosas, deja a un lado el aspecto científico del problema. Se aplica exclusivamente al significado religioso de la enfermedad y de la curación en el designio de la salvación.

AT. LA ENFERMEDAD. 1. La salud supone cierta plenitud de fuerza vital; la enfermedad se concibe ante todo como un *estado de flaqueza y de debilidad* (Sal 38,11). Más allá de esta comprobación empírica, las observaciones médicas son muy someras; se limitan a lo que se ve: afecciones de la piel, heridas y fracturas, fiebre y agitación (así en los salmos de enfermos: Sal 6; 32; 38; 39; 88; 102). La clasificacion de las diversas afecciones es vaga (por ejemplo, en el caso de la *lepra). Las causas naturales ni siquiera se buscan, a excepción de las que son obvias: las heridas, una caída (2Sa 4,4), la vejez, cuya decadencia describe el Eclesiastés con humor sombrío (Ecl 12,1-6; cf. Gén 27,1; 1Re 1,1-4; y por contraste Dt 34,7). En efecto, para el hombre religioso lo esencial reside en otro lugar: ¿qué significa la enfermedad para el que la sufre?

2. En un mundo, en el que todo depende de la *causalidad divina,* la enfermedad no es excepción; es imposible no ver en ella un golpe de Dios que hiere al hombre (Éx 4,6; Job 16,12ss; 19,21; Sal 93,11s). Igualmente en dependencia de Dios se puede también reconocer en ella

la intervención de seres superiores al hombre: el *ángel exterminador (2Sa 24,15ss; 2Re 19,35; cf. Éx 12, 23), las plagas personificadas (Sal 91, 5s), *Satán (Job 2,7)... En el judaísmo postexílico la atención se dirigirá cada vez más a la acción de los demonios, espíritus maléficos, cuyo influjo en el mundo en que vivimos se echa de ver por la enfermedad. Pero ¿por qué este influjo demoníaco?, ¿por qué esta presencia del mal acá abajo, si Dios es el señor absoluto?

3. Por un movimiento espontáneo, el sentido religioso del hombre establece un *nexo entre la enfermedad y el *pecado*. La revelación bíblica no lo contradice; únicamente precisa las condiciones en que debe entenderse este nexo. Dios creó al hombre para la felicidad (cf. Gén 2). La enfermedad, como todos los otros males humanos, es contraria a esta intención profunda; no entró en el mundo sino como consecuencia del pecado (cf. Gén 3,16-19). Es uno de los signos de la *ira de Dios contra un mundo pecador (cf. Éx 9,1-12). Comporta especialmente este significado en el marco de la doctrina de la *alianza: es una de las maldiciones principales que alcanzarán al pueblo de Dios infiel (Dt 28,21s.27ss.35). La experiencia de la enfermedad debe, pues, tener como resultado agudizar en el hombre la conciencia del pecado. Que es así se comprueba efectivamente en los salmos de súplica: la demanda de curación va siempre acompañada de una confesión de las faltas (Sal 38,2-6; 39,9-12; 107,17). Sin embargo, surge la cuestión de si toda enfermedad tiene por causa el pecado personal del que es afligido por ella. Aquí no es tan precisa la doctrina. El recurso al principio de responsabilidad colectiva proporciona sólo una respuesta insuficiente (cf. Jn 9,2). El AT sólo entrevé solución en dos direcciones. Cuando la enfermedad aflige a veces a los justos, tales como Job o Tobit, puede ser una prueba providencial destinada a mostrar su fidelidad (Tob 12,13). En el caso del justo doliente por excelencia, el *siervo de Yahveh, adquirirá un valor de *expiación por las faltas de los pecadores (Is 53,4s).

II. LA CURACIÓN. 1. El AT no prohíbe en modo alguno el recurso a las *prácticas médicas:* Isaías las emplea para curar a Ezequías (2Re 20,7), y Rafael para curar a Tobit (Tob 11, 8.11s). Es corriente el uso de ciertos medicamentos sencillos (cf. Is 1,6; Jer 8,22; Sab 7,20) y el Sirácida hace incluso un hermoso elogio de la profesión médica (Eclo 38,1-8.12s). Lo que se proscribe son las prácticas mágicas ligadas con los cultos idolátricos (2Re 1,1-4), que contaminan con frecuencia la medicina misma (cf. 2Par 16,12).

2. Pero *ante todo es a Dios a quien hay que recurrir,* porque él es el señor de la vida (Eclo 38,9ss.14). Él es el que hiere y el que cura (Dt 32, 39; cf. Os 6,1). Es el médico del hombre, por excelencia (Éx 15,26). Así los enfermos se dirigen a sus representantes, sacerdotes (Lev 13, 49ss; 14,2ss; cf. Mt 8,4) y profetas (1Re 14,1-13; 2Re 4,21; 8,7ss). *Confesando humildemente sus pecados, imploran la curación como una *gracia. El salterio los muestra exponiendo su miseria, implorando el socorro de Dios, suplicando a su omnipotencia y a su misericordia (Sal 6; 38; 41; 88; 102...). Por la confianza en él se preparan a recibir el favor implorado. Éste les llega a veces en forma de un *milagro (1Re 17,17-24; 2Re 4,18-37; 5). En todo caso tiene valor de signo: Dios se ha inclinado hacia la humanidad doliente para aliviar sus males.

3. En efecto, la enfermedad, aun cuando tenga cierto sentido, no deja de ser un mal. Por eso las promesas

escatológicas de los profetas prevén su *supresión en el mundo* *nuevo, en el que Dios colocará a los suyos en los últimos *tiempos; nada ya de enfermos (Is 35,5s), nada de sufrimiento ni de lágrimas (25,8; 65,19) .. En un mundo liberado del pecado deben desaparecer las consecuencias del pecado que pesan solidariamente sobre nuestra raza. Cuando el *justo doliente haya tomado sobre sí nuestras enfermedades, seremos curados gracias a sus llagas (53,4s).

NT. I. JESÚS ANTE LA ENFERMEDAD. 1. A lo largo de todo su ministerio *halla Jesús enfermos* en su camino. Sin interpretar la enfermedad en una perspectiva demasiado estrecha de retribución (cf. Jn 9,2s), ve en ella un mal del que sufren los hombres, una consecuencia del pecado, un signo del poder de *Satán sobre los hombres (Lc 13,16). Siente piedad para con ellos (Mt 20,34), y esta piedad inspira su acción. Sin detenerse a distinguir lo que es enfermedad natural de lo que es posesión demoníaca, «expulsa a los espíritus y cura a los que están enfermos» (Mt 8, 16 p). Las dos cosas van de la mano. Manifiestan igualmente su poder (cf. Lc 6,19) y tienen finalmente el mismo sentido: significan el triunfo de Jesus sobre Satán y la instauración del *reinado de Dios en la tierra conforme a las Escrituras (cf. Mt 11, 5 p). No ya que la enfermedad deba en adelante desaparecer del mundo; pero la fuerza divina que finalmente la vencerá está desde ahora en acción acá abajo. Por eso Jesús, ante todos los enfermos que le dicen su confianza (Mc 1,40; Mt 8,2-6 p), manifiesta una sola exigencia: que crean, pues todo es posible a la *fe (Mt 9,28; Mc 5,36 p; 9,23). Su fe en él implica la fe en el *reino de Dios, y esta fe es la que los salva (Mt 9,22 p; 15,28; Mc 10,52 p).

2. Los *milagros de curación anticipan, pues, en cierto grado el estado de perfección que la humanidad hallará finalmente en el Reino de Dios, conforme a los profetas. Pero comportan también un *significado simbólico* relativo al tiempo actual. La enfermedad es un símbolo del estado en que se halla el hombre pecador: espiritualmente es ciego, sordo, paralítico .. La curación del enfermo es, pues, también un símbolo: representa la curación espiritual que Jesús viene a operar en los hombres. Perdona los pecados del paralítico y, para mostrar que tiene tal poder, le cura (Mc 2,1-12 p). Este alcance de los milagros-signos es señalado sobre todo en el 4.º evangelio: la curación del paralítico de Bezata significa la obra de vivificación llevada a cabo por Jesús (Jn 5, 1-9. 19-26) y la del ciego de nacimiento lo presenta como la *luz del mundo (Jn 9). Los gestos de Jesús para con los enfermos son un preludio de los sacramentos cristianos. Jesús vino, en efecto, acá abajo, como médico de los pecadores (Mc 2,17 p), médico que para quitar los achaques y las enfermedades los toma sobre sí (Mt 8,17 = Is 53,4). Tal será en efecto el sentido de su pasión: Jesús participará de la condición de la humanidad doliente para poder finalmente triunfar de sus males.

II. LOS APÓSTOLES Y LA IGLESIA ANTE LA ENFERMEDAD. 1. El signo del reinado de Dios que constituyen *las curaciones milagrosas* no se restringió a la vida terrestre de Jesús. Desde la primera misión de los apóstoles los había asociado Jesús a su poder de curar las enfermedades (Mt 10,1 p). En su misión definitiva les promete una realización continua de este signo para acreditar su anuncio del evangelio (Mc 16,17s). Así los Hechos notan repetidas veces curaciones milagrosas (Act 3,1ss; 8,7; 9,32ss; 14,8ss; 28,8s), que muestran

el poder del *nombre de Jesús y la realidad de su resurrección. Asimismo, entre los *carismas menciona Pablo el de curación (1Cor 12,9.28.30): este signo permanente continúa acreditando a la Iglesia de Jesús y mostrando que el Espíritu Santo obra en ella. Sin embargo, la gracia de Dios viene ordinariamente a los enfermos en una forma menos espectacular. Los «presbíteros» de la Iglesia, reiterando un gesto de los apóstoles (Mc 6,13), practican sobre los enfermos *unciones de aceite en nombre del Señor, mientras que éstos oran con fe y confiesan sus pecados; esta oración los salva, pues sus pecados les son perdonados y ellos pueden esperar la curación, si place a Dios (Sant 5,14ss).

2. Esta curación no se produce, sin embargo, *infaliblemente*, como si fuera el efecto mágico de una oración o de un rito. Mientras dure el mundo presente, la humanidad deberá sobrellevar las consecuencias del pecado. Pero Jesús, «tomando sobre sí nuestras enfermedades» en la hora de su pasión, les dio un significado nuevo: como todo sufrimiento, tienen ya *valor de *redención*. Pablo, que repetidas veces pasó por esta experiencia (Gál 4,13; 2Cor 1,8ss; 12,7-10), sabe que unen al hombre con Cristo paciente: «Llevamos en nuestros cuerpos los sufrimientos de muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos» (2Cor 4,10). Al paso que Job no lograba comprender el sentido de su prueba, el cristiano se regocija de «completar en su carne lo que falta a las pruebas de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). En tanto llega el retorno al *paraíso, en el que los hombres serán curados para siempre por los frutos del *árbol de vida (Ap 22,2; cf. Ez 47,12), la enfermedad misma, como el *sufrimiento y como la *muerte, es integrada en el orden de la *salvación. No ya que sea fácil de sobrellevar: no deja de ser una *prueba, y es caridad ayudar al enfermo a soportarla visitándolo y aliviándolo. «Soportad las enfermedades de todos», aconseja Ignacio de Antioquía. Pero servir a los enfermos es servir a Jesús mismo en sus miembros dolientes: «Estaba enfermo y me visitasteis», dirá el día del juicio (Mt 25,36). El enfermo, en el mundo cristiano, no es ya un maldito del que todo el mundo se aparta (cf. Sal 38,12; 41,6-10; 88,9); es la imagen y el signo de Cristo Jesús.

→ Lepra - Milagro - Unión - Pecado - Sufrimiento. JGi y PG

Enseñar.

En los dos Testamentos la fe está fundada en una *revelación divina, de la que son portadores los profetas (en el sentido general de la palabra). Pero esta revelación debe llegar al *conocimiento de los hombres hasta en sus detalles y en sus consecuencias prácticas. De ahí la importancia en el pueblo de Dios, de la enseñanza, que transmite en forma de instrucción la ciencia de las cosas divinas.

AT. En el AT se realiza esta función de diversas maneras, según la calidad de los que la desempeñan. Pero a través de todos ellos es siempre Dios quien enseña a su pueblo.

I. Formas diversas de la enseñanza. 1. *El padre de familia,* responsable de la *educación de sus hijos, debe transmitirles por este título el legado religioso del pasado nacional. No se trata de una enseñanza profundizada, sino de una catequesis elemental que encierra los elementos esenciales de la fe. Catequesis moral, que tiene por objeto los mandamientos de la *ley divina: «Estos mandamientos que te doy, tú los repetirás a tus hijos...» (Dt 6,7; 11,19). Catequesis litúrgica e histórica, que toma pie de las solemnidades de Israel para explicar su sentido y hacer presentes los grandes recuerdos que conmemoran: sacrificio de la *pascua (Éx 12,26) y rito de los ázimos (Éx 13,8). Las preguntas que hacen los niños acerca de las costumbres y de los ritos llevan naturalmente al padre a enseñarles el credo israelita (Dt 6, 20-25). Él también les enseña los viejos poemas que forman parte de la *tradición (Dt 31,19.22; 2Sa 1,18s). Así la enseñanza religiosa comienza en el marco familiar.

2. *Los sacerdotes* tienen en este terreno más amplia responsabilidad. Encargados por deber profesional del *culto y de la *ley, por este hecho *desempeñan una función doctoral.* En el Sinaí había Moisés recibido la ley con misión de darla a conocer al pueblo; así había venido a ser el primer maestro en Israel (Éx 24,3.12). Esta ley tienen ahora que enseñarla e interpretarla los levitas para que pueda penetrar en la vida (Dt 17,10s; 33,10; cf. 2Par 15,3). Un hombre como Samuel cumplió a conciencia este deber (1Sa 12,23). Otros sacerdotes lo descuidan y por esta razón incurren en los reproches de los profetas (Os 4,6; 5,1; Jer 5,31; Mal 2,7). No es difícil imaginar el marco concreto de esta enseñanza. Son las fiestas que se celebran en los santuarios, como la renovación de la alianza en Siquem (Dt 27,9s; Jos 24,1-24), de la que sólo será una variante la promulgación de la ley por Esdras (Neh 8). La enseñanza dada versa sobre la ley, que debe releerse y explicarse (Dt 31,9-13), y sobre la historia del *designio de Dios (cf. Jos 24). Con la instrucción se mezcla naturalmente la parénesis para inducir al pueblo a vivir en la fe y a poner en práctica la ley. Se halla un eco de esta predicación sacerdotal en los cap. 4-11 del Deuteronomio, donde se reconoce todo un vocabulario de la enseñanza: «Escucha, Israel...» (Dt 4,1; 5,1); «Sabe que...» (4,39); «Pregunta...» (4,32); «Guárdate de olvidar...» (4,9; 8,11s). Conviene, en efecto, dar a conocer la palabra divina para que Israel la tenga constantemente en la memoria (Dt 11,18-21).

3. *Los profetas* tienen una misión diferente. La palabra de Dios que transmiten no está tomada de la *tradición, sino que la reciben directamente de Dios; al proclamarla amenazan, *exhortan, prometen, *consuelan... Todo esto no pertenece directamente a la enseñanza. Sin embargo, constantemente se apoyan en una catequesis que suponen conocida (comp. *Os 4,1s y el Decálogo*), *reasumiendo* sus temas esenciales. Ellos mismos tienen discípulos (Is 8,16; Jer 36,4), que propagan sus oráculos, y su mensaje viene a añadirse a la enseñanza tradicional para enriquecer los datos de ésta.

4. *Los sabios* son esencialmente docentes (Ecl 12,9). Cumplen para con sus *discípulos la misma función educativa que todo padre para con sus hijos (Eclo 30,3; cf. Prov 3,21; 4,1-17.20...); ¡desgraciados los discípulos que no los escuchen (Prov 5,12s)! Si hasta el exilio parece la ciencia sapiencial fundada en la experiencia de las generaciones más que en la palabra divina, en lo sucesivo asimila progresivamente el contenido de la ley y de los libros proféticos y le da curso para uso de todos. El maestro, así alimentado con la enseñanza tradicional, quiere transmitir a sus «hijos» la verdadera *sabiduría (Job 33,33), el conocimiento y el *temor de Yahveh (Prov 2,5; Sal 34, 12), en una palabra, el saber religioso, que es condición de la vida feliz. Sin duda enseñando a los im-

píos las vías de Dios los inducirá a convertirse (Sal 51,15). El esfuerzo didáctico emprendido en los círculos de escribas sucede, pues, a la vez al de los sacerdotes y al de los profetas. En la «casa de escuela» (Eclo 51,23) dan los doctores a todos una instrucción sólida (Eclo 51,25s) que los ayuda a hallar a Dios.

II. YAHVEH, MAESTRO SOBERANO.

1. Por lo demás, más allá de todos estos maestros humanos importa saber descubrir *al único maestro verdadero,* del que reciben toda su autoridad: la palabra de Yahveh, inspirador de Moisés y de los profetas, es la fuente de la tradición que transmiten tanto los padres como los sacerdotes y los sabios. Así pues, a través de ellos enseña él a los hombres el saber y la sabiduría dándoles a conocer sus caminos y su ley (Sal 25,9; 94, 10ss). Su *sabiduría personificada se dirige a ellos para instruirlos (Prov 8,1-11.32-36), como lo haría un profeta o un doctor; por ella les vienen todos los bienes (Sab 7,11s). Así todo judío piadoso tiene conciencia de haber sido instruido por Dios desde su juventud (Sal 71,17); por su parte le ruega sin cesar le enseñe sus caminos, sus mandamientos, sus voluntades (Sal 25,4; 143,10; 119, 7.12 y passim). Esta abertura del corazón a la enseñanza divina desborda ampliamente el conocimiento teórico de la ley y de las *Escrituras; supone una adhesión íntima que permite comprender en profundidad el mensaje de Dios y hacer que forme parte de la vida.

2. Es sabido, sin embargo, que la actitud de Israel para con Dios no comportó siempre esta *docilidad de corazón.* Los miembros del pueblo de Dios le volvieron con frecuencia la espalda y no aceptaron sus lecciones cuando los instruía con constancia (Jer 32,33). De ahí los castigos ejemplares infligidos por Dios a sus discípulos infieles. Para salir al paso a esta dureza de corazón promete Dios por los profetas que en los últimos tiempos se revelará a los hombres como el doctor por excelencia (Is 30,20s); obrará en lo más íntimo de su ser, de modo que *conozcan su ley sin tener necesidad de instruirse unos a otros acerca de ella (Jer 31,33s). Instruidos directamente por él, hallarán así la felicidad (Is 54,13). Gracia suprema, que hará eficaz todo el esfuerzo de instrucción realizado por los enviados divinos. Así será escuchada la oración de los salmistas.

NT. Cristo es el doctor por excelencia. Pero al confiar su palabra a sus apóstoles, les da una misión de enseñanza que prolonga la suya.

I. CRISTO, DOCTOR. 1. Durante la vida pública de Jesús, la enseñanza es *un aspecto esencial de su actividad:* enseña en las sinagogas (Mt 4, 23 p; Jn 6,59), en el templo (Mt 21,23 p; Jn 7,14), con ocasión de las fiestas (Jn 8,20), y hasta diariamente (Mt 26,55). Las formas de su enseñanza no rompen con las que emplean los doctores de Israel, con los que se mezcló durante su juventud (Lc 2,46), a los que recibe cuando se presenta la ocasión (Jn 3,10) y que más de una vez lo interrogan (Mt 22,16s.36 p). Así le dan como a ellos el título de *rabbi,* es decir, maestro, y él lo acepta (Jn 13,13), aunque a los escribas de su tiempo les reprocha ir a caza de tal título, como si no hubiera para los hombres un solo maestro, que es Dios (Mt 23,7s).

2. Sin embargo, si aparece a las multitudes como un *doctor* entre los demás, se distingue de ellos de diversas maneras. A veces habla y obra como *profeta. O también se presenta como intérprete autorizado de la ley, a la que lleva a su perfección (Mt 5,17). En este sentido enseña con una *autoridad singular (Mt

13,54 p), a diferencia de los escribas, tan dispuestos a ocultarse tras la autoridad de los antiguos (Mt 7,29 p). Además, su doctrina ofrece un carácter de *novedad que sorprende a los oyentes (Mc 1,27; 11,18), ya se trate de su anuncio del reino o de las reglas de vida que da: rompiendo con las cuestiones de escuela, objeto de una *tradición que él desecha (cf. Mt 15,1-9 p), quiere dar a conocer el mensaje auténtico de Dios e inducir a los hombres a aceptarlo.

3. El secreto de esta actitud tan nueva está en que, a diferencia de los doctores humanos, *su doctrina no es de él,* sino del que le ha enviado (Jn 7,16s); no dice sino lo que le enseña el Padre (Jn 8,28). Aceptar su enseñanza es, pues, ser dócil a Dios mismo. Pero para llegar a esto hace falta cierta disposición de corazón que inclina a cumplir la voluntad divina (Jn 7,17). Más profundamente todavía, hay que haber recibido esa *gracia interior que, según la promesa de los profetas, hace al hombre dócil a la enseñanza de Dios (Jn 6,44s). Tocamos aquí con el misterio de la libertad humana y de la gracia: la palabra de Cristo doctor choca con la ceguera voluntaria de los que pretenden ver claro (cf. Jn 9,39ss).

II. LA ENSEÑANZA APOSTÓLICA. 1. Durante su vida pública confía Jesús a sus *discípulos *misiones transitorias* que atañen menos a la enseñanza en sus pormenores que a la proclamación del *Evangelio (Mt 10, 7 p). Sólo después de la resurrección reciben de él una orden precisa que los instituye a la vez «predicadores, apóstoles y doctores» (cf. 2Tim 1,11): «Id, haced discípulos de todas las naciones... enseñándoles a observar todo lo que yo os he prescrito» (Mt 28,19s). Para la realización de esta tarea de perspectivas inmensas, les prometió entre tanto que les sería enviado el Espíritu Santo y que él les enseñaría todas las cosas (Jn 14, 26). Discípulos del *Espíritu para llegar a ser perfectos discípulos de Cristo, transmitirán, por tanto, a los hombres una enseñanza que no vendrá de ellos, sino de Dios. Por esta razón podrán hablar con autoridad: el Señor mismo estará con ellos hasta la consumación de los siglos (Mt 28,20; Jn 14,18s).

2. Después de pentecostés *desempeñan los apóstoles esta misión* de enseñanza, no en su propio nombre, sino «en nombre de Jesús» (Act 4, 18; 5,28), cuyos actos y palabras refieren cubriéndose siempre con su autoridad. Como Jesús, enseñan en el templo (Act 5,21), en la sinagoga (Act 13,14...), en las casas particulares (Act 5,42). El objeto de esta enseñanza es ante todo la proclamación del mensaje de salvación. Jesús, Mesías e Hijo de Dios, colma la espera de Israel; su muerte y su resurrección son el cumplimiento de las Escrituras; hay que convertirse y creer en él para recibir el Espíritu prometido y librarse del juicio (cf. discurso de los Hechos). Catequesis elemental que quiere conducir a los hombres a la fe (cf. Act 2,22-40); después del bautismo se completa con una enseñanza más profundizada, a la que se muestran asiduos los primeros cristianos (Act 2,42). Entre los oyentes de fuera, algunos se extrañan de su novedad (cf. Act 17,19s); las autoridades judías se preocupan sobre todo por su éxito y tratan de prohibirla a hombres que no han recibido una formación normal de escribas (Act 4,13; cf. 5,28). En vano; la enseñanza, después de extenderse por Judea, es llevada a multitudes considerables en todo el mundo griego. Se identifica con la *palabra (Act 18,11), con el *testimonio, con el

*Evangelio. Si halla el camino de los corazones, es porque la fuerza del Espíritu la acompaña (cf. Act 2,17ss), del Espíritu, cuya *unción habita en los cristianos y los instruye de todo (1Jn 2,27).

3. Por otra parte, *el mismo Espíritu, con sus carismas* (cf. 1 Cor 12, 8.29) hace surgir en la Iglesia junto con los apóstoles a otros docentes que los ayudan en su función de evangelización: los *didáskaloi*, catequistas encargados de fijar y de desarrollar para las jóvenes comunidades el contenido del Evangelio (Act 13,1; Ef 4,11). Al mismo tiempo se constituye un cuerpo de doctrina que es la regla de la fe (cf. Rom 6,17). En la época de las epístolas pastorales ha tomado ya forma tradicional (1Tim 4,13.16; 5,17; 6,1ss). Mientras la fe se ve amenazada por enseñanzas erróneas o fútiles (Rom 16, 17; Ef 4,3.14; 1Tim 1,3; 6,3; Ap 2,14s.24) propagadas por falsos doctores (2Tim 4,3; 2Pe 2,1), la conservación y la transmisión de este depósito auténtico es una de las preocupaciones esenciales de los pastores.

→ Discípulo - Educación - Error - Exhortar - Leche - Predicar - Sabiduría - Tradición AB y PG

Error.

El error no equivale a la ignorancia. No consiste en los titubeos y ni siquiera en los extravíos de la inteligencia, en que lo sitúan los griegos. No se reduce a la equivocación de uno al que engañan las apariencias (Gén 20,2-7; Sab 13,6-9), ni a la inadvertencia que da lugar al mal y a la injusticia (Lev 4,2.13.22.27). El error es ante todo *infidelidad, consiste en rechazar la *verdad. Vagar por el mundo será su efecto y su *castigo: Caín vagabundo (Gén 4, 12), Israel errante (Os 9,17), las ovejas sin pastor (Is 13,14; 53,6; Ez 34,16), que hay que devolver al aprisco (Lc 15,4-7; 1Pe 2,25).

AT. El error está situado en el plano religioso: una desobediencia que ciega. Errar es «extraviarse lejos del *camino prescrito por Yahveh» (Dt 13,6.11). El error, ligado a la apostasía de Israel, conduce a la *idolatría (Am 2,4; Is 44,20; Sab 12,24) y deriva generalmente del abandono de Yahveh (Sab 5,6). En efecto, sólo el *justo camina con seguridad (Sal 26,1.3; 37,23.31); los *impíos son entregados a un extravío (Is 63,17; Prov 12,26) que Dios sanciona abandonándolos (Ez 14,6-11; Job 12,24), a menos que se *conviertan (Bar 4, 28; Ez 33,12). De lo contrario, con el *endurecimiento, que va en aumento, el error prolifera (Sab 14,22-31), *crecimiento del que tienen gran responsabilidad los jefes del pueblo (Is 9,15), los levitas (Ez 44,10-13), los falsos *profetas (Os 4,5; Is 30, 10s; Jer 23,9-40; Lam 4,13ss; Miq 3,5; Ez 13,8.10.18), y que anuncia el error diabólico de los últimos tiempos (Dan 11,33ss).

NT. El error escatológico anunciado por el profeta alcanza su paroxismo en contacto con Jesucristo, la verdad en persona (Jn 14,6).

Jesús denuncia los errores de sus contemporáneos (Mt 22,29) y los apóstoles ponen a los fieles en guardia contra ellos (1Cor 6,9; 15,33), pero el maestro (Mt 27,63s; Jn 7, 12.47) y sus discípulos (2Cor 6,8) serán a su vez denunciados como impostores; hasta tal punto se extravían los fariseos que se dejan cegar (Jn 9,41) y los «príncipes de este mundo que, si hubieran conocido la *sabiduría de Dios, no habrían crucificado al señor de la gloria» (1Cor 2,8).

El error, sin embargo, a pesar de su fracaso respecto a la verdad, se mantiene activo entre los pecadores, haciendo que sean «a la vez engañadores y engañados» (2Tim 3,13). Por eso hay que *velar (Sant 1,16; 1Jn 2,26s), desconfiar de las fábulas propaladas por los falsos doctores (1Tim 1,4; 2Pe 2,1s), de la impostura de los hombres (Ef 4,14.25; Tit 1,14), a la que el judaísmo tardío ponía bajo el influjo de los *poderes del error, los *ángeles caídos. Además, todos tienen el deber de reducir al pecador, extraviado lejos de la verdad (Sant 5,20).

En previsión del fin de los tiempos puso Jesús en guardia a sus fieles contra la seducción de los falsos profetas (Mt 24,5.11.24 p). En realidad, este espíritu de error (1Jn 4,6), este «misterio de la impiedad» (2Tes 2,7) crece hasta el fin de los tiempos (2Pe 2,15-18; Ap 20,8), en que revelará su verdadero rostro, el del *anticristo (2Jn 7), el de *Satán que le inspira (2Tes 2,9ss), el del diablo, «seductor del mundo entero» (Ap 12,9). Pero finalmente la *bestia, el falso profeta y el diablo serán echados todos al estanque de fuego (19,20; 20,3.10).

→ Enseñar - Satán - Verdad. JR

Escándalo.

Escandalizar significa hacer caer, ser para alguien ocasión de caída. El escándalo es concretamente la trampa que se pone en el camino del enemigo para hacerle caer. En realidad, hay diferentes maneras de «hacer caer» a alguien en el terreno moral y religioso: la tentación que ejercen *Satán o los hombres, la *prueba en que pone Dios a su pueblo o a su hijo, son «escándalos». Pero siempre se trata de la fe en Dios.

I. CRISTO, ESCÁNDALO PARA EL HOMBRE. 1. Ya el AT muestra que Dios puede ser causa de escándalo para Israel; «Él es la *piedra de escándalo y la *roca que hace caer a las dos casas de Israel... muchos tropezarán, caerán y serán quebrantados» (Is 8,14s). Es que Dios, por su manera de obrar, pone a prueba la fe de su pueblo.

Asimismo *Jesús* apareció a los hombres como signo de contradicción. En efecto, fue enviado para la salvación de todos y de hecho es ocasión de *endurecimiento para muchos: «Este niño está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción» (Lc 2,34). En su persona y en su vida todo origina escándalo. Es el hijo del carpintero de Nazaret (Mt 13,57); quiere salvar al mundo no mediante algún mesianismo vengador (11,2-5; cf. Jn 3,17) o político (Jn 6,15), sino por la pasión y la cruz (Mt 16,21); los discípulos mismos se oponen a ello como Satán (16,22s) y escandalizados abandonan a su maestro (Jn 6,66). Pero Jesús resucitado los reúne (Mt 26,31s).

2. *Juan* pone de relieve el carácter escandaloso del Evangelio: Jesús es en todo un hombre semejante a los otros (Jn 1,14), cuyo origen se cree saber (1,46; 6,42; 7,27) y cuyo designio redentor por la *cruz (6,52) y por la *ascensión (6,62) no se llega a comprender. Los oyentes todos tropiezan en el triple misterio de la encarnación, de la redención y de la ascensión; pero a unos los levanta Jesús, otros se obstinan: su pecado no tiene excusa (15,22ss).

3. Al presentarse Jesús a los hombres los puso en la contingencia de optar por él o contra él: «Bienaventurados los que no se escandalizaren en mí» (Mt 11,6 p). La *comunidad apostólica* aplicó también a Jesús en persona el oráculo de Isaías 8,14 que hablaba de Dios. El es «la piedra de escándalo» y al mismo tiempo «la piedra angular» (1Pe 2,7s; Rom 9,32s; Mt 21,42). Cristo es a la vez fuente de vida y causa de muerte (cf. 2Cor 2,16).

4. *Pablo* debió afrontar este escándalo tanto en el mundo griego como en el mundo judío. Por lo demás, ¿no había él mismo pasado por esta experiencia antes de su conversión? Descubrió que Cristo, o si se prefiere, la *cruz, es «*locura para los que se pierden, pero para los que se salvan es el *poder de Dios» (1 Cor 1,18). En efecto, Cristo crucificado es «escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1Cor 1,23). La sabiduría humana no puede comprender que Dios quiera salvar al mundo por un Cristo humillado, *doliente, crucificado. Sólo el Espíritu de Dios da al hombre poder superar el escándalo de la cruz, o más bien reconocer en él la suprema *sabiduría (1Cor 1.25; 2,11-16).

5. El mismo escándalo, la misma prueba de la fe continúa también a través de toda la historia de la Iglesia. *La Iglesia* es siempre en el mundo un signo de contradicción, y el odio, la *persecución son para muchos ocasión de caída (Mt 13,21; 24,10), aun cuando Jesús anunció todo esto para que los discípulos no sucumbieran (Jn 16,1).

II. El hombre, escándalo para el hombre. El hombre es escándalo para su hermano cuando trata de arrastrarlo alejándolo de la *fidelidad a Dios. El que abusa de la debilidad de su hermano o del poder que ha recibido de Dios sobre él, para alejarlo de la alianza, es culpable para con su hermano y para con Dios. Dios detesta a los príncipes que retrajeron al pueblo de seguir a Yahveh: Jeroboán (1Re 14,16; 15,30. 34), Ajab o Jezabel (1Re 21,22.25), y asimismo a los que quisieron arrastrar a Israel por la pendiente de la helenización, fuera de la verdadera fe (2Mac 4,7...). Por el contrario, son dignos de elogio los que resisten al escándalo para guardar la fidelidad a la alianza (Jer 35).

Jesús, cumpliendo la alianza de Dios, concentró en sí el poder humano del escándalo; es, pues, a sus discípulos a los que no se debe escandalizar. «¡Ay del que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí!, más le valiera que se le atase al cuello una muela de molino y se le arrojase en las profundidades del mar!» (Mt 18,6). Pero Jesús sabe que estos escándalos son inevitables: falsos doctores (2Pe 2,1) o seductores, como la antigua Jezabel (Ap 2,20), están siempre actuando.

Este escándalo puede incluso venir del discípulo mismo; por eso Jesús exige con vigor y sin piedad la renuncia a todo lo que pueda poner obstáculo al reino de Dios. «Si tu ojo te escandaliza, arráncatelo y lánzalo lejos de ti» (Mt 5,29s; 18,8s).

Pablo, a ejemplo de Jesús que no quería turbar a las almas sencillas (Mt 17,26), quiere que se evite escandalizar las conciencias débiles y poco formadas: «Guardaos de que la libertad de que vosotros usáis sea ocasión de caída para los débiles» (1Cor 8,9; Rom 14,13-15.20). La *libertad cristiana sólo es auténtica si está penetrada de caridad (Gál 5, 13); la fe sólo es verdadera si sostiene la fe de los hermanos (Rom 14,1-23).

→ Prueba - Locura - Piedra - Roca.
CA

Esclavo.

La esclavitud era practicada en Israel. Buen número de esclavos eran de origen extranjero: prisioneros de guerra reducidos a esclavitud según la costumbre general de la antigüedad (Dt 21,10) o esclavos comprados a los mercaderes que se dedicaban a este tráfico (Gén 17,12). También a hebreos se vendía o ellos mismos se vendían como esclavos (Éx 21,1-11; 22,2; 2Re 4,1).

Sin embargo, la esclavitud no alcanzó nunca la amplitud ni la forma conocidas en la antigüedad clásica. Israel, en efecto, llevaba la marca de su doble experiencia inicial: su aflicción en el país de la servidumbre y la maravillosa historia de su *liberación por Dios (Dt 26,6ss; Éx 22,20). De ahí por una parte su manera particular de concebir el problema social de la esclavitud y, por otra parte, la reflexión religiosa suscitada por esta realidad.

I. El problema social. Es útil observar primero que en la Biblia la misma palabra significa a la vez servidor y esclavo. Cierto que la *ley acepta la esclavitud propiamente dicha como un uso establecido (Éx 21,21); pero siempre tendió a atenuar su rigor, manifestando así un auténtico sentido del hombre. El amo, aun cuando es propietario de su esclavo, no tiene por ello derecho a maltratarle a su talante (Éx 21, 20.26s). Si se trata de un esclavo hebreo, la ley se muestra todavía más restrictiva. Salvo consentimiento del interesado, prohíbe la esclavitud por toda la vida: el Código de la alianza ordena la manumisión septenal (Éx 21,2); más tarde el Deuteronomio acompaña a esta manumisión con atenciones fraternas (Dt 15,13s); la legislación levítica, por su parte, instituirá una manumisión general con ocasión del año jubilar, quizá para compensar la falta de aplicación de las medidas precedentes (Lev 25,10; cf. Jer 34,8). Finalmente, la ley quiere que el esclavo hebreo adquiera el estatuto de asalariado (Lev 25,39-55), pues los hijos de Israel, rescatados por Dios de la esclavitud de Egipto, no pueden ya ser esclavos de un hombre.

Este problema de la esclavitud volvió a plantearse en las comunidades cristianas del mundo grecorromano. Pablo lo encontró particularmente en Corinto. Su respuesta es muy tajante: lo que importa ahora ya no es tal o cual condición social, sino el llamamiento de Dios (1Cor 7,17...). Así pues, el esclavo cumplirá su deber de cristiano sirviendo a su amo «como a Cristo» (Ef 6, 5-8). El amo cristiano, por su parte, comprenderá que el esclavo es su *hermano en Cristo; lo tratará fraternalmente y sabrá incluso manumitirlo (Ef 6,9; Flm 14-21). En efecto, en el *hombre nuevo no existe ya la vieja antinomia esclavo hombre libre; lo único que importa «es ser una nueva criatura» (Gál 3, 28; 6,15).

II. El tema religioso. Israel, liberado por Dios de la esclavitud, volvía a recaer en ella si era infiel (Jue 3, 7s; Neh 9,35s). Así aprendió que *pecado y esclavitud van de la mano y sintió la necesidad que tenía de ser liberado de sus faltas (Sal 130; 141, 3s). El NT revela todavía mejor esta aflicción más profunda: desde que con Adán entró el pecado en el mundo todos los hombres le están esclavizados interiormente y por el mismo hecho se doblan bajo el temor de la muerte, su inevitable salario (Rom 5,12...; 7,13-24; Heb 2,14s). La ley misma no hacía sino reforzar esta esclavitud.

Sólo Cristo era capaz de romperla, puesto que era el único sobre quien no tenía poder el príncipe de este mundo (Jn 14,30). Vino a liberar a los pecadores (Jn 8,36). Para romper las cadenas de su esclavitud consintió él mismo en adoptar una condición de esclavo (Flp 2,7), una carne semejante a la del pecado (Rom 8,3), y en ser obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2,8). Se hizo siervo no sólo de Dios, sino también de los hombres, a los que de esta manera rescató (Mt 20,28 p; cf. Jn 13,1-17).

Los bautizados, mejor que los hebreos rescatados de Egipto, han ve-

nido a ser los libertos del Señor o, si se quiere, esclavos de Dios y de la *justicia (1Cor 7,22s; Rom 6,16-22; cf. Lev 25,55). Ahora están ya liberados del pecado, de la muerte, de la ley (Rom 6-8; Gál 5,1). De esclavos que eran se han convertido en hijos en el Hijo (Jn 8,32-36; Gál 4,4-7.21-31). Pero, aunque libres frente a todos, se hacen, sin embargo, servidores y esclavos de todos a ejemplo de su señor (1Cor 9,19; Mt 20,26-27 p; Jn 13,14ss).

→ Cautividad - Liberación - Servir.
CA

Escritura.

I. El precio de la escritura. En Babilonia o en Egipto, donde el material para escribir es caro y engorroso, donde el sistema de escritura es sumamente complicado, la ciencia de la escritura es privilegio de una casta, la de los escribas, y pasa por ser un invento de los dioses, Nebo y Thut. Estar iniciado en su secreto es estar admitido en la zona misteriosa en que se fijan los destinos del mundo. Algunos reyes de Asiria se jactarán de haber tenido acceso a la escritura. Hasta en nuestros días, el niño, y sobre todo el adulto, que aprende a escribir, atraviesa un umbral.

En Palestina, entre el Sinaí y Fenicia, precisamente allí donde el genio del hombre inventó el alfabeto, Israel halla desde sus orígenes una escritura al alcance de todos, que le dio una ventaja decisiva respecto a las antiguas culturas de Egipto y de Mesopotamia, prisioneras de sus escrituras arcaicas. En tiempos de Gedeón, mucho antes de David, un joven de Sukkot es capaz de proporcionar una lista de los ancianos de su pequeña ciudad (Jue 8,14). Ya en los primeros tiempos la escritura, si no está propagada, es por lo menos conocida en Israel y se convierte en uno de los instrumentos esenciales de su religión. Mucho antes de que Samuel consignara por escrito «el derecho de la realeza» (1Sa 10,25), no es anacrónico el que Josué pudiera escribir las cláusulas de la alianza de Siquem (Jos 24,26), o Moisés las leyes del Sinaí (Éx 24,4) y el recuerdo de la victoria sobre Amalec (17,14).

II. El peso del escrito. «Lo que he escrito, está escrito» (Jn 19,22), responde Pilato a los sumos sacerdotes que acuden a quejarse de la inscripción fijada en la cruz de Jesús. El romano, los judíos y el evangelista están concordes en ver un signo en aquel rótulo: en la cosa escrita hay algo de irrevocable; es una expresión solemne y definitiva de la *palabra, por lo cual se presta naturalmente a expresar el carácter infalible e intangible de la palabra divina, la que permanece para siempre (Sal 119,89). ¡Ay del que la altere! (Ap 22,18s). Loco es quien se imagine hacerla írrita destruyéndola (cf. Jer 36,23).

Si el rito de las «aguas amargas» (Núm 5,23), a pesar del progreso que representa respecto a las ordalías primitivas, supone todavía un pensar arcaico, la inscripción de las palabras divinas prescrita sobre el dintel de la puerta de cada casa (Dt 6,9; 11,20), sobre el rollo confiado al rey a su advenimiento (17,18), sobre la diadema del sumo sacerdote (Éx 39,30) expresa de manera muy pura la soberanía de la palabra de Yahveh sobre Israel, la exigencia irrevocable de su *voluntad.

Es sumamente natural que los *profetas confíen a la escritura el texto de sus oráculos. El escrito, forma solemne e irrevocable de la palabra, es utilizado constantemente en Oriente por los que pretenden fijar el destino. Los profetas de Israel, así como tienen conciencia de recibir la palabra de Yahveh, así también atestiguan que si la confían a la escritura, es también por orden de Dios (Is 8,1; Jer 36,1-4; Hab 2,2; Ap 14,13, 19,9) a fin de que tal *testimonio sellado públicamente (Is 8,16) atestigüe, cuando sucedan los acontecimientos, que sólo Yahveh los había revelado anteriormente (Is 41,26). Así la escritura da testimonio de la *fidelidad de Dios.

III. Las Sagradas Escrituras. La transcripción de la palabra divina, expresión permanente y oficial de la acción de Dios, de sus exigencias y de sus promesas, es sagrada como la palabra misma: las Escrituras de Israel son «las Sagradas Escrituras». La palabra no se halla todavía en el AT, pero ya las tablas de piedra que contienen lo esencial de la ley (Éx 24,12) son consideradas como «escritas por el dedo de Dios» (31,18), cargadas de su *santidad.

El NT emplea ocasionalmente la expresión rabínica «las Sagradas Escrituras» (Rom 1,2; cf. «las Sagradas Letras», 2Tim 3,15), pero habla generalmente de las Escrituras o también de la Escritura en singular, ya para alegar o enfocar un texto preciso (Mc 12,10; Lc 4,21), ya para designar incluso el conjunto del AT (Jn 2,22; 10,35; Act 8,32; Gál 3,22). Así se expresa la conciencia viva de la unidad profunda de los diferentes escritos del AT, que será traducida en forma todavía más sugestiva por el nombre cristiano tradicional de «Biblia» para designar la colección de los *libros sagrados. Pero la fórmula más frecuente es el mero «está escrito», donde la forma impersonal designa a Dios sin nombrarlo, y que afirma así a la vez la santidad inaccesible de Dios, la infalible certeza de su mirada y la inquebrantable fidelidad de sus *promesas.

IV. El cumplimiento de las Escrituras. «Es preciso que se cumpla todo lo que está escrito de mí» (Lc 24,44); es preciso que se cumplan las Escrituras (cf. Mt 26,54). Dios no habla en vano (Ez 6,10) y su Escritura «no puede ser abolida» (Jn 10,35). Jesús, al que sólo una vez se le ve en actitud de escribir, sobre la arena (Jn 8,6), no dejó ningún escrito, pero consagró solemnemente el valor de la Escritura hasta el más menudo signo gráfico: «una sola tilde» (Mt 5,18), y definió su significado: la escritura no puede borrarse, permanece.

Pero sólo puede permanecer cumpliéndose; hay en la Escritura la permanencia viva de la palabra eterna de Dios, pero puede también haber en ella la supervivencia de condiciones antiguas destinadas a pasar; hay un *Espíritu que vivifica y una letra que mata (2Cor 3,6). Cristo es quien hace pasar de la letra al Espíritu (3,14); reconociendo a Cristo a través de las Escrituras de Israel es como se halla en ellas la vida eterna (Jn 5,39), y los que se niegan a creer en las palabras de Jesús demuestran con ello que, si bien ponen su esperanza en Moisés y su orgullo en sus escritos, sin embargo, no creen en él ni lo toman en serio (5,45ss).

V. La ley escrita en los corazones. La nueva alianza no es la de la letra, sino la del espíritu (2Cor 3,6); la nueva *ley está «inscrita en los corazones» del nuevo pueblo (Jer 31,33), que no tiene ya necesidad de ser *enseñado por un texto impuesto desde fuera (Ez 36,27; Is 54,13; Jn 6,45). Sin embargo, el NT comporta todavía escritos, a los cuales la Iglesia reconoció muy pronto la misma autoridad y dio el mismo nombre que a las Escrituras (cf. 2Pe 3,16), hallando en ellas la misma palabra de Dios (cf. Lc 1,2) y el mismo

Espíritu. En efecto, estos escritos no sólo están en la línea de las Escrituras de Israel, sino que ilustran su sentido y su alcance. Sin ellas, los escritos del NT serían ininteligibles, hablarían un lenguaje cuya clave no poseería nadie; pero sin ellos, los libros judíos sólo contendrían mitos: una ley divina que no pasaría de ser letra muerta, una promesa incapaz de responder a la esperanza que suscita, una aventura sin resultado.

Todavía hay Escrituras en la nueva alianza: en efecto, todavía no está abolido el tiempo, hay que fijar en la memoria de las generaciones el recuerdo de lo que es Jesucristo y de lo que hace. Pero las Escrituras no son ya para el cristiano un libro que él descifra página por página, sino un *libro totalmente desplegado, en el que todas las páginas se abarcan de una sola mirada y transmiten su misterio, Cristo, alfa y omega, principio y fin de toda Escritura.

→ Cumplir - Libro - Ley - Memoria - Palabra - Profeta - Tradición

MLR y JG

Escuchar.

La *revelación bíblica es esencialmente *palabra de Dios al hombre. He aquí por qué, al paso que en los misterios griegos y en la gnosis oriental la relación del hombre con Dios está fundada ante todo en la visión, según la Biblia «la fe nace de la audición» (Rom 10,17).

1. *El hombre debe escuchar a Dios.*

a) ¡Escuchad!, grita el profeta con la autoridad de Dios (Am 3,1; Jer 7,2). ¡Escuchad!, repite el sabio en nombre de su experiencia y de su conocimiento de la *ley (Prov 1,8). ¡Escucha, Israel!, repite cada día el piadoso israelita para penetrarse de la *voluntad de su Dios (Dt 6,4; Mc 12,29). ¡Escuchad!, repite a su vez Jesús mismo, palabra de Dios (Mc 4,3.9 p).

Ahora bien, según el sentido hebraico de la palabra *verdad, escuchar, acoger la palabra de Dios no es sólo prestarle un oído atento, sino abrirle el *corazón (Act 16,14), ponerla en práctica (Mt 7,24ss), es *obedecer. Tal es la obediencia de la *fe que requiere la predicación oída (Rom 1,5; 10,14ss).

b) Pero el hombre no quiere escuchar (*Dt 18,16.19*), y en eso está su drama. Es sordo a las llamadas de Dios; su oído y su corazón están incircuncisos (Jer 6,10; 9,25; Act 7, 51). Tal es el pecado de los judíos con que topa Jesús: «Vosotros no podéis escuchar mi palabra... El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios» (Jn 8,43.47).

En efecto, sólo Dios puede abrir el oído de su *discípulo (Is 50,5; cf. 1Sa 9,15; Job 36,10), «profundizárselo» para que obedezca (Sal 40, 7s). Así en los tiempos mesiánicos oirán los sordos, y los milagros de Jesús significan que finalmente el pueblo sordo comprenderá la palabra de Dios y le obedecerá (Is 29, 18; 35,5; 42,18ss; 43,8; Mt 11,5). Es lo que la voz del cielo proclama a los discípulos: «Éste es mi Hijo muy amado, escuchadle» (Mt 17,5 p).

*María, habituada a guardar fielmente las palabras de Dios en su corazón (Lc 2,19.51), fue glorificada por su hijo Jesús cuando éste reveló el sentido profundo de su maternidad: «Bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28).

2. *Dios escucha al hombre.* El hombre en su *oración pide a Dios que le escuche, es decir, que acoja su ruego. Dios no escucha a los injustos ni a los pecadores (Is 1,15; Miq 3,4; Jn 9,31). Pero oye al pobre, a la viuda y al huérfano, a los humildes, a los cautivos (Éx 22,22-26; Sal 10,17; 102,21; Sant 5,4). Escucha a

los justos, a los que son piadosos y hacen su voluntad (Sal 34,16.18; Jn 9,31; 1Pe 3,12), a los que piden según su *voluntad (1Jn 5,14s). Y si lo hace, es que «siempre» escucha a su Hijo Jesús (Jn 11,41s), por el que para siempre pasa la oración del cristiano.

→ Discípulo - Fe - Obediencia - Palabra - Oración - Tradición. CA

Esperanza.

Hablar de la esperanza es decir el lugar que ocupa el porvenir en la vida religiosa del pueblo de Dios, un porvenir de felicidad, al que están llamados todos los hombres (1Tim 2,4). Las *promesas de Dios revelaron poco a poco a su pueblo el esplendor de este porvenir, que no será una realidad de este *mundo*, sino «una *patria mejor, es decir, celestial» (Heb 11,16): «la vida eterna», en la que el hombre será «semejante a Dios» (1Jn 2,25; 3,2).

La fe es la que garantiza la realidad de este porvenir prometido por Dios (cf. Heb 11,1) y de las exigencias que implica. Por la confianza se apoya el hombre en Dios, de quien este porvenir depende (Jdt 9,5). La esperanza, enraizada en la fe y en la confianza, puede entonces desplegarse hacia el futuro y activar con su dinamismo toda la vida del creyente. La esperanza mantiene la paciencia y la fidelidad, cuya expresión mayor, según el NT, es el amor. Fe y confianza, esperanza, amor son, pues, diferentes aspectos de una actitud espiritual compleja, pero una. En hebreo, las mismas raíces expresan con frecuencia una u otra de estas nociones: sin embargo, el léxico de la esperanza se refiere más especialmente a las raíces *qavah, yahal* y *batah*, que los traductores expresaron lo mejor que pudieron en griego (*elpizo, elpis, pepoitha, hypomeno ..*) o en latín (*spero, spes, confido, sustineo, exspecto...*). El NT y probablemente san Pablo (1Tes 1,3; 1Cor 13,13; Gál 5,5s) establecerá con toda nitidez la tríada: fe, esperanza, caridad.

AT. I. La esperanza de las bendiciones de Yahveh. Si la misteriosa promesa hecha ya en los orígenes por Dios a la humanidad pecadora (Gén 3,15; 9,1-17) atestigua que Dios no la dejó jamás sin esperanza, con *Abraham es con quien comienza verdaderamente la historia de la esperanza bíblica. El porvenir garantizado por la *promesa es sencillo: una *tierra y una posteridad numerosa (Gén 12,1s; *fecundidad). Durante siglos enteros los objetos de la esperanza de Israel seguirán siendo del mismo orden terrenal: «la tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8.17), todas las formas de la prosperidad (Gén 49; Éx 23,27-33; Lev 26,3-13; Dt 28).

Este vigoroso ímpetu hacia los bienes de este mundo no hace, sin embargo, de la religión de Israel una simple moral del bienestar. Estos bienes terrestres son para Israel *bendiciones (Gén 39,5; 49,25) y *dones (Gén 13,15; 24,7; 28,13) de Dios, que se muestra fiel a la promesa y a la alianza (Éx 23,25; Dt 28,2). Cuando la fidelidad a Yahveh lo exige, estos bienes terrenales deben, pues, sacrificarse sin vacilar (Jos 6, 17-21; 1Sa 15); el sacrificio de Abraham quedaba como ejemplo de esperanza perfecta en la promesa del Todopoderoso (Gén 22). Esta situación hacía presagiar que un día conocería Israel una «esperanza mejor» (Heb 7,19) hacia la que Dios va a conducir lentamente a su pueblo.

II. Yahveh, esperanza de Israel y de las naciones. Este progreso fue en primer lugar obra de los profetas que, aun purificando y manteniendo la esperanza de Israel, le abrieron ya nuevas perspectivas.

1. *La falsa esperanza.* Israel olvidó con frecuencia que un porvenir dichoso era un don del Dios de la alianza (Os 2,10; Ez 16,15ss). Consiguientemente, se veía tentado a asegurarse este porvenir de la misma manera que las *naciones: con un *culto formalista, con la *idolatría, el *poder o las *alianzas. Los profetas denuncian esta esperanza ilusoria (Jer 8,15; 13,16). Sin fidelidad no hay que esperar la *salvación (Os 12,7; Is 26, 8ss; 59,9ss). El *día de Yahveh, «sombrío, sin la menor claridad» (Am 5,20), será «el día de la *ira» (Sof 1,15ss). Jeremías (1-29) ilustra típicamente este aspecto del ministerio profético.

2. *La verdadera esperanza.* El porvenir parece a veces cerrarse delante de Israel, que entonces se ve tentado a decir: «Nuestra esperanza se ha destruido» (Ez 37,11; cf. Lam 3,18). Para los profetas queda entonces la esperanza como soterrada (cf. Is 8, 16s), pero no debe desaparecer: un *resto se salvará (Am 9,8s; Is 10, 19ss). La realización del designio de Dios podrá así proseguirse. A la hora del *castigo, el anuncio de este «porvenir lleno de esperanza» (Jer 29,11; 31,17) resuena en los oídos de Israel (Jer 30-33; Ez 34-48; Is 40-55) para que se *consuele y se mantenga su esperanza (Sal 9,19). La misma infidelidad de Israel no debe impedir esperar: Dios le *perdonará (Is 11; Lam 3,22-33; Is 54,4-10; Ez 35,29). Si la salvación puede tardar (Hab 2,3; Sof 3,8), es, sin embargo, cierta, pues Yahveh, que es *fiel y *misericordioso, es «la esperanza de Israel» (Jer 14,8; 17,13s).

3. *Una nueva esperanza.* La concepción profética del porvenir es muy compleja. Los profetas anuncian la *paz, la *salvación, la *luz, la *curación, la *redención. Entrevén la maravillosa y definitiva renovación del *paraíso, del *éxodo, de la *alianza, o del *reinado de *David. Israel «será saciado de las *bendiciones» (Jer 31,14) de Yahveh (Os 2,23s; Is 32,15; Jer 31) y verá afluir a él la *riqueza de las naciones (Is 61). Los profetas, próximos al antiguo Israel, sitúan en el centro del porvenir a Israel y su felicidad (*bienaventuranza) temporal.

Pero suspiran también por el día en que Israel se verá lleno del *conocimiento de Dios (Is 11,9; Hab 2,14) porque Dios habrá renovado los *corazones (Jer 31,33ss; Ez 36, 25ss), mientras que las *naciones se convertirán (Is 2,3; Jer 3,17; Is 45, 14s). Este porvenir será la época de un *culto finalmente perfecto (Ez 40-48; Zac 14), en el que tomarán parte las naciones (Is 56,8; Zac 14,16s; cf. Sal 86,8s; 102,22s). Ahora bien, la cima del culto es la contemplación de Yahveh (Sal 63; 84). Para los profetas, la esperanza de Israel y de las naciones es Dios mismo (Is 60,19s; 63,19; 51,5) y su reinado (Sal 96-99). Sin embargo, la felicidad de Israel esperada para el porvenir sigue todavía situada en la tierra y, salvo excepción (Ez 18), es colectiva, mientras que la fidelidad de la que depende su venida es individual.

III. La esperanza de la salvación personal y el más allá. Estos progresos van a realizarse entre los *piadosos y los *sabios, en el marco de la fe en la *retribución personal. Esta fe tropezaba con el problema planteado por el *sufrimiento del *justo. Un profeta había, sí, enseñado que este sufrimiento debía engendrar la esperanza en lugar de impedirla, puesto que era *redentor (Is 53). Pero esta anticipación no tuvo consecuencias en el AT. La esperanza de Job, por ejemplo, a pesar de los presentimientos (Job 13,15; 19,25ss), desemboca en la noche (Job 42,1-6).

La esperanza de los místicos, colmada por la *presencia de Dios, se

siente llegada a su término: el sufrimiento y la muerte no tienen verdaderamente importancia para ella (Sal 73; 49,16, cf. 139,8: 16). La fe de los mártires engendra la esperanza de la *resurrección (Dan 12,1ss; 2Mac 7), mientras que la esperanza colectiva se orienta hacia el *Hijo del hombre (Dan 7). La esperanza de los sabios se orienta hacia una *paz (Sab 3,3), un *reposo (4,7), una *salvación (5,2), que no están ya en la tierra, sino en la inmortalidad (3,4), cerca del Señor (5,15s). De esta manera la esperanza se hace personal (5) y se orienta hacia el mundo venidero.

La esperanza judía del tiempo de Jesús reflejaba las diversas formas de la esperanza de Israel. Esperaba un porvenir a la vez material y espiritual, centrado en Dios y en Israel, temporal y eterno. La realización de este porvenir en Jesús iba a llevar a la esperanza a purificarse todavía más.

NT. I. La esperanza de Israel, realizada en Jesús. Jesús proclama la venida del *reino de Dios a este mundo (Mt 4,17). Pero este reino es una realidad espiritual que sólo es accesible a la fe. La esperanza de Israel debe, pues, para ser colmada, renunciar a todo el aspecto material de su espera: Jesús pide a sus discípulos que acepten el *sufrimiento y la *muerte como él lo hizo (Mt 16,24ss). Por otra parte, el reino, ya presente, es, no obstante, todavía futuro. La esperanza continúa, pues, pero orientada únicamente hacia la *vida eterna (18,8s), hacia la venida gloriosa del *Hijo del hombre «que retribuirá a cada uno según su conducta» (16,27; 25,31-46).

Mientras llega ese *día, la Iglesia, fuerte con las promesas (16,18) y con la presencia de Jesús (28,20), debe acabar de realizar la esperanza de los profetas, abriendo a las *naciones su reino y su esperanza (8,11s; 28.19).

II. Jesucristo, esperanza de la Iglesia. La esperanza de la Iglesia es, en la fe, una esperanza colmada. En efecto, el don del Espíritu acabó de *cumplir o realizar las *promesas (Act 2,33.39). Toda la fuerza de su esperanza se concentra en su espera de la vuelta de Jesús (1,11; 3,20). Este porvenir, llamado parusía (Sant 5,8; 1Tes 2,19), *día del Señor, *visita, *revelación, parece muy próximo (Sant 5,8; 1Tes 4,13ss; Heb 12, 18ss; 1Pe 4,7) y fácilmente se muestra extrañeza de que tarde (2Pe 3, 8ss). En realidad vendrá «como un ladrón en la *noche» (1Tes 5,1ss; 2Pe 3,10; Ap 33,3; cf. Mt 24,36). Esta incertidumbre exige que se esté en *vela (1Tes 5,6; 1Pe 5,8) con una *paciencia inquebrantable en las *pruebas y en el *sufrimiento (Sant 5,7ss; 1Tes 1,4s; 1Pe 1,5ss; cf. Lc 21,19).

La esperanza de la Iglesia es gozosa (Rom 12,12), incluso en el sufrimiento (1Pe 4.13; cf. Mt 5,11s), pues la gloria que se espera es tan grande (2Cor 4,17) que repercute ya en el presente (1Pe 1,8s). Esta esperanza engendra la sobriedad (1Tes 5, 8; 1Pe 4,7) y el desasimiento (1Cor 7,29ss; 1Pe 1,13; Tit 2,13). ¿Qué son, en efecto, los bienes terrenales en comparación con la esperanza de «participar de la naturaleza divina» (2Pe 1,4)? La esperanza, finalmente, suscita la *oración y el *amor fraterno (1Pe 4,7s; Sant 5,8s). Fijada en el mundo venidero (Heb 6,18) anima toda la vida cristiana.

III. La doctrina paulina de la esperanza. San Pablo comparte la esperanza de la Iglesia, pero la riqueza de su pensamiento y de su vida espiritual aporta elementos de gran valor al tesoro común.

Así, el puesto que reserva a la «*redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23), ya sea transformación de los vivos (1Cor 15,51; cf. 1Tes 4,13-18)

o sobre todo *resurrección de los muertos. No creer en ésta es para Pablo estar «sin esperanza» (1Tes 4, 13; 1Cor 15,19; cf. Ef 2,12).

La gloria no coronará sino «la constancia en la práctica del bien» (Rom 2,7s; cf. Heb 6,12). Ahora bien, la *libertad humana es frágil (Rom 7,12-25). Siendo ello así, ¿puede el cristiano verdaderamente esperar tomar parte en la *herencia prometida (Col 4,24)? Puede y debe, como *Abraham, «esperar contra toda esperanza». Por razón de su *fe en las *promesas (Rom 4,18-25) y de su confianza en la *fidelidad de Dios, que garantizará la fidelidad del hombre (1Tes 5,24; 1Cor 1,9; cf. Heb 10,23) desde su llamada (*vocación) hasta la *gloria (Rom 8,28-30).

El cumplimiento de las promesas en Jesucristo (1Cor 1,20) tiene un papel fundamental en la reflexión de Pablo. La gloria esperada es una realidad actual (2Cor 3,18-4,6), aunque invisible (2Cor 4,18; Rom 8,24s). Un *bautizado está ya resucitado (Rom 6,1-7; Col 3,1); el Espíritu es en él las *primicias del mundo venidero (Rom 8,11.23; 2Cor 5,5). Dios ha hecho la *gracia de la justificación a hombres, a los que Adán arrastraba a la *muerte; «¡cuánto más» los conducirá a la *vida su solidaridad con su Hijo (Rom 5)! Este cumplimiento en Cristo, de la esperanza de Israel es la revelación plenaria del motivo de la esperanza cristiana: un *amor tal que nada ni nadie puede separar de él al cristiano (Rom 8,31-39).

La esperanza personal de Pablo es, finalmente, un ejemplo admirable. Se despliega en su alma con extremada intensidad. Gime por no estar todavía colmada (2Cor 5,5; Rom 8,23) y se regocija con el pensamiento del porvenir que espera (1Cor 15,54ss). A su luz, las más legítimas esperanzas humanas pierden todo su valor (Flp 3,8). Apoyándose sólo en la gracia de Dios y no en las obras (1Cor 4,4; 15,10: Rom 3,27), anima, sin embargo, con su dinamismo la carrera (Flp 3,13s) y el combate (2Tim 4,7) que sostiene Pablo para cumplir su misión, al mismo tiempo que evita ser «él mismo descalificado» (1Cor 9,26s). Entonces suscita, pero «en el Señor», nuevas esperanzas (Flp 2, 19; 2Cor 1,9s; 4,7-18). Cuando su muerte parece próxima, espera el premio (Flp 3,14) que coronará su carrera (2Tim 4,6ss; cf. 1Cor 3,8). Pero sabe que su recompensa es Cristo mismo (Flp 3,8). Su esperanza es ante todo la de estar con él (Flp 1,23; 2Cor 5,8). El radical desinterés que supone se manifiesta todavía por su abertura a la salvación de los «otros» (2Tim 4,8; 2,7), cristianos (1Tes 2,19) o paganos, a los que quiere revelar a Cristo, «esperanza de la gloria» (Col 1,24-29). La esperanza de Pablo abraza así en toda su amplitud (cf. Rom 8,19ss) el designio de Dios y responde «con amor» (2Tim 4,8) al amor del Señor.

IV. Las nupcias del cordero. La esperanza joánnica no deja de ser una espera del retorno del Señor (Jn 14, 3; 1Jn 2,18), de la resurrección y del juicio (Jn 5,28s; 6,39s). Pero prefiere reposar en la posesión de una *vida eterna otorgada ya al creyente (3,15; 6,54; 1 Jn 5,11ss), que ya está resucitado (Jn 11,25s; 1Jn 3,14) y juzgado (Jn 3,19; 5,24). El paso del cristiano a la eternidad no será sino la apacible manifestación (1Jn 4,18) de una realidad que ya existe (1Jn 3,2).

En el Apocalipsis son las perspectivas profundamente diferentes. El cordero resucitado, rodeado de cristianos (Ap 5,11-14; 14,1-5; 15,2ss), triunfa ya en el cielo, de donde vendrá la Iglesia, su *esposa (21,2). Pero esta esposa está al mismo tiempo en la tierra (22,17), donde se desarrolla

el drama de la esperanza cristiana que tiene que habérselas con la historia. Los triunfos aparentes de los poderes satánicos pudieran fatigar esta esperanza. En realidad, el Verbo invencible combate y reina al lado de los suyos (19,11-16; 20,1-6) y la *victoria decisiva está próxima (Ap 1, 1; 2,5; 3,11; 22,6.12). La esperanza de los cristianos debe, pues, triunfar hasta la venida del «universo nuevo», que realizará por fin plena y definitivamente las profecías del AT (Ap 21-22).

Al final del libro promete el esposo: «Mi retorno está próximo.» Y la esposa le responde: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20). Esta llamada reproduce una oración aramea de la Iglesia de los primeros días: *Marana tha!* (cf. 1Cor 16,22). La esperanza cristiana no hallará jamás mejor expresión, puesto que no es en el fondo sino el deseo ardiente de un amor que tiene hambre de la presencia del Señor.

→ Cielo - Confianza - Deseo - Fidelidad - Fe - Paciencia - Presencia de Dios - Promesas - Velar.

JDu

Espíritu.

En todas las lenguas clásicas y bíblicas «espíritu» es una palabra susceptible de sentidos muy diversos. Entre el espíritu de vino y el hombre de espíritu, entre «entregar el espíritu» y «vivir según el espíritu» hay no pocas diferencias, como también hay reales analogías. Espíritu tiende siempre a designar en un ser el elemento esencial e inaferrable, lo que lo hace vivir y emana de él sin que él lo pretenda, lo que es más «él» sin que él pueda dominarlo.

AT. 1. *El viento.* El espíritu (en hebreo *ruaḥ*) es el soplo, y en primer lugar el del viento. Hay en el viento un misterio: de violencia irresistible unas veces, derriba las casas, los cedros, los navíos de alta mar (Ez 13, 13; 27,26); otras veces se insinúa en un murmullo (1Re 19,12); a veces seca con su soplo tórrido la tierra estéril (Éx 14,21; cf. Is 30,27-33), y otras veces derrama sobre ella el *agua fecunda que hace germinar la vida (1Re 18,45).

2. *La respiración.* Lo mismo que el viento sobre la tierra maciza e inerte, así el hálito respiratorio, frágil y vacilante, es la fuerza que sostiene y anima al cuerpo con su masa. El hombre no es dueño de este hálito, aun cuando no puede prescindir de él y muere cuando se extingue. Como el viento, pero de una forma mucho más inmediata, el hálito respiratorio, en particular el del hombre, viene de Dios (Gén 2,7; 6,3; Job 33,4) y vuelve a él con la muerte (Job 34,14s; Ecl 12,7; Sab 15,11).

3. *El espíritu del hombre.* Mientras dura en el hombre este soplo divino le pertenece realmente, hace de su *carne inerte un ser operante, un *alma viva (Gén 2,7). Por otra parte, todo lo que afecta a esta alma, todas las impresiones y las emociones del hombre se expresan por su respiración: el miedo (Gén 41,8), la cólera (Jue 8,3), el gozo (Gén 45,27), el orgullo, todo modifica su aliento. La palabra *ruaḥ* es, pues, la expresión misma de la conciencia humana, del espíritu. Entregar en las manos de Dios este espíritu (Sal 31,6 = Lc 23,46) es a la vez exhalar el último suspiro y encomendar a Dios la única riqueza del hombre, su mismo ser.

4. *Los espíritus en el hombre.* La conciencia del hombre parece a veces invadida por una fuerza extraña y no pertenecerse ya. Otro la habita, que no puede tampoco ser sino un espíritu. Puede ser una fuerza nefasta, la envidia (Núm 5,14-30), el odio (Jue 9,23), la prostitución (Os 4, 12), la impureza (Zac 13,2); puede

también ser un espíritu benéfico, de justicia (Is 28,6), de súplica (Zac 12, 10). El AT, que en tanto no se realiza la redención no puede sondear las profundidades de *Satán, vacila en atribuir a otro que a Dios los espíritus perversos (cf. Jue 9,23; 1Sa 19,9; 1Re 22,23...), pero en todo caso afirma que los espíritus buenos vienen directamente de Dios, y presiente la existencia de un Espíritu *santo y santificante, fuente única de todas las transformaciones interiores (cf. Is 11.2; Ez 36,26s).

NT. El don del Espíritu Santo en Jesucristo hace aparecer las verdaderas dimensiones del espíritu del hombre y de los espíritus que pueden animarlo.

1. *El discernimiento de los espíritus.* Jesucristo, desenmascarando a *Satán, poniendo al descubierto sus ardides y sus flaquezas, revela su poder sobre los malos espíritus. En el poder del Espíritu expulsa los demonios, que no pueden resistir a su santidad (Mt 8,16; 12,28; Mc 1,23-27; 9,29). A sus discípulos les da el mismo poder (Mc 6,7; 16,17).

Entre los *carismas del Espíritu Santo, el de discernimiento de los espíritus (1Cor 12,10) ocupa un puesto de preferencia; parece, en efecto, tener afinidad con el don de *profecía; lo propio de los espirituales, «instruidos por el Espíritu», es «discernir los dones de Dios» (1Cor 2,11s) y «buscar los mejores (12,31; cf. 14,12).

2. *El Espíritu se une a nuestro espíritu.* Reconocer el Espíritu de Dios no es renunciar uno a su propia personalidad, sino, por el contrario, conquistarla. El NT, siguiendo la línea del AT, ve en el hombre un ser complejo, a la vez cuerpo, alma y espíritu (cf. 1Tes 5,23), y en el espíritu una fuerza inseparable del hálito y de la vida (Lc 8,55; 23,46), sensible a todas las emociones (Lc 1,47; Jn 11,33; 13,21; 2Cor 2,13; 7,13). Pero la experiencia esencial es que el espíritu del hombre es habitado por el Espíritu de Dios que lo renueva (Ef 4,23), que «se une a él» (Rom 8,16) para suscitar en él la oración y el grito filial (8,26), para «unirlo al Señor y no hacer con él sino un solo espíritu» (1Cor 6,17).

De ahí viene que en no pocos casos, en Pablo en particular, es imposible decidir si la palabra designa al espíritu del hombre o al Espíritu de Dios, por ejemplo, cuando habla del «fervor del espíritu en el servicio del Señor» (Rom 12,11), o cuando asocia «un espíritu santo, una caridad sin ficción» (2Cor 6,6...). Esta ambigüedad, enojosa para un traductor, es una luz para la fe: es prueba de que el Espíritu de Dios, aun cuando invade al espíritu humano y lo transforma, le deja toda su personalidad; significa que «Dios es espíritu» (Jn 4,24), pues toma así posesión de su criatura haciéndola existir delante de él.

Puesto que *Dios es espíritu, lo que *nace de Dios, «habiendo nacido del Espíritu, es espíritu» (Jn 3,6) y capaz de servir a Dios «en espíritu y en verdad» (4,24), de renunciar a la *carne y a sus «obras muertas» (Heb 6,1), para producir el *fruto del Espíritu (Gál 5,22) que vivifica (Jn 6,63).

→ Alma - Carne - Corazón - Dios - Espíritu de Dios - Hombre.

JG

Espíritu de Dios.

El Espíritu de Dios no puede separarse del Padre y del Hijo; se revela con ellos en Jesucristo, pero tiene su manera propia de revelarse, como tiene su propia personalidad. El *Hijo, en su humanidad idéntica a la nuestra, nos revela a la vez quién es él y quién es el *Padre, al que no cesa de contemplar. Nos es posible diseñar los rasgos del Hijo y del Padre, pero el Espíritu no tiene un rostro y ni siquiera un nombre capaz de evocar una figura humana. En todas las lenguas su nombre (hebreo *ruaḥ*, gr. *pneuma*, lat. *spiritus*) es un nombre común, tomado de los fenómenos naturales del viento y de la respiración, de modo que el mismo texto: «Tú envías tu soplo y [los animales] son creados y tú renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30), puede evocar con la misma exactitud la imagen cósmica del soplo divino, cuyo ritmo regula el movimiento de las estaciones, y la efusión del Espíritu Santo que vivifica los corazones.

Es imposible poner la mano en el Espíritu; se «oye su voz», se reconoce su paso por signos con frecuencia esplendorosos, pero no se puede saber «de dónde viene ni adónde va» (Jn 3,8). Nunca actúa sino a través de otra persona, tomando posesión de ella y transformándola. Cierto que produce manifestaciones extraordinarias que «renuevan la faz de la tierra» (Sal 104,30), pero su acción parte siempre del interior y desde el interior se le conoce: «Vosotros lo conocéis porque mora en vosotros» (Jn 14,17). Los grandes símbolos del Espíritu, el *agua, el *fuego, el aire y el viento, pertenecen al mundo de la naturaleza y no comportan rasgos distintos; evocan sobre todo la invasión de una *presencia, una expansión irresistible y siempre en profundidad. El Espíritu no es, sin embargo, ni más ni menos misterioso que el Padre y que el Hijo, pero nos recuerda más imperiosamente que Dios es el *misterio, nos impide olvidar que «Dios es Espíritu» (Jn 4,24) y que «el Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17).

AT. El Espíritu de Dios no se ha revelado todavía como una persona, sino como una *fuerza divina que transforma personalidades humanas para hacerlas capaces de gestos excepcionales. Estos gestos van siempre destinados a confirmar al pueblo en su vocación, a hacerlo servidor y asociado del Dios *santo. El Espíritu, viniendo de Dios y orientando hacia Dios, es un Espíritu santo. Venido del Dios de Israel y consagrando a Israel al Dios de la alianza, el Espíritu es santificador. Esta acción y esta revelación se afirman en particular conforme a tres líneas: línea mesiánica de la salvación, línea profética de la palabra y del testimonio, línea sacrificial del servicio y de la consagración. Según estas tres líneas, el pueblo entero de Israel es llamado a recibir el Espíritu.

I. ESPÍRITU Y SALVACIÓN. 1. *Los jueces.* Los jueces de Israel son suscitados por el Espíritu de Dios. Sin esperarlo y sin que nada los predisponga a ello, sin poder oponer resistencia, sencillos hijos de aldeanos, Sansón, Gedeón, Saúl son cambiados brusca y totalmente, no sólo son hechos capaces de gestos excepcionales de audacia o de fuerza, sino que son dotados de una nueva personalidad, capaces de representar un papel y de realizar una misión, la de liberar a su pueblo. Por sus manos y por su espíritu, el Espíritu de Dios prolonga la epopeya del Éxodo y del desierto, garantiza la *unidad y la salvación de Israel, y da así origen al *pueblo santo. Su acción es ya interior, aunque todavía es designada con imágenes que subrayan el influjo repentino y extraño: el Espíritu «fue» sobre Otoniel o Jefté (Jue 3,10; 11, 29), se «lanza» como un ave de rapiña sobre su presa (Jue 14,6; 1Sa 11,6), «reviste» como con una armadura (Jue 6,34).

2. *Los reyes.* Los jueces son únicamente libertadores temporales, el Espíritu los abandona una vez que han cumplido su misión. Tienen por sucesores a los *reyes, encargados de

una función permanente. El rito de la *unción que los consagra manifiesta la huella indeleble del Espíritu y los reviste de una majestad sagrada (1Sa 10,1; 16,13).

3. *El Mesías.* La unción ritual no basta para convertir a los reyes en servidores fieles de Dios, capaces de garantizar a Israel la salvación, la justicia y la paz. Para desempeñar este papel hace falta una acción más penetrante del Espíritu, la unción directa de Dios, que marcará al *Mesías. Sobre él no sólo descenderá el Espíritu, sino *reposará (Is 11,2); en él hará que destaquen todos sus recursos, «la *sabiduría y la inteligencia», como en Besaleel (Éx 35,31) o en Salomón, «el consejo y la *fuerza» como en David, «el *conocimiento y el *temor de Dios», ideal de las grandes almas religiosas en Israel. Estos *dones abrirán para el país así gobernado una era de dicha y de santidad (Is 11,9).

II. Espíritu y testimonio. 1. *Los nabim.* Los predecesores de los profetas, profesionales de la exaltación religiosa, no hacen siempre distinción entre las prácticas humanas que los ponen en trance y la acción divina. Son, sin embargo, una de las fuerzas vivas de Israel, pues dan *testimonio del *poder de Yahveh; y en la fuerza que les hacía hablar en nombre del verdadero Dios se reconocía la presencia de su Espíritu (Éx 15,20; Núm 11,25ss; 1Sa 10,6; 1Re 18,22).

2. *Los profetas.* Si los grandes *profetas, por lo menos los más antiguos no atribuyen explícitamente al Espíritu, sino sencillamente a la mano de Dios la fuerza que los invade (Is 8,11; Jer 1,9; 15,17; Ez 3,14), no es que no crean poseer el Espíritu, sino que tienen conciencia de poseerlo en forma distinta que los *nabis* sus predecesores. Dotados de un oficio y de una posición, en plena conciencia y a menudo rebelándose todo su ser, se ven forzados a hablar por una presión soberana (Am 3,8; 7,14s; Jer 20,7ss). La palabra que anuncian viene de ellos, y ellos saben a qué precio, pero no ha nacido en ellos, es la palabra misma de Dios que los envía. Así se insinúa el enlace, que aparece ya en Elías (1Re 19,12s) y ya no cesará, entre la *palabra de Dios y su Espíritu; así el Espíritu no se limita a suscitar una nueva personalidad al servicio de su acción, sino que da acceso al sentido y al secreto de esta acción. El Espíritu no es ya únicamente «inteligencia y fuerza», sino «conocimiento de Dios» y de sus caminos (cf. Is 11,3).

El Espíritu, al mismo tiempo que abre a los profetas a la palabra de Dios hasta revelarles la gloria divina (Ez 3,12; 8,3), les hace «mantenerse en pie» (Ez 2.1; 3,24) para hablar al pueblo (Ez 11,5) y anunciarle el juicio que viene. Así los convierte en testigos, así da él mismo testimonio de Dios (Neh 9,30; cf. Zac 7,12).

III. Espíritu y consagración. El siervo de Yahveh. La convergencia entre el carácter mesiánico y libertador del Espíritu y su carácter profético de anunciador de la palabra y del juicio, ya manifiesto en el mesías de Isaías, se afirma plenamente en el siervo de Yahveh. Puesto que Dios «ha puesto sobre él su Espíritu», el siervo «anuncia la justicia a las naciones» (Is 42,1; cf. 61,1ss). El profeta es quien anuncia la *justicia, pero el rey es quien la establece. Ahora bien, el siervo, «por sus sufrimientos justificará a las multitudes» (53,11), es decir, las establecerá en la justicia; su misión tiene, pues, algo regio. Tareas proféticas y tareas mesiánicas se reúnen, realizadas por el mismo Espíritu. Como por otra parte el siervo es aquel en quien «Dios se complace» (42,1), el placer que aguarda de los *sacrificios que le son debidos es toda la vida y la muerte de su siervo que son santas a Dios, *expiación por los pecadores, salvación de las multitudes. El Espíritu Santo es santificador.

IV. El Espíritu sobre el pueblo. La acción del Espíritu en los profetas y en los servidores de Dios es en sí misma profética; anuncia su efusión sobre el pueblo entero, semejante a la lluvia que devuelve la vida a la tierra sedienta (Is 32,15; 44,3; Ez 36,25; Jl 3,1s), como el soplo de vida viene a animar las osamentas desecadas (Ez 37). Esta efusión del Espíritu es como una *creación *nueva, el advenimiento, en un país renovado, del derecho y de la justicia (Is 32,16), el advenimiento, en los *corazones transformados, de una sensibilidad receptiva a la voz de Dios, de una fidelidad espontánea a su palabra (Is 59,21; Sal 143,10) y a su alianza (Ez 36,27), del sentido de la súplica (Zac 12,10) y de la *alabanza (Sal 51,17). Israel, regenerado por el Espíritu, reconocerá a su Dios, y Dios volverá a hallar a su pueblo: «Ya no les ocultaré mi *rostro porque habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel» (Ez 39,29).

Esta visión no es todavía más que una esperanza. En el AT, el Espíritu no puede *permanecer o morar, «todavía no ha sido dado» (Jn 7,39). Sin duda se sabe que ya en los orígenes, en el tiempo del mar Rojo y de la *nube, el Espíritu Santo actuaba en Moisés y llevaba a Israel al lugar de su *reposo (Is 63,9-14). Pero se ve también que el pueblo es todavía capaz de «contristar al Espíritu Santo» (63,10) y de paralizar su acción. Para que el don venga a ser total y definitivo es preciso que Dios haga un gesto inaudito, que intervenga en persona: «Tú, Yahveh, eres nuestro Padre... ¿Por qué, Yahveh, nos dejas errar lejos de tus caminos?... ¡Oh, si rasgaras los cielos y bajaras!...» (63,15-19). Los cielos abiertos, un Dios Padre, un Dios que baja a la tierra, corazones convertidos, tal será, en efecto, la obra del Espíritu Santo, su manifestación definitiva en Jesucristo.

V. Conclusión: Espíritu y palabra. De un extremo al otro del AT, el Espíritu y la palabra de Dios no dejan de actuar conjuntamente. Si el Mesías puede observar la *palabra de la *ley dada por Dios a Moisés y realizar la justicia, es porque tiene el Espíritu; si el siervo puede llevar a las naciones la palabra de la salvación, es porque el Espíritu Santo reposa en él; si Israel es capaz de adherirse un día en su corazón a esta palabra, lo será en el Espíritu. Las dos potencias, aunque inseparables, tienen rasgos muy distintos. La palabra penetra de fuera, como la espada que pone al descubierto las carnes; el Espíritu es fluido y se infiltra insensiblemente. La palabra se deja oir y conocer; el Espíritu permanece invisible. La palabra es revelación; el Espíritu, transformación interior. La palabra se yergue en pie, subsistente; el Espíritu desciende, se derrama, sumerge. Esta repartición de las funciones y su necesaria asociación vuelven a hallarse en el NT: la palabra de Dios hecha carne por la operación del Espíritu no hace nada sin el Espíritu, y la consumación de su obra es don del Espíritu.

NT. I. El Espíritu de Jesús. 1. *El bautismo de Jesús.* Juan Bautista, al esperar al Mesías, esperaba al mismo tiempo al Espíritu en todo su poder; los gestos del hombre los sustituiría por la irresistible acción de Dios: «Yo os bautizo en agua para penitencia..., él os bautizará en el Espíritu Santo y el *fuego» (Mt 3,11). De los símbolos tradicionales retiene Juan el más inaccesible, la llama. Je-

sús no repudia este anuncio, pero lo realiza en forma que confunde a Juan. Recibe su *bautismo, y el Espíritu se manifiesta en él en una forma a la vez muy sencilla y divina, asociada al agua y al viento, en la visión del *cielo que se abre y del que desciende un ave familiar. El bautismo de agua, que Juan creía abolido, se convierte por el gesto de Jesús en el bautismo en el Espíritu. En el hombre que se confunde en medio de los pecadores revela el Espíritu al *Mesías prometido (Lc 3,22 = Sal 2,7), al *cordero ofrecido en sacrificio por el pecado del mundo (Jn 1,29), y al Hijo muy amado (Mc 1,11). Pero lo revela a su manera misteriosa, sin que parezca que obra; el Hijo obra y se hace bautizar, el Padre habla al Hijo, pero el Espíritu no habla ni obra. Su presencia es, sin embargo, necesaria para el diálogo entre el Padre y el Hijo. El Espíritu, si bien es indispensable, permanece silencioso y aparentemente inactivo: no une su voz a la del Padre, no une ningún gesto al de Jesús. ¿Qué hace, pues? Hace que tenga lugar el encuentro, comunica a Jesús la palabra de complacencia, de orgullo y de amor que le viene del Padre, y lo pone en su actitud de Hijo. El Espíritu Santo hace que se eleve al Padre la consagración de Cristo, *primicias del sacrificio del Hijo muy amado.

2. *Jesús concebido del Espíritu Santo.* La presencia del Espíritu de Jesús, manifestada solamente en el bautismo, se remonta a los orígenes mismos de su ser. El bautismo de Jesús no es una escena de vocación, sino la investidura del Mesías y la presentación por Dios de su Hijo, del siervo que tenía en reserva, como lo anunciaban los «he aquí» proféticos (Is 42,1; 52,13). Los jueces, los profetas, los reyes, se ven un día invadidos por el Espíritu, Juan Bautista es penetrado por él tres meses antes de nacer; en Jesús no determina el Espíritu una nueva personalidad; desde el primer instante habita en él y le hace existir; desde el seno materno hace de Jesús el Hijo de Dios. Los dos evangelios de la infancia subrayan esta acción inicial (Mt 1,20; Lc 1,35). El de Lucas, por su modo de comparar la anunciación de María con las anunciaciones anteriores, indica netamente que esta acción es más que una consagración. Sansón (Jue 13,5), Samuel (1Sa 1,11) y Juan Bautista (Lc 1,15) habían sido consagrados a Dios desde su concepción, en forma más o menos total y directa. Jesús, en cambio, sin intermedio de rito alguno, sin intervención de ningún hombre, sino por la sola acción del Espíritu en *María, no sólo queda consagrado a Dios, sino que es «santo» por su mismo ser (Lc 1,35).

3. *Jesús obra en el Espíritu.* Por toda su conducta manifiesta Jesús la acción del Espíritu en él (Lc 4,14). En el Espíritu afronta al *diablo (Mt 4,1) y libera a sus víctimas (12,28), trae a los pobres la buena nueva y la palabra de Dios (Lc 4,18). En el Espíritu tiene acceso al Padre (Lc 10,21). Sus *milagros, que tienen en jaque al mal y a la muerte, la fuerza y la verdad de su palabra, su familiaridad inmediata con Dios son prueba de que en él «reposa el Espíritu» (Is 61,1) y de que es a la vez el Mesías que salva, el profeta esperado y el siervo muy amado.

En los inspirados de Israel las manifestaciones del Espíritu tenían siempre algo de ocasional y de transitorio, en Jesús son permanentes. No recibe la palabra de Dios; en todo lo que dice la expresa; no aguarda el momento de hacer un milagro: el milagro nace de él como de nosotros el gesto más sencillo; no recibe las confidencias divinas: vive

siempre delante de Dios en una transparencia total. Nadie poseyó jamás el Espíritu como él, «por encima de toda medida» (Jn 3,34).

Ni nadie tampoco lo poseyó jamás a su manera. Los inspirados del AT, aun conservando todas sus facultades, saben estar dominados por alguien más fuerte que ellos. En Jesús no hay la menor huella de violencia, de los que señala a nuestros ojos la inspiración. Se diría que para realizar las obras de Dios no tiene necesidad del Espíritu. No ya que pueda nunca prescindir de él, como no puede prescindir del Padre, pero como el Padre «está siempre con» él (Jn 8,29), así no puede tampoco faltarle nunca el Espíritu. La ausencia en Jesús de las repercusiones habituales del Espíritu es un signo de su divinidad. No siente al Espíritu como una fuerza que le invada de fuera, en el Espíritu se halla en su casa; el Espíritu le pertenece, es su propio Espíritu (cf. Jn 16,14s).

II. JESÚS PROMETE EL ESPÍRITU. Jesús, aunque lleno del Espíritu y no obrando sino por él, apenas, sin embargo, si lo menciona. Lo manifiesta con todos sus gestos, pero mientras vive entre nosotros no puede mostrarlo como distinto de él. Para que el Espíritu sea derramado y reconocido, es preciso que Jesús se vaya (Jn 7,39; 16,7); entonces se reconocerá lo que es el Espíritu y que viene de él. Así Jesús no habla a los suyos del Espíritu sino separándose sensiblemente de ellos, en forma temporal o definitiva (Jn 14,16s.26; 16, 13ss).

En los sinópticos parece que el Espíritu sólo debe manifestarse en situaciones graves, en medio de adversarios triunfantes, ante los tribunales (Mc 13,11). Pero las confidencias del sermón que sigue a la cena son más precisas: la hostilidad del *mundo hacia Jesús no es un hecho accidental, y si no se traduce cada día en *persecuciones violentas, sin embargo, cada día sentirán los discípulos pesar sobre ellos su amenaza (Jn 15,18-21), por lo cual también cada día estará con ellos el Espíritu (14,16s).

Como Jesús *confesó a su Padre con toda su vida (Jn 5,41; 12,49), así también los discípulos tendrán que dar *testimonio del Señor (Mc 13,9; Jn 15,27). Mientras Jesús vivía con ellos, no temían nada; era su *paráclito, siempre presente para acudir a su defensa y sacarlos de apuros (Jn 17,12). Cuando él se ausente, el Espíritu ocupará su lugar para ser su paráclito (14.16; 16,7). Aunque distinto de Jesús, no hablará en su nombre, sino siempre de Jesús, del que es inseparable, y al que «glorificará» (16,13s). Remitirá a los discípulos a los gestos y a las palabras del Señor y les dará inteligencia de los mismos (14,26); les dará fuerza para afrontar al mundo en *nombre de Jesús, para descubrir el sentido de su *muerte y dar testimonio del misterio divino que se realizó en este acontecimiento escandaloso: la condenación del pecado, la derrota de Satán, el triunfo de la *justicia de Dios (16,8-11).

III. JESÚS DISPONE DEL ESPÍRITU. Jesús, muerto y resucitado, hace a la Iglesia don de su Espíritu. Un hombre que muere, por grande que haya sido su espíritu, por profundo que siga siendo su influjo, está, no obstante, condenado a entrar en el pasado. Su acción puede sobrevivirle, pero ya no le pertenece, no tiene ya poder sobre ella y debe abandonarla a la merced de los caprichos de los hombres. En cambio, cuando muere Jesús, «entrega su Espíritu» a Dios y por el mismo caso lo «transmite» a su Iglesia (Jn 19,30). Hasta su muerte parecía estar el Espíritu circunscrito a los límites normales de su

individualidad humana y de su radio de acción. Ahora que el *Hijo del hombre ha sido exaltado a la diestra del Padre en la gloria (12,23), reúne a la humanidad salvada (12,32) y derrama sobre ella el Espíritu (7,39; 20,22s; Act 2,33).

IV. La Iglesia recibe el Espíritu. La Iglesia, nueva creación, no puede nacer sino del Espíritu, del que tiene su nacimiento todo lo que nace de Dios (Jn 3,5s). Los Hechos son como un «evangelio del Espíritu».

En la acción del Espíritu se hallan los dos rasgos observados ya en el AT. Por una parte, prodigios y gestos excepcionales: hombres inspirados, objeto de transportes (Act 2,4.5.11), enfermos y posesos liberados (3,7; 5,12.15...), heroica intrepidez de los discípulos (4,13.31; 5,20; 10,20). Por otra parte, estas maravillas, signos de la salvación definitiva, testimonian que es posible la conversión, que se perdonan los pecados, que ha llegado la hora en que, en la Iglesia, derrama Dios su Espíritu (2,38; 3,26; 4,12; 5,32; 10,43).

Este Espíritu es el Espíritu de Jesús: hace repetir los gestos de Jesús, anunciar la palabra de Jesús (4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10.20), repetir la oración de Jesús (Act 7,59s = Lc 23,34.46; Act 21,14 = Lc 22,42), perpetuar en la fracción del pan la acción de gracias de Jesús; mantiene entre los hermanos la unión (Act 2, 42; 4,42) que agrupaba a los discípulos en torno a Jesús. Imposible pensar en una persistencia de actitudes adoptadas a su contacto, en una voluntad deliberada de reproducir su existencia. Viviendo todavía con ellos, había necesitado toda la fuerza de su personalidad para mantenerlo en torno a sí. Ahora que ya no le ven, y aun sabiendo por su ejemplo a qué se exponen, sus discípulos siguen sus huellas espontáneamente: es que han recibido el Espíritu de Jesús.

El Espíritu Santo es la *fuerza que lanza a la Iglesia naciente «hasta las extremidades de la tierra» (1,8); unas veces se posesiona directamente de los paganos (10,44), probando así que es «derramado sobre toda carne» (2, 17), otras veces envía en *misión a los que él mismo elige, a Felipe (8, 26.29s), a Pedro (10,20), a Pablo y Bernabé (13,2.4). Pero no sólo se halla en el punto de partida: acompaña y guía la acción de los apóstoles (16,6s), da a sus decisiones su *autoridad (15,28). Si la palabra «*crece y se multiplica» (6,7; 12,24), la fuente interior de este ímpetu gozoso es el Espíritu (13,52).

V. La experiencia del Espíritu en san Pablo. 1. *El Espíritu, gloria de Cristo en nosotros.* «El que resucitó a Jesús» (Rom 8,11) por el poder de su Espíritu de santidad (Rom 1,4) e hizo de él un «espíritu vivificante» (1Cor 15,45), por el mismo caso hizo del Espíritu «la gloria del Señor» resucitado (2Cor 3,18). El don del Espíritu Santo es la *presencia en nosotros de la *gloria del Señor que nos transforma a su *imagen. Así Pablo no separa a Cristo y al Espíritu, no distingue vida «en Cristo» y vida «en el Espíritu». «Vivir es Cristo» (Gál 2,20), y es también el Espíritu (Rom 8,2.10). Estar «en Cristo Jesús» (Rom 8,1) es vivir «en el Espíritu» (8,5 ..).

2. *Los signos del Espíritu.* La vida en el Espíritu no es todavía percepción intuitiva del Espíritu, es una vida en la fe; pero es una experiencia real, es una certeza concreta, puesto que es a través de los signos la experiencia de una *presencia. Estos signos son extremadamente variados. Todos, sin embargo, desde los *carismas relativamente exteriores, el don de lenguas o de curación (1Cor 12, 28s; 14,12) hasta los «dones superiores» (12,31) de fe, de esperanza y de caridad, están al servicio del Evangelio, del que dan testimonio (1Tes 1,5s; 1Cor 1,5s) y del *cuerpo de Cristo que *edifican (1Cor 12,4-30).

Todos también hacen percibir, a través de los gestos y de los estados del hombre, a través de «los dones que nos ha hecho Dios» (1 Cor 2,12), una presencia personal, alguien que «habita» (Rom 8,11) en nosotros, que «testimonia» (8,16), que «intercede» (8,26), que «se une a nuestro *espíritu» (8,16) y «clama en nuestros corazones» (Gál 4,6).

3. *El Espíritu, fuente de la nueva vida.* En formas muy variadas, la experiencia del Espíritu es en el fondo siempre la misma: a una existencia condenada y marcada ya por la *muerte ha sucedido la *vida. A la *ley que nos tenía prisioneros en la vetustez de la letra sucede «la novedad del Espíritu» (Rom 7,6), a la *maldición de la ley, la *bendición de Abraham en el Espíritu de la promesa (Gál 3,13s); a la *alianza de la letra que mata sucede la alianza del Espíritu que vivifica (2Cor 3,6). Al pecado, que imponía la ley de la *carne, sucede la ley del Espíritu y de la justicia (Rom 7,18.25; 8,2.4). A las obras de la carne suceden los *frutos del Espíritu (Gál 5,19-23). A la condenación que hacía que pesara sobre el pecador la «tribulación de la angustia» (Rom 2,9) de la *ira divina, suceden la *paz y el *gozo del Espíritu (1Tes 1,6; Gál 5,22 ..).

Esta vida nos es dada, y en el Espíritu no carecemos de ningún don (1 Cor 1,7), pero nos es dada en la lucha, porque en este mundo sólo tenemos «las arras» (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14) y las «primicias» del Espíritu (Rom 8,23). El Espíritu nos llama al combate contra la carne; con los indicativos que afirman su presencia se mezclan constantemente los imperativos que proclaman sus exigencias: «Si el Espíritu es nuestra vida, obremos también según el Espíritu» (Gál 5,25; cf. 6,9; Rom 8,9.13; Ef 4,30), y a los «seres de carne, *niños pequeños en Cristo» transfórmelos el Espíritu en «hombres espirituales» (1Cor 3,1).

4. *El Espíritu de la Iglesia.* La nueva creación nacida del Espíritu es la Iglesia. Iglesia y Espíritu son inseparables: la experiencia del Espíritu se hace en la Iglesia y da acceso al misterio de la Iglesia. Los *carismas son tanto más preciosos cuanto más eficazmente contribuyen a edificar la Iglesia (1Cor 12,7; 14,4...) y a consagrar el *templo de Dios (1Cor 3, 16; Ef 2,22). El Espíritu, renovando sin cesar su acción y sus dones, trabaja constantemente por la *unidad del Cuerpo de Cristo (1Cor 12,13). Como espíritu de *comunión (Ef 4,3; Flp 2,1), que derrama en los corazones el don supremo de la caridad (1Cor 13; 2Cor 6,6; Gál 5, 22; Rom 5,5), reúne a todos en su *unidad (Ef 4,4).

5. *El Espíritu de Dios.* «Un solo cuerpo y un solo espíritu... un solo señor... un solo Dios» (Ef 4, 4ss). El Espíritu une porque es el Espíritu de Dios; el Espíritu consagra (2Cor 1,22) porque es el Espíritu del Dios santo. Toda la acción del Espíritu consiste en darnos acceso a Dios, en ponernos en comunicación viva con Dios, en introducirnos en sus profundidades sagradas y en comunicarnos «los secretos de Dios» (1Cor 2,10s). En el Espíritu conocemos a Cristo y confesamos que «Jesús es el Señor» (12,3), oramos a Dios (Rom 8,26) y lo llamamos por su *nombre: Padre (Rom 8,15; Gál 4,6). Desde el momento que poseemos el Espíritu, nada en el mundo puede perdernos, puesto que Dios se nos ha dado y nosotros vivimos en él.

→ Amor - Carismas - Consolación - Dios - Don - Enseñar - Fuerza - Im-

posición de las manos - Unción - Palabra de Dios - Pentecostés - Presencia de Dios - Profeta - Santo - Sello - Vida. JG

Esposo.

El nombre de esposo es uno de los que se da Dios (Is 54,5) y que expresa su *amor a su criatura. En este aspecto hablamos aquí de él, mientras que el artículo *matrimonio expondrá lo que concierne al hogar humano.

AT. Dios no se revela solamente en su *nombre misterioso (Éx 3,14s); otros nombres, tomados de la experiencia cotidiana de la vida, lo dan a conocer en sus relaciones con su pueblo: es su *pastor, su *padre, como también su esposo.

No se trata aquí de un mito, como los hay en la religión cananea, donde el dios esposo fecunda la tierra de la que es el Baal (=señor y marido: Os 2,18; cf. Jue 2,11s); a este mito responden ritos sexuales, particularmente la prostitución sagrada. Estos ritos aparecen ligados con la *idolatría; así, para mejor estigmatizar a ésta, el Dios celoso que la condena la llama prostitución (cf. Éx 34,15s; Is 1,21). El Dios de Israel es esposo, no de su tierra, sino de su pueblo; el amor que los une tiene una historia; las atenciones gratuitas de Dios y el triunfo de su *misericordia sobre la infidelidad de su pueblo son temas proféticos. Aparecen primero en Oseas, que tomó conciencia de su valor simbólico a través de su propia experiencia conyugal.

1. *La experiencia de Oseas: la esposa amada e infiel.* Oseas toma por esposa a una mujer a la que ama y que le da hijos, pero que lo abandona para entregarse a la prostitución en un templo. El profeta, sin embargo, la rescata y la conduce de nuevo a casa. Un tiempo de austeridad y de prueba la preparará para volver a ocupar su puesto en el hogar (Os 1-3). Tal es el sentido probable de este relato dramático. En esta experiencia conyugal descubre el profeta el misterio de la relación entre el amor de Dios que se alía con un pueblo y la traición de la alianza por Israel. La *alianza adopta un carácter nupcial. La idolatría no es sólo una prostitución; es un adulterio, el de una esposa colmada, que olvida todo lo que ha recibido. La *ira divina es la de un esposo, que, castigando a su esposa infiel, quiere volver al buen camino a la extraviada y hacerla de nuevo digna de su amor. Este amor tendrá la última palabra; Israel volverá a atravesar el tiempo del *desierto (2,16s); nuevos esponsales prepararán nupcias que se consumarán en la justicia y en la ternura; el pueblo purificado *conocerá a su esposo y su amor fiel (2,20ss).

En otro tiempo se vivía la alianza como un pacto social cuya ruptura atraía la ira de Dios; esta ira aparece ahora como efecto de los celos de un esposo, y la alianza, como una unión conyugal, con el don que ésta implica, tan íntimo como exclusivo. Este don mutuo, como el de dos esposos, conocerá vicisitudes; éstas simbolizan la alternancia que caracteriza a la historia de Israel en el tiempo de los jueces (p.e., Jue 2,11-19): pecado, castigo, arrepentimiento, perdón.

2. *El mensaje profético: el esposo amante y fiel.* Jeremías, heredero espiritual de Oseas, reasume el simbolismo nupcial en imágenes expresivas para oponer la traición y la corrupción de Israel al amor eterno de Dios para con su pueblo: «Así habla Yahveh: Recuerdo el afecto de tu juventud, el amor de tus desposorios: tú me seguías al desierto» (Jer 2,2); pero «sobre todo collado

alto y bajo todo árbol frondoso te acostaste como una prostituida» (2, 20); sin embargo, «con amor eterno te he amado, y así te he mantenido mi favor» (31,3). Las imágenes de Ezequiel, todavía más crudas, representan a Israel como a una niña abandonada, a la que su salvador toma por esposa después de haberla educado, y que se prostituye; pero si ella ha roto la alianza que la unía a su esposo, éste restablecerá la alianza (Ez 16,1-43.59-63; cf. 23).

Finalmente, el libro de la Consolación halla los acentos más impresionantes para revelar a Jerusalén el amor con que es amada: «¡No tengas *vergüenza!, que no tendrás por qué ruborizarte... Porque tu esposo es tu creador... ¿Repudia uno a la mujer de su juventud? Por un breve instante yo te había abandonado,... pero con amor eterno me apiado de ti» (Is 54,4-8). El amor del esposo, gratuito y fiel, insondable y eterno, triunfará y transformará a la infiel en una esposa virginal (61,10; 62, 4s), con la que se unirá mediante una alianza eterna.

¿Hay que leer en esta perspectiva profética los cantos del Cantar de los Cantares? ¿O están, por el contrario, inspirados por el amor de un esposo y de una esposa de esta tierra? Sea que describan alegóricamente la historia de Israel o que canten el amor conyugal del que los profetas hicieron el tipo del vínculo de la alianza, no dan la clave de los símbolos que utilizan: nunca se identifica a Yahveh con el esposo. Por legítima que pueda ser una interpretación alegórica del texto, exige tanta ingeniosidad que parece preferible tratar el Cantar como una *parábola: en él se canta un amor fuerte como la muerte, cuya llama inextinguible es imagen del amor celoso de Dios hacia su pueblo (Cant 8,6s; cf. Dt 4,24). En cuanto a las nupcias cantadas por el salmo 45, son las del rey mesías; la epístola a los Hebreos explotará de ellas los elementos que daban al rey títulos divinos y eran como el preludio de la revelación de la filiación divina de Cristo (Sal 45,7s; Heb 1,8).

3. *Sabiduría y unión con Dios.* El realismo de los profetas puso de relieve el amor divino. La meditación de los sabios va a subrayar el carácter personal e interior de la unión realizada por este amor. Dios comunica a su fiel una sabiduría que es su hija (Prov 8,22) y que se comporta con el hombre como una esposa (Eclo 15,2). El libro de la Sabiduría reasume la imagen: adquirir la sabiduría es el medio de ser uno amigo de Dios (Sab 7,14); hay que buscarla, desearla y vivir con ella (7,28; 8,2.9). Como esposa que sólo Dios puede dar (8,21), hace inmortal al que está unido con ella. La sabiduría, enviada de Dios, como el Espíritu Santo (9,17), es un don espiritual; es una obrera que redondea en nosotros la obra de Dios y que engendra en nosotros las virtudes (8,6s). El simbolismo conyugal es aquí completamente espiritual. Así se prepara la revelación del misterio, gracias al cual se consumará la unión del hombre con Dios: la encarnación del que es la sabiduría de Dios y sus nupcias con la Iglesia, su esposa.

NT. 1. *El cordero, esposo de la nueva alianza.* La sabiduría, nacida de Dios y que se complace entre los hombres (Prov 8,22ss.31), no es sólo un don espiritual; aparece en la carne: es Cristo, sabiduría de Dios (1Cor 1,24); y en el misterio de la cruz, locura de Dios, es donde acaba de revelar el amor de Dios a su esposa infiel, santificándola para disponerla a su alianza (Ef 5,25ss).

Así se descubre el velo del misterio de la unión simbolizada en

el AT por los nombres de esposo y esposa. Para el hombre se trata de participar de la vida trinitaria, de unirse con el Hijo de Dios para ser hijo del Padre celestial: El esposo es Cristo, y Cristo crucificado. La nueva alianza se sella en su sangre (1Cor 11,25), por lo cual el Apocalipsis no llama ya a Jerusalén esposa de Dios, sino esposa del *cordero (Ap 21,9).

2. *La Iglesia, esposa de la nueva alianza.* ¿Cuál es esa *Jerusalén llamada a la alianza con el Hijo de Dios? No es ya la sierva, representada por el pueblo de la antigua alianza, sino la mujer libre, la Jerusalén de lo alto (Gál 4,22-27). Desde la venida del esposo, al que rindió testimonio el Precursor, su amigo (Jn 3,29), la humanidad está representada por dos *mujeres, símbolo de las dos ciudades espirituales: por una parte, la «prostituida», tipo de la *Babilonia idólatra (Ap 17,1.7; cf. Is 47); por otra parte, la esposa del cordero, tipo de la ciudad muy amada (Ap 20,9), de la Jerusalén santa que viene del cielo, puesto que de su esposo tiene su santidad (21, 2.9s).

Esta mujer es la madre de los hijos de Dios, de los que el cordero libra del dragón por la virtud de su sangre (12,1s.11.17). Aparece, pues, que la esposa de Cristo no es únicamente el conjunto de los elegidos, sino que es su *madre, por la cual y en la cual cada uno de ellos ha nacido; son santificados por la gracia de Cristo su esposo (2Cor 11,2), unidos para siempre con el cordero (Ap 14,4).

3. *Las nupcias eternas.* Así las nupcias del cordero y de la esposa comportan diversas etapas, por el hecho de que la Iglesia es a la vez la madre de los elegidos y la ciudad que los reúne.

a) La primera etapa de las nupcias, el tiempo de la venida de Cristo (Mt 9,15 p) se acaba a la hora en que Cristo, nuevo *Adán, santifica en la cruz a la nueva Eva; ésta sale de su costado, simbolizada por el *agua y la *sangre de los sacramentos de la Iglesia (Jn 19,34; cf. 1Jn 5,6). El amor que muestra allí el esposo a su esposa es el modelo de las nupcias cristianas (Ef 5,25-32).

b) A estas nupcias invita Cristo a los hombres, y en primer lugar a su pueblo (Mt 22,1-10); pero para participar en ellas no sólo hay que responder a la invitación, cosa a que muchos se niegan, sino que hay también que vestirse el *vestido nupcial (22,11ss). Esta invitación resuena a lo largo del tiempo de la Iglesia; pero como para cada uno es incierta la hora de la celebración, exige, por tanto, *vigilancia, a fin de que cuando venga el esposo halle dispuestas a las vírgenes que están invitadas a participar en el banquete nupcial (25,1-13).

c) Por último, al final de la historia, quedará terminada la túnica nupcial de la esposa, túnica de lino de una *blancura resplandeciente, tejida por las *obras de los fieles. Éstos aguardan en gozo y alabanza esas nupcias del cordero, a las que tienen la suerte de ser invitados (Ap 19,7ss). En esa hora, en que se juzgará a la prostituida (19,2), el esposo responderá finalmente a la llamada que su Espíritu inspira a su esposa: colmará la sed de todos los que, como ella y en ella, *desean esta unión con su amor y con su vida, unión fecunda, uno de cuyos mejores símbolos es la de los esposos (22,17).

→ Alianza - Amor - Iglesia - Mujer - Matrimonio - Madre - Virginidad. MFL

Esterilidad.

El pueblo de Dios muestra a lo largo de su historia un profundo deseo de *fecundidad, eco del llamamiento lanzado por su Creador; la esterilidad que lo contraría es un hecho que se le impone, contra el que lucha sin descanso y cuyo secreto le revela lentamente Dios.

I. La lucha contra la esterilidad.

1. *La esterilidad es un mal,* como el *sufrimiento y la *muerte; en efecto, parece oponerse al mandamiento del Creador que quiere la fecundidad y la vida. Es una *vergüenza no lograr uno que sobreviva su *nombre. De ahí las lamentaciones de Abraham: ¿Qué importa mi siervo adoptado, si yo me voy sin hijos? (Gén 15,2s). Y Sara, su mujer, se siente despreciada por la sierva fecunda (16,4s). Raquel grita a su marido: «¡Dame hijos!, o me muero» (Gén 30.1); pero Jacob se irrita contra ella: «¿Estoy yo en lugar de Dios que te ha rehusado la maternidad?» (Gén 30,2). Dios solo es el señor.

2. *Contra este mal se debe luchar.* Así lo hace Raquel: como en otro tiempo su suegra Sara (Gén 16,2), que sin duda se apoyaba en una costumbre derivada del Código de Hammurabi, da a su esposo una de sus siervas para que «engendre sobre sus rodillas» (Gén 30,3-6); así lo hizo Lía, que después de haber tenido cuatro hijos, cesó por algún tiempo de ser madre (30,9-13). De este modo el hombre, con un artificio, triunfa de la esterilidad, confiriendo a sus hijos adoptivos los mismos derechos que a los que hubieran salido de sus propias entrañas.

3. *Dios vencedor de la esterilidad.* Con estratagemas, legales o no, llega el hombre a dominar el estancamiento de la corriente de la vida; pero no puede hacer fecunda a la mujer estéril, cosa reservada a Dios, que con ello anuncia un gran misterio. El escritor sagrado subrayó intencionadamente que habían sido estériles las mujeres de los tres antepasados del pueblo elegido: Sara (Gén 11,30; 16,1), Rebeca (Gén 25, 21), Raquel (29,31), antes de que les fuera otorgada descendencia (cf. p.e., 13,2-5). La cuidada escenificación del nacimiento de Isaac quiere mostrar a la vez el misterio de la *elección gratuita y de la *gracia fecunda. Como lo interpretará Pablo, el hombre debe reconocerse impotente y debe confesar con fe el poder de Dios para suscitar la vida en una tierra desierta: la *fe triunfa de la muerte estéril y suscita la vida (Rom 4,18-24). Elección gratuita que ensalza Ana, la estéril (1Sam 2,1-10): «Parió la estéril y se marchitó la madre de muchos hijos» (2,5).

II. La esterilidad aceptada. En efecto, Dios «visita» a las mujeres estériles mostrando que los hombres se equivocan considerando la esterilidad sencillamente como un *castigo. En cierto sentido lo es, sí, puesto que Dios ordena a Jeremías guardar el celibato para significar la esterilidad del pueblo en estado de pecado (Jer 16); y cuando la esposa abandonada vuelva a recuperar la gracia podrá confortarla el profeta: «¡Regocíjate, estéril, la sin hijos...! Los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la casada» (Is 54,1). Jerusalén, confesando su pecado, reconoció que su esterilidad significaba su divorcio de Dios; se preparaba para una nueva fecundidad, todavía más maravillosa: ahora cuenta ya a las *naciones entre sus hijos (cf. Gál 4,27).

Lo que halla sentido en el plano comunitario sólo se puede comprender lentamente en el plano individual. La ley, aun defendiendo a «la mujer menos amada» (Dt 21,15ss), prohibía al eunuco ofrecer sacrificios (Lev 21,20), reduciéndolo a la suerte

de los bastardos (Dt 23,3ss): propiamente estaba excluido del pueblo (Dt 23,2). Hizo falta el desastre del exilio para que se abriera una brecha en esta estima exclusivista de la fecundidad carnal; al retorno de Babilonia se pronuncia un oráculo completamente nuevo: «No diga el eunuco: Yo no soy más que un árbol seco. Así habla Yahveh: A los eunucos que se atienen firmemente a mi alianza les daré una estela y un nombre mejor que hijos e hijas, les daré un *nombre eterno que no se suprimirá jamás» (Is 56,3ss). Así se hacía cargo el hombre de que la fecundidad física no era necesaria para su supervivencia, por lo menos en la memoria de Dios.

En los sabios se observa el mismo progreso. Continúan dando prueba de un buen sentido religioso bastante trivial: «Más vale un hijo que mil, y morir sin hijos, más que tener hijos impíos» (Eclo 16,1-4); pero con la fe en la supervivencia plena y gloriosa descubren y proclaman los creyentes la existencia de una auténtica *fecundidad espiritual: «Dichosa la estéril, pero sin tacha. Su fecundidad aparecerá en el momento de la *visita de las almas. Dichoso el eunuco cuya mano no hace mal. Vale más no tener hijos y poseer la virtud, pues su memoria irá acompañada de inmortalidad» (Sab 3,13s; 4,1). Ahora ya la mirada del creyente no está obsesionada por la fecundidad terrena; está pronto a descubrir un sentido en el *fruto de las *obras que produce la virtud y que hace inmortal; para esto era necesario que se aceptase y se transformara el mal que es la esterilidad.

III. La esterilidad voluntaria. Al paso que la hija de Jefté, condenada a morir sin hijos, llora su «virginidad» (Jue 11,37s), en cambio, Jeremías acepta la misión divina de guardar celibato (Jer 16,1s): con esto no simboliza todavía sino un aspecto negativo, la esterilidad culpable del pueblo (cf. Lc 23,29). Sin embargo, aunque en *figura, el AT anunciaba ya positivamente la *virginidad fecunda. El signo que recibe María en la anunciación (Lc 1,36s) es precisamente la concepción maravillosa de su prima Isabel: la que por su esterilidad (1.7.25) recuerda la larga historia de las mujeres estériles vueltas fecundas por la *visita de Dios, significa para María la maternidad virginal anunciada. Entonces se inaugura una nueva era en María, cuyo fruto es el mismo Hijo de Dios, plenitud de la *fecundidad.

En esta nueva era llama Jesús en su seguimiento a los «eunucos que se hacen tales con miras al reino de los cielos» (Mt 19,12). Lo que se sufría como una *maldición, o a lo más se soportaba como un mal cuyo buen fruto maduraría en el cielo, se convierte en un *carisma a los ojos de Pablo (1Cor 7,7); mientras el Génesis decía: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gén 2,18), Pablo osa proclamar, con no pocas precauciones: «Es bueno que el hombre esté así» (1Cor 7,26), es decir, célibe, solo, sin hijos. Llegada a este estadio, la esterilidad voluntaria puede realizarse en *virginidad.

→ Fecundidad - Madre - Virginidad.

XLD

Eucaristía.

I. Sentidos de la palabra. 1. *Acción de gracias y bendición. Eucaristía* significa de suyo reconocimiento, gratitud; de ahí, acción de gracias. Este sentido, el más ordinario en el griego profano, se halla igualmente en la Biblia griega, particularmente en las relaciones humanas (Sab 18,2; 2Mac 2,27; 12,31; Act 24,3; Rom 16,4). Para con Dios,

la *acción de gracias (2Mac 1,11; 1Tes 3,9; 1Cor 1,14; Col 1,12) adopta de ordinario la forma de una oración (Sab 16,28; 1Tes 5,17s; 2Cor 1,11; Col 3,17; etc.), por ejemplo, al principio de las cartas paulinas (p.e., 1Tes 1,2). Entonces converge naturalmente con la *bendición que celebra las «maravillas» de Dios, pues estas maravillas se expresan para el hombre en beneficios que dan a la *alabanza un matiz de reconocimiento; en estas condiciones la acción de gracias va acompañada de una *anamnesis* por la que la *memoria evoca el pasado (Jdt 8,25s; Ap 11,17s), y el *eukharistein* equivale al *eulogein* (1Cor 14,16ss). Esta *eulogía-eucaristía* se halla particularmente en las comidas judías, cuyas bendiciones alaban y dan gracias a Dios por los alimentos que ha dado a los hombres. Pablo habla en este sentido de comer con «eucaristía» (Rom 14,6; 1Cor 10,30; 1Tim 4,3s).

2. *El uso de Jesús y el uso cristiano.* En la primera multiplicación de los panes pronuncia Jesús una «bendición» según los sinópticos (Mt 14, 19 p), una «acción de gracias» según Jn 6,11.23; en la segunda multiplicación Mt 15,36 menciona una «acción de gracias», mientras que Mc 8,6s habla de una «acción de gracias» sobre el pan y de «bendición» sobre los peces. Esta equivalencia práctica aconseja no distinguir en la última cena la «bendición» sobre el pan (Mt 26,26 p; cf. Lc 24,30) y la «acción de gracias» sobre la *copa (Mt 26,27 p). Por lo demás, Pablo habla inversamente de la «acción de gracias» sobre el pan (1Cor 11,24) y de la «bendición» sobre la copa (1Cor 10,16).

En realidad, la palabra *eucaristía* ha prevalecido en el uso cristiano para designar la acción instituida por Jesús la víspera de su muerte. Pero no hay que olvidar que este término expresa una *alabanza de las maravillas de Dios tanto y más que un agradecimiento por el bien que de ellas obtienen los hombres. Por este acto decisivo en que Jesús confió a unos alimentos el valor eterno de su muerte redentora, consumó y fijó por todos los siglos el homenaje de sí mismo y de todas las cosas a Dios, que es lo propio de la religión y que es lo esencial de su obra de salvación y su persona ofrecida en la cruz y en la eucaristía es toda la humanidad con el universo por marco, que retornan al Padre. Esta riqueza de la eucaristía, que la sitúa en el centro del *culto cristiano, la hallamos en textos densos que hay que analizar más detalladamente.

II. Institución y celebración primitiva. 1. *Los relatos.* Cuatro textos del NT refieren la institución eucarística: Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23ss. Lo que Pablo «transmite» así después de haberlo «recibido» parece sin duda ser una tradición litúrgica; y lo mismo se debe decir de los textos sinópticos, cuya concisión lapidaria contrasta con el contexto: reflejos preciosos de la manera como las primeras Iglesias celebraban la cena del Señor. Sus semejanzas y sus divergencias se explican por este origen. La redacción más arameizante de Mc puede reproducir la tradición palestina, mientras que la de Pablo, un poco más grecizada, reflejaría la de las Iglesias de Antioquía o de Asia Menor. Mt representa sin duda la misma tradición que Mc, con algunas variantes o adiciones que pueden todavía ser de origen litúrgico. En cuanto a Lc, plantea problemas delicados y diversamente resueltos: sus vv. 15-18 pueden representar una tradición arcaica muy diferente de las otras o bien, más probablemente, una amplificación sacada por Lucas mismo de Mc 14,25; en cuanto a

19-20, que hay que tener por auténticos contra los testigos que omiten 19*b*-20, se los considera ya como una combinación de Mc y de 1Cor hecha por Lc mismo, ya otra forma de la tradición de las Iglesias helenísticas, que constituirá, por tanto, un tercer testigo litúrgico al lado de Mc/Mt y de 1Cor. Por lo demás, las variantes entre estos diferentes textos son de menor importancia, excepto la orden de reiteración, omitida por Mc/Mt, pero que el testimonio de 1Cor/Lc y la probabilidad interna inducen a aceptar como primitiva.

2. *El marco histórico.* Otro problema del que depende la interpretación de estos textos es su marco histórico. Para los sinópticos fue ciertamente una comida pascual (Mc 14,12-16 p); pero según Jn 18,28; 19,14.31, la pascua no se celebró hasta el día siguiente, la tarde del viernes. Se ha intentado todo para explicar esta divergencia; sea contradiciendo a Juan que habría retrasado un día para obtener el simbolismo de la muerte de Jesús a la hora misma de la inmolación del cordero pascual (Jn 19,14.36), sea pretendiendo que la pascua se hubiese celebrado aquel año el jueves y el viernes respectivamente por diferentes grupos de judíos, sea imaginando una pascua esenia celebrada la noche del martes, y a la que se habría unido Jesús. Lo mejor parece ser admitir que Jesús, sabiendo que moriría en el momento mismo de la pascua, se anticipó un día, evocando en su última cena el rito pascual en forma suficiente para poder empalmar con él su nuevo rito, que será el rito pascual del NT: esta solución respeta la cronología de Jn y tiene suficientemente en cuenta la presentación de los sinópticos.

3. *Comida religiosa y comida del Señor.* En efecto, en los textos de la institución late una perspectiva pascual, mucho más que la perspectiva de alguna comida judía solemne, o la de una comida esenia, con las que se ha tratado de explicarlos. La secuencia inmediata pan/vino, en la última Cena como en las comidas de Qumrán, es un contacto superficial y sin trascendencia, pues en los textos evangélicos puede resultar de un resumen litúrgico, en el que sólo se conservarían los dos elementos importantes de la última comida de Jesús, el pan al principio y la tercera copa al final, habiéndose suprimido todo el intervalo; por lo demás, hay un vestigio revelador de este intervalo en los términos «después de la comida», que en 1Cor 11,25 preceden a la copa. Además, en las comidas esenias de Qumrán falta la teología pascual que evocan las palabras de Jesús y que es gratuito considerar como un elemento posterior debido a la influencia de Pablo o de las Iglesias helenísticas. El ceremonial bien reglamentado de la comida esenia, análogo al de más de una comida de cofradías judías de aquella época, puede a lo sumo evocar lo que serían las comidas ordinarias de Jesús y de sus discípulos y lo que serían luego las comidas de éstos después de la resurrección cuando se reunieron de nuevo como en otro tiempo en torno al maestro, seguros por otra parte de tenerlo siempre entre ellos a título de *kyrios* resucitado y vivo para siempre.

En efecto, no se debería descubrir siempre la eucaristía en las comidas cotidianas que los primeros hermanos de Jerusalén tomaban con regocijo partiendo el pan en sus casas (Act 2,42.46). Esta fracción del pan puede no ser más que una comida ordinaria, religiosa, sí, como toda comida semítica, centrada aquí en el recuerdo y la espera del maestro resucitado, y a la que se añadía la eucaristía propiamente dicha cuando

se renovaban las palabras y los gestos del Señor para entrar en comunión con su presencia misteriosa mediante el pan y el vino, transformando así una comida ordinaria en «comida del Señor» (1Cor 11,20-34). Esta eucaristía, despojada del rito judío, vino ciertamente a ser más que anual, quizá semanal (Act 20,7.11); pero nos falta información, como tampoco podemos decidir en diferentes textos si se trata de una «fracción del pan» ordinaria o de la eucaristía propiamente dicha (Act 27.35; y ya Lc 24,30.35).

III. LA EUCARISTÍA, SACRAMENTO DE NUTRICIÓN. 1. *La comida, signo religioso.* La eucaristía, instituida durante una comida, es un rito de nutrición. Desde los tiempos más remotos, particularmente en el mundo semita, reconoció el hombre a los alimentos un valor sagrado, debido a la munificencia de la divinidad y a su aptitud para procurar la vida. Pan, agua, vino, frutos, etc., son bienes por los que se bendice a Dios. La comida misma tiene valor religioso, pues la comida en común establece vínculos sagrados entre los comensales, y entre ellos y Dios.

2. *De las figuras a la realidad.* Así en la revelación bíblica *alimentos y comida sirven para expresar la comunicación de vida que hace Dios a su pueblo. El *maná y las codornices del *Éxodo, así como el *agua que brotó de la roca de Horeb (Sal 78,20-29), son otras tantas realidades simbólicas (1Cor 10,3s) que prefiguran el *don verdadero que sale de la boca de Dios (Dt 8,3; Mt 4,4), la *palabra, verdadero *pan bajado del cielo (Éx 16,4).

Ahora bien, estas figuras se realizan en Jesús. Él es el «pan de vida», primero por su palabra que abre la vida eterna a los que creen (Jn 6, 26-51*a*), luego por su *carne y su *sangre dados como comida y bebida (Jn 6,51*b*-58). Estas palabras que anuncian la eucaristía las dijo Jesús después de haber alimentado milagrosamente a la multitud en el desierto (Jn 6,1-15). El don que promete y que opone al maná (Jn 6,31s.49s) enlaza así con las maravillas del éxodo, al mismo tiempo que se sitúa en el horizonte del banquete mesiánico, imagen de la felicidad celestial familiar al *judaísmo* (Is 25,6; escritos rabínicos) y al NT (Mt 8,11; 22,2-14; Lc 14,15; Ap 3,20; 19,9).

3. *La comida del Señor, memorial y promesa.* La última cena es como la última preparación del banquete mesiánico en que Jesús volverá a encontrarse con los suyos después de la prueba cercana. La «pascua cumplida» (Lc 22,15s) y el «vino nuevo» (Mc 14,25 p) que gustará con ellos en el reino de Dios, los prepara en esta última comida haciendo que el pan y el vino signifiquen la realidad nueva de su cuerpo y de su sangre.

El rito de la comida pascual le ofrece la ocasión apropiada y procurada. Las palabras que en ella pronunciaba el padre de familia sobre los diversos alimentos, muy en particular sobre el pan y sobre la tercera copa, les conferían cierto poder de evocación del pasado y de esperanza del porvenir, hasta tal punto que los comensales al recibirlos revivían realmente las pruebas del Éxodo y vivían por adelantado las promesas mesiánicas. Jesús usa a su vez de ese poder creador que el espíritu semítico reconoce a la palabra, y todavía lo aumenta con su autoridad soberana. Dando al pan y al vino su nuevo sentido, no los explica, sino que los transforma. No interpreta, sino que decide, decreta: esto es mi cuerpo, es decir, en adelante lo será. La cópula «ser», que seguramente faltaba en el original arameo, no bastaría por sí sola para

justificar este realismo, pues puede también expresar únicamente un significado en imágenes: «la siega es el fin del mundo; los segadores son los ángeles» (Mt 13,39). La situación es la que exige aquí un sentido fuerte. Jesús no propone una *parábola en la que objetos concretos ayudarían a comprender una realidad abstracta; preside una comida, en la que las bendiciones rituales confieren a los alimentos un valor de otro orden. Y en el caso de Jesús este valor es de una amplitud y de un realismo incomparables, que le vienen de la realidad que está en juego: una muerte redentora que a través de una resurrección desemboca en la vida escatológica.

IV. La eucaristía, sacramento de un sacrificio. 1. *El anuncio de la muerte redentora.* Muerte redentora, pues el cuerpo será «dado por vosotros» (Lc; 1Cor tiene sólo «por vosotros», con variantes poco garantizadas); la sangre será «derramada por vosotros» (Lc) o «por una multitud» (Mc/Mt). El hecho mismo de que pan y vino se separen sobre la mesa evoca la separación violenta del cuerpo y de la sangre; Jesús anuncia claramente su muerte próxima y la presenta como un *sacrificio, comparable con el de las víctimas cuya sangre selló en el Sinaí la primera *alianza (Éx 24,5-8), y hasta con el del *cordero pascual, en la medida en que el judaísmo de entonces lo consideraba también como un sacrificio (cf. 1Cor 5,7).

Pero hablando Jesús de sangre «derramada por muchos» con miras a una «nueva alianza», debe de pensar también en el siervo de Yahveh, cuya vida fue «derramada», que cargó con los pecados de «muchos» (Is 53,12), y al que Dios designó como «alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6; cf. 49,8). Ya anteriormente se había atribuido el papel del siervo (Lc 4,17-21) y había reivindicado la misión de dar como él su vida «como rescate por muchos» (Mc 10,45 p; Is 53). Aquí da a entender que su muerte inminente va a reemplazar los sacrificios de la antigua alianza y a librar a los hombres, no de una *cautividad temporal, sino de la del *pecado, como Dios lo había exigido al siervo. Va a instaurar la «nueva alianza» que había anunciado Jeremías (Jer 31, 31-34).

2. *La comunión en el sacrificio.* Ahora bien, lo más nuevo es que Jesucristo encierra la riqueza de este sacrificio en alimentos. En Israel, como en todos los pueblos antiguos, se acostumbraba percibir los frutos de un sacrificio consumiendo la víctima; esto era unirse a la ofrenda y a Dios que la aceptaba (1Cor 10,18-21). Los fieles de Jesús, comiendo su cuerpo inmolado y bebiendo su sangre, tendrán parte en su sacrificio, haciendo suya su ofrenda de amor y beneficiándose de la gracia que por su parte opera. A fin de que puedan hacerlo en todas partes y siempre escoge Jesús alimentos muy corrientes para convertirlos en su carne y en su sangre en estado de víctima; por esto también ordena a sus discípulos que repitan a ejemplo suyo las palabras que por su autoridad operarán este cambio. De esta manera les da una participación delegada en su *sacerdocio.

En adelante los cristianos, cada vez que reproducen este gesto o se asocian a él, «anuncian la muerte del Señor hasta que venga» (1Cor 11,26), puesto que la presencia sacramental que realizan es la de Cristo en estado de sacrificio. Lo hacen «en *memoria suya» (1Cor 11,25; Lc 22,19), es decir, que rememoran con la fe su acto redentor o, quizá mejor, lo hacen presente al recuerdo de Dios (cf. Lev 24,7; Núm 10,9s;

Eclo 50,16; Act 10,4.31), como una ofrenda incesantemente renovada, que atrae su gracia. *Anamnesis* que comporta el recuerdo admirativo y agradecido de las maravillas de Dios, la mayor de las cuales es el sacrificio de su Hijo para procurar a los hombres la salvación. Maravilla de amor en la que éstos participan uniéndose por la *comunión al cuerpo del Señor, y en él a todos sus miembros (1Cor 10,14-22). Sacramento del sacrificio de Cristo es la eucaristía: sacramento de la caridad, de la unión en el *cuerpo de Cristo.

V. La eucaristía, sacramento escatológico. 1. *Permanencia del sacrificio de Cristo en el mundo nuevo.* Lo que da todo su realismo al simbolismo de estos gestos y de estas palabras es la realidad del mundo nuevo en el que introducen. La muerte de Cristo desemboca en la verdadera *vida que no acaba nunca (Rom 6, 9s); es la era escatológica, de los «bienes futuros», al lado de la cual la era presente no es sino una «sombra» (Heb 10,1; cf. 8,5; Col 2,17). Su sacrificio se ha hecho «una vez para siempre» (Heb 7,27; 9,12.26ss; 10,10; 1Pe 3,18); su sangre reemplazó definitivamente la sangre ineficaz de las víctimas de la antigua alianza (Heb 9,12ss.18-26; 10,1-10); la nueva alianza, cuyo *mediador es él (Heb 12,24; cf. 13,20), ha suprimido la antigua (Heb 8,13) y procura la *herencia eterna (Heb 9,15); ahora ya nuestro sumo sacerdote está sentado a la diestra de Dios (Heb 8,1; 10,12) «habiéndonos adquirido una *redención eterna» (Heb 9,12; cf. 5,9), «siempre vivo para interceder por nosotros» (Heb 7,25; cf. 9, 24) por su «sacerdocio inmutable» (Heb 7,24). Su sacrificio, pasado en cuanto a su realización contingente en el tiempo de nuestro mundo caduco, está siempre presente en el mundo nuevo en que él ha entrado, por la ofrenda de sí mismo que no cesa de hacer al Padre.

2. *Por la eucaristía, el cristiano entra realmente en comunión con este mundo nuevo.* Ahora bien, la eucaristía pone al creyente en contacto con el sumo sacerdote siempre vivo en su estado de víctima. El paso del pan al cuerpo y del vino a la sangre, que en ella se opera, reproduce en su forma sacramental el paso del *mundo antiguo al nuevo, paso que llevó a cabo Jesucristo yendo por la muerte a la vida. El rito pascual, como el Éxodo que conmemoraba, era ya en sí mismo un rito de paso o tránsito: de la cautividad de Egipto a la libertad de la tierra prometida, y luego, más y más, de la cautividad del sufrimiento, del pecado, de la muerte a la libertad de la felicidad, de la justicia, de la vida. Pero en tal rito los bienes mesiánicos eran sólo objeto de *esperanza, y los alimentos que se bendecían no podían hacerlos *gustar sino en forma simbólica. En la pascua de Cristo, esto ha cambiado, pues la era mesiánica ha llegado efectivamente con su resurrección, y en él se han adquirido los bienes prometidos. Las palabras y los gestos que en otro tiempo sólo podían simbolizar los bienes futuros, pueden ahora realizar bienes actuales.

El cuerpo y la sangre eucarísticos no son, pues, sólo el *memorial simbólico de un acontecimiento ya pasado; son toda la realidad del mundo escatológico en que vive Cristo. La eucaristía, como todo el mundo sacramental, cuyo centro es, procura al creyente todavía sumergido en el viejo mundo, el contacto físico con Cristo en toda la realidad de su nuevo ser, resucitado, «espiritual» (cf. Jn 6,63).

Los alimentos que la eucaristía asume cambian de existencia y se convierten en el verdadero «pan

de los ángeles» (Sal 78,25; cf. Sab 16,20), el alimento de la nueva era. Por su presencia en el altar, Cristo muerto y resucitado está realmente presente en su disposición eterna de sacrificio. Por esta razón la misa es un sacrificio, idéntico al sacrificio histórico de la cruz por toda la ofrenda amante de Cristo que lo constituye, distinto únicamente por las circunstancias de tiempo y de lugar en que se reproduce. Por la eucaristía une la *Iglesia en todo lugar y tiempo hasta el fin del mundo las alabanzas y las ofrendas de los hombres al sacrificio perfecto de alabanza y de ofrenda, de «eucaristía» en una palabra, único que tiene valor delante de Dios y único que las valoriza (cf. Heb 13,10.15).

→ Acción de gracias - Alianza - Bendición - Comunión - Cuerpo de Cristo - Culto - Alabanza - Maná - Alimento - Pan - Comida - Sacerdocio - Sacrificio - Sangre - Vino.

PBe

Evangelio.

Para nosotros el evangelio designa ya el escrito que narra la vida de Jesús, ya el pasaje del mismo que se suele leer en la misa. En griego profano, evangelio significaba «buena nueva», particularmente anuncio de victoria. La paz romana, los principales acontecimientos de la vida del emperador, dios y salvador, se celebraban como otros tantos evangelios. Sin embargo, la palabra «evangelizar» fue tomada sin duda por el lenguaje cristiano, del AT, con el sentido particular que ya entonces poseía: anunciar la salvación.

I. Antiguo Testamento. El hebreo disponía de una palabra para significar el anuncio de las buenas nuevas, de la vida privada o nacional: muerte de un enemigo (2Sa 18,19s.26), la victoria (Sal 68,12), la salvación de Judá (Nah 2,1). Esta palabra adquiere valor propiamente religioso en Is 40-66. El «mensajero de buena nueva» anuncia entonces con el fin del exilio la venida del reino de Dios (Is 52,7): su mensaje es consolación, perdón del pecado, vuelta de Dios a Sión (40,1s.9). Este «evangelio» es una fuerza divina en acción (52,1s). Gritado sobre la montaña (40,9), interesa a todas las *naciones (52,10; cf. Sal 96,2). Rebasa incluso el horizonte del siglo. Más allá del retorno del exilio, anuncia la *victoria y el *reinado definitivos de Dios.

II. Jesús. 1. *El mensajero de buena nueva.* En su respuesta a los enviados del Bautista (Mt 11,4s p), como en la escena de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), se aplica Jesús a sí mismo el texto de Is 61,1s: «Ungido por Dios con el Espíritu Santo y con poder» (Act 10,38; Mt 3,16s), viene a «evangelizar a los *pobres».

2. *La buena nueva.* «Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano» (Mc 1,15), esto es lo esencial del mensaje. Pero esta vez la persona misma del mensajero se convierte en el centro de la buena nueva. El evangelio es Jesús (cf. Mc 1,1). Los ángeles anunciaron su nacimiento como un evangelio (Lc 2, 10s). Con él está presente el reino de Dios (Mt 12,28). El que abandone todo a causa de Jesús y «a causa del evangelio» recibirá «desde ahora el céntuplo» (Mc 10,30). Así se ve a las muchedumbres correr presurosas en torno al mensajero de buena nueva y esforzarse por retenerlo. Pero el evangelio debe propagarse: «también a las otras ciudades debo anunciar la buena nueva del reino de Dios, pues para eso he sido enviado» (Lc 4,43).

3. *La respuesta al evangelio* será *penitencia y *fe (Mc 1,15). Dios

ofrece una gracia de perdón (Mc 2, 10 p; 2,17 p), de renovación (Mc 2,21s). Espera del hombre que, confesando y renegando su pecado, ponga su vida en función del evangelio: «El que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por causa mía y del evangelio, la salvará» (Mc 8,35). Los clientes natos del evangelio son los «pobres de espíritu» (Mt 5,3 p; Mc 10,17-23 p), los «pequeños» (Mt 11,28; Lc 9,48; 10,21), hasta los pecadores (Lc 15, 1s; 18,9-14; Mt 21,31), e incluso los paganos (Mt 8,10s; 15,21-28 p). El sentimiento de su indigencia los predispone para oírlo y para percibir la compasión divina de la que procede (Mt 9,36; 14,14 p; Lc 7,47-50; 19,1-10).

III. Los apóstoles. 1. *Los mensajeros.* Jesús resucitado prescribe a sus apóstoles que «vayan por todo el mundo a proclamar el evangelio a toda la creación» (Mc 16,15), «a todas las naciones» (Mc 13,10). El libro de los Hechos describe las etapas de esta proclamación (o *kerygma).* Pese a los obstáculos, la buena nueva se extiende «hasta los confines de la tierra» (Act 1,8). Por la gracia del Espíritu, la Iglesia la anuncia «con seguridad» (2,29; 4,13.31; 28, 31). Esta función es tan importante que basta para calificar a los que la desempeñan; así, al diácono Felipe se le llama «evangelista» (Act 21,8; cf. Ef 4,11; 2Tim 4,5).

2. *El mensaje.* La buena nueva es siempre la del reino de Dios (Act 8,12; 14,21s; 19,8; 20,25; 28,23); anuncia que «se ha cumplido la promesa hecha a nuestros padres» (13,32). Es gracia de perdón, don del Espíritu (2,38; 3,26; 10,43; 13, 38; 17,30). Pero ahora es ya igualmente «la buena nueva de Jesús» (8,35; 17,18), «del *nombre de Jesucristo» (8,12), «del *Señor Jesús» (11, 20), «de la paz por Jesucristo» (10, 36). La resurrección de Cristo pasa al centro del evangelio.

3. *La acogida del evangelio.* La buena nueva va acompañada de los «signos» prometidos por Jesús (Mc 16,17; Act 4,30; 5,12.16; 8,6ss; 19,11s). Se propaga en una atmósfera de pobreza, de sencillez, de caridad comunitaria y de gozo (Act 2, 46; 5,41; 8,8.39). El evangelio encuentra por todas partes *corazones que están en armonía con él, «deseosos de oir la *palabra de Dios» (13,7.12), ávidos de saber lo que hay que hacer para salvarse (16,29s). Tienen este rasgo común de «escuchar» (2,22.37; 3,22s; etc.), de «acoger», aceptar (8,14; 11,1; 17,11), de «obedecer» (6,7). Por el contrario, la suficiencia desdeñosa (13,41) y envidiosa (13,45s), la ligereza (17,32) cierran el corazón de los hombres al evangelio.

IV. San Pablo. 1. *El mensajero.* Pablo es el hombre del evangelio por excelencia. Dios lo «puso aparte para el evangelio» (Rom 1,1). Le reveló a su Hijo para que «lo anunciara entre los paganos» (Gál 1,15s). Le «confió el evangelio» (1Tes 2,4). «Ministro» del evangelio (Col 1,23), siente el deber de anunciarlo (1Cor 9,16), tributando así a Dios «un *culto espiritual» (Rom 1,9), ejerciendo una «función sagrada» (Rom 15,16).

2. *El mensaje.* A este evangelio lo llama Pablo ya el evangelio, sin más, ya el evangelio «de Dios», «de su Hijo Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,3ss.9), «de Cristo» (Rom 15,19s; 2Cor 2,12; etc.), «de la gloria de Cristo» (2Cor 4,4), de su «insondable riqueza» (Ef 3,8).

a) *Fuerza de salvación.* El evangelio de Pablo, como el de toda la Iglesia, pero con singular vigor, está centrado en la muerte y en la resurrección de Cristo (1Cor 15,1-5) y orientado hacia su advenimiento glorioso (1Cor 15,22-28). Es la nueva

economía, en cuanto que ésta se propaga y se desarrolla por la *predicación apostólica y por la energía divina que le es interior, «es una fuerza de Dios para la salvación» (Rom 1,16). «En el mundo entero fructifica y se desarrolla el evangelio» (Col 1,6). Una floración de Iglesias, una sobreabundancia de *carismas, una renovación espiritual sin precedente, todo esto, junto con la «seguridad» sobrenatural del Apóstol mismo, da testimonio de su poder, que está en vías de conquistar el mundo (Gál 3,5; 4,26s; 2Cor 2,12; 3,4; 1Tes 1,5). Pablo trabaja con sus manos y «soporta todo... para no crear obstáculos al evangelio de Cristo» (1Cor 9,12).

b) *Cumplimiento de las Escrituras.* Pablo subraya la continuidad entre el evangelio y el AT: es «la revelación del misterio, tenido secreto en los siglos eternos, pero manifestado ahora y dado a conocer por las *Escrituras a todas las naciones» (Rom 16,25s). La *promesa hecha a Abraham (Gén 12,3) era un «preevangelio», que se realiza hoy en la conversión de los paganos (Gál 3,8; Ef 3,6).

3. *La respuesta humana al evangelio.* El evangelio sólo ejerce su virtud salvadora si el hombre le responde por la *fe: «Es fuerza de Dios para la salvación de todo creyente... En él se revela la justicia de Dios de la fe a la fe» (Rom 1,16s; 1Cor 1,18. 20). Es el punto de una opción. Desplegando en la debilidad su fuerza salvadora y prolongando el misterio de la *cruz (1Cor 1,17-2,5), para unos es *escándalo, «locura» (1Cor 1,18. 21.23; Rom 9,32s; Gál 5,11), «permanece velado»: éstos, cegados por «el dios de este mundo», «no ven resplandecer el evangelio de la gloria de Cristo» (2Cor 4,4). No le *obedecen (2Tes 1,8). Los otros, en cambio, reciben el evangelio en «la obediencia de la fe» (Rom 1,5; 2Cor 10,5). En la gracia del evangelio «se abren al evangelio de la gracia» (Act 20,24).

V. San Juan. Ni el evangelio de san Juan ni las epístolas joánnicas utilizan la palabra evangelio. En su lugar están la *palabra y el *testimonio: su objeto es la *verdad, la *vida y la *luz. Pero en el Apocalipsis tiene Juan la visión de un «ángel que vuela por medio del cielo y tiene un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra» (14,6s), evangelio del advenimiento definitivo del reino de Dios.

Conclusión. Cuando durante el siglo II la palabra «evangelio» comenzó a designar la relación escrita de la vida y de las enseñanzas de Jesús, no por eso perdió su significación primitiva. Continuó significando la buena nueva de la salvación y del reino de Dios en Cristo. «Este evangelio, escribe san Ireneo, primero lo predicaron los apóstoles. Luego, por voluntad de Dios, nos lo transmitieron en Escrituras para que fuera la base y la columna de nuestra fe.» Cuando el sacerdote o el diácono entona en la misa la fórmula: «Secuencia del santo evangelio...», como el profeta o el apóstol, anuncia, pues, al mundo la buena nueva de su liberación por Jesucristo. En las respuestas litúrgicas: «¡Gloria a ti, Señor! ¡Alabanza a ti, Cristo!», hay en ellas, si estamos atentos a las palabras, todo el impulso y todo el entusiasmo del primer encuentro del mundo con la novedad del evangelio.

→ Apóstol - Escritura - Palabra - Predicar. DM

Exhortar.
La exhortación (gr. *paraklesis)* figura una sola vez (Rom 12,8) en las listas de *carismas. Era, sin embargo, una de las funciones esenciales de los apóstoles, de los profetas y de los

presbíteros; está enraizada en la vida religiosa del AT y del judaísmo y se prolonga en la Iglesia actual.

AT. Los testigos de Dios no se contentaron jamás con exponer fríamente el *designio divino de la *salvación: Los discursos sacerdotales (como los de Dt 4-11), los discursos proféticos (como Is 1,16...), los discursos sapienciales (como los de Prov 1-9) se dirigen al *corazón no menos que al espíritu de los oyentes; los invitan, los animan, los estimulan por parte de Dios a *escuchar, a *convertirse y a *buscar a Dios. Desde los tiempos antiguos hasta la época de los Macabeos, hallamos siempre el mismo movimiento, la misma llamada: no se *predica sin exhortar a una animosa *fidelidad para con Yahveh y para con su *ley (Dt 5,32; *6,4ss; 32,45ss), particularmente en* las *persecuciones (2Mac 7,5) o en el momento de la *guerra santa (2Mac 8,16; 13,12.14).

NT. En los umbrales del NT continúa Juan Bautista esta tradición: «con muchas exhortaciones anunciaba al pueblo la buena nueva» (Lc 3,18). Jesús, a su vez, no se contenta con proclamar el mensaje del *reino que llega en su persona y con revelar sus *misterios. Incita a los hombres a entrar en él, invitándolos en forma apremiante a arrepentirse, a *creer en el Evangelio, a *seguirle y a guardar su *palabra. Asimismo los apóstoles «conjuran y exhortan» a las multitudes a acoger su mensaje y a bautizarse (Act 2,40). En las comunidades cristianas, el *profeta «edifica, exhorta, anima» (1Cor 14,3), como deben hacerlo también Timoteo y Tito (2Tim 4,2; Tit 1,9). Esto no hace sino prolongar uno de los actos esenciales del ministerio apostólico (Act 11,23; 14,22; 15,32; 16, 40; 1Tes 3,2), sobre el que Pablo se explica claramente: «Es, dice, como si Dios exhortara por medio de nosotros» (2Cor 5,20; cf. 1Tes 2,13). Así los escritos del NT encierran numerosas exhortaciones; tal es el fin esencial de la epístola a los Hebreos (Heb 13,22) y de la 1.ª epístola de Pedro (1Pe 5,12). Además, los cristianos corrientes deben exhortarse unos a otros (2Cor 13,11; Heb 3,13; 10,25) con miras a la *edificación de la Iglesia.

→ Carismas - Consolación - Predicar. RD

Exilio.
En el antiguo Oriente era la deportación una práctica empleada corrientemente contra los pueblos vencidos (cf. Am 1). Ya en 734 algunas ciudades del reino de Israel pasaron por esta dura experiencia (2Re 15,29); *luego, en 721, el reino entero (*2Re 17,6). Pero las deportaciones que más huella dejaron en la historia del pueblo de la alianza, fueron las que hizo Nabucodonosor a raíz de sus campañas contra Judá y Jerusalén en 597, 587 y 582 (2Re 24,14; 25,11; Jer 52,28ss). A estas deportaciones a Babilonia se ha reservado el nombre de cautividad. La suerte material de los desterrados no siempre fue extremadamente penosa; con el tiempo se fue suavizando (2Re 25,27-30); pero el camino del retorno no estaba por ello menos cerrado. Para que se abriera hubo que aguardar la caída de Babilonia y el edicto de Ciro (2Par 36,22s). Este largo *período de prueba tuvo inmensa repercusión en la vida religiosa de Israel. En él se reveló Dios (I) en su intransigente santidad y (II) en su conmovedora fidelidad.

I. El exilio, castigo del pecado. 1. *El exilio, castigo extremo.* En la lógica de la historia sagrada parecía imposible de imaginar la eventualidad de una deportación: hubiera equivalido a desbaratar todos los

*designios de Dios, realizados durante el éxodo a costa de tantos prodigios; hubiera sido un mentís dado a todas las *promesas: abandono de la tierra prometida, destitución del rey davídico, cambio de destino del templo derruido. Cuando fue un hecho, la reacción natural era no creer en él y pensar que la situación se restablecería sin tardanza. Pero Jeremías denunció esta ilusión: el destierro iba a durar (Jer 29).

2. *El exilio, revelación del pecado.* Fue necesaria esta persistencia de la catástrofe para que el pueblo y sus dirigentes adquirieran conciencia de su incurable perversión (Jer 13,23; 16,12s). Las amenazas de los profetas, tomadas hasta entonces a la ligera, se realizaban al pie de la letra. El exilio aparecía así como el *castigo de las faltas tantas veces denunciadas: faltas de los dirigentes, que en lugar de apoyarse en la *alianza divina, habían recurrido a cálculos políticos demasiado humanos (Is 8,6; 30,1s; Ez 17,19ss); faltas de los grandes, que en su codicia habían roto con la violencia y el fraude la unidad fraterna del pueblo (Is 1,23; 5,8...; 10,1); faltas de todos, inmoralidad e *idolatría escandalosas (Jer 5,19; Ez 22), que habían hecho de Jerusalén un lugar de abominación. La *ira del Dios santísimo, provocada indefinidamente, había acabado por estallar: «ya no había remedio» (2Par 36,16).

La *viña de Yahveh, convertida en un plantío bastardo, había sido, pues, saqueada y arrancada (Is 5); la *esposa adúltera había sido despojada de sus arreos y duramente castigada (Os 2; Ez 16,38); el pueblo indócil y rebelde había sido expulsado de su *tierra y *dispersado entre las *naciones (Dt 28,63-68). El rigor de la sanción manifestaba la gravedad de la falta; no era ya posible fomentar la ilusión ni hacer buena figura delante de los paganos: «Para nosotros, hoy, la confusión y el sonrojo» (Bar 1,15).

3. *Exilio y confesión.* A partir de este tiempo será habitual en Israel la humilde *confesión de los pecados (Jer 31,19; Esd 9,6...; Neh 1,6; 9, 16.26; Dan 9,5); el exilio había sido como una «teofanía negativa», una revelación sin precedente, de la santidad de Dios y de su horror al mal.

II. El exilio, prueba fecunda. Los deportados, expulsados de la tierra santa, privados de templo y de culto, podían creerse completamente abandonados por Dios y sumirse en un desaliento mortal (Ez 11,15; 37,11; Is 49,14). En realidad, en medio mismo de la prueba, Dios seguía presente y su maravillosa *fidelidad trabajaba ya por el restablecimiento de su pueblo.

1. *El consuelo de los profetas.* La realización de los oráculos de amenaza había inducido a los exiliados a tomar en serio el ministerio de los profetas; pero precisamente repitiéndose sus palabras hallaban ahora en ellas razones de *esperar. En efecto, el anuncio del *castigo va acompañado constantemente de un llamamiento a la *conversión y de una promesa de renovación (Os 2,1s; Is 11,11; Jer 31). La misericordia divina se manifiesta aquí como expresión de un amor celoso; aun castigando, nada desea Dios tanto como ver reflorecer la ternura primera (Os 2, 16s); las quejas del niño castigado destrozan su corazón de padre (Os 11,8ss; Jer 31,20). Estos mensajes, poco escuchados en Palestina, hallaron fervorosa acogida en los círculos de los exiliados de Babilonia. Jeremías, en otro tiempo perseguido, vino a ser el más apreciado de los profetas.

Entre los deportados mismos le suscitó Dios sucesores, que guiaron y sostuvieron al pueblo en medio de

las dificultades. La victoria de los ejércitos paganos parecía ser la de sus dioses; era grande la tentación de dejarse fascinar por el culto babilónico. Pero la tradición profética enseñaba a los exiliados a despreciar los *ídolos (Jer 10; Is 44,9...; cf. Bar 6). Todavía más: un sacerdote deportado, Ezequiel, recibía en grandiosas visiones revelación de la «movilidad» de Yahveh, cuya *gloria no está encerrada en el templo (Ez 1) y cuya *presencia es un santuario invisible para los desterrados (Ez 11,16).

2. *Preparación del nuevo Israel.* Palabra de Dios, presencia de Dios: sobre esta base podía organizarse y desarrollarse un *culto, no un culto sacrificial, sino una liturgia sinagogal, que consiste en reunirse para *escuchar a Dios (gracias a la lectura y al comentario de los textos sagrados) y para hablarle en la *oración. Así se formaba una comunidad espiritual de *pobres completamente orientados hacia Dios y que esperaban de él solo la salvación. A esta comunidad puso empeño la clase sacerdotal en contarle la historia sagrada y en enseñarle la ley; este trabajo abocó al documento sacerdotal, compilación y evocación de los recuerdos y de los preceptos antiguos que hacían de Israel la nación santa y el reino sacerdotal de Yahveh.

Este Israel renovado, lejos de dejarse contaminar por la idolatría, se convertía en el heraldo del verdadero Dios en tierra pagana. Abriéndose a su vocación de «luz de las *naciones» (Is 42,6; 49,6), se orientaba hacia la esperanza escatológica del reinado universal de Yahveh (Is 45,14).

3. *Un nuevo éxodo.* Pero esta esperanza se mantenía centrada en *Jerusalén; para que se realizara precisaba primero que tuviese fin el exilio. Esto es lo que entonces prometió Dios a su pueblo en el Libro de la Consolación (Is 40-55), que describe anticipadamente las maravillas de un segundo éxodo. Una vez más Yahveh se convertirá en el *pastor de Israel. Él mismo irá a buscar a los desterrados, y como pastor (Ez 34,11ss) los conducirá a su redil (Is 40,11; 52,12). Los purificará de todas sus impurezas y les dará un *corazón nuevo (Ez 36.24-28); concluyendo con ellos una alianza eterna (Ez 37,26; Is 55,3), los colmará de todos los bienes (Is 54,11s). Será una gran victoria de Dios (Is 42,10-17); todos los prodigios de la salida de Egipto quedarán eclipsados (Is 41,17-20; 43, 16-21; 49,7-10).

De hecho, en 538 se promulgaba el edicto de Ciro. Un ímpetu de entusiasmo levantó a los judíos fervientes; importantes grupos de voluntarios, los «salvados de la cautividad» (Esd 1,4) retornaron a Jerusalén; tuvieron influjo decisivo en la organización de la comunidad judía y en su orientación espiritual. En medio de no pocas dificultades, tenía lugar la *resurrección del pueblo (cf. Ez 37,1-14), sorprendente testimonio de la fidelidad de Dios, cantada con júbilo frente a las naciones maravilladas (Sal 126).

4. *Exilio y NT.* La partida para el exilio y el retorno triunfal, experiencia de muerte y de resurrección, tienen más de una conexión con el misterio central de los designios de Dios (cf. Is 53). Estos acontecimientos son ricos de enseñanzas para los cristianos. Cierto que un *camino viviente les garantiza ya el libre acceso al verdadero santuario (Heb 10, 19; Jn 14,16); pero tener libre acceso no es lo mismo que hallarse ya en el término; en cierto sentido, «morar en este cuerpo es vivir en exilio lejos del Señor» (2Cor 5,6). Los cristianos, que están en este mundo sin ser de este mundo (Jn 17,16), deben

tener presente sin cesar la *santidad de Dios, que no puede pactar con el mal (1Pe 1,15; 2,11s), y apoyarse en la *fidelidad de Dios, que en Cristo los conducirá hasta la *patria celestial (cf. Heb 11,16).

→ Cautividad - Castigos - Prueba - Éxodo - Tierra. CL y AV

Éxodo.

La palabra griega *exodos*, en español éxodo, significa «camino de salida»; de ahí «acción de salir, partida». En la Biblia designa especialmente la salida de los hebreos fuera de Egipto, o según una acepción más amplia, la larga peregrinación de cuarenta años que los condujo de Egipto a la tierra prometida a través del *desierto (Éx 3,7-10) y cuyas diversas etapas se cuentan en el Pentateuco (Éx, Núm, Dt). Este acontecimiento vino a ser para el pensamiento judío y cristiano el tipo y la prenda de todas las liberaciones efectuadas por Dios en favor de su pueblo.

AT. *El primer éxodo.* El éxodo marcó el verdadero *nacimiento del pueblo de Dios, efectuado en la *sangre (Ez 16,4-7). Entonces fue cuando engendró Dios a Israel (Dt 32,5-10) y, todavía mejor que Abraham, vino a ser para él un *padre lleno de amor y de solicitud (Os 11,1; Jer 31,9; Is 63,16; 64,7). Signo del amor divino, el éxodo es por esto mismo prenda de *salvación: Dios, que libró una vez a su pueblo de la *cautividad de Egipto, lo salvará todavía en el momento del peligro asirio (Is 10, 25ss; Miq 7,14s) o babilónico (Jer 16,14s; Is 63-64; cf. Sal 107,31-35; Sab 19). A esta solicitud divina, manifestada por los prodigios del éxodo, no respondió Israel sino con ingratitud (Am 2,10; Miq 6,3ss; Jer 2,1-8; Dt 32; Sal 106; cf. el *Populeus* durante la adoración de la cruz el viernes santo), en lugar de mantenerse fiel a la vida ideal que llevaba en el desierto (Os 2,16; Jer 2,2s).

2. *El nuevo éxodo.* Al pueblo nuevamente cautivo en Babilonia por razón de sus infidelidades se le anuncia la liberación como una renovación del éxodo. De nuevo va Dios a *rescatar a su pueblo (Is 63,16). Que todos los lisiados y débiles recobren fuerzas para prepararse a la partida (Is 35,3-6; 40,1s; 41,10; 42,7-16; Sof 3,18ss). Se trazará un *camino en el desierto (Is 35,8ss; 40,3; 43,19; 49, 11; 11,16); Dios hará brotar allí el agua como en otro tiempo en Meriba (Is 35,6s; 41,18; 43,20; 44,3; 48,21; cf. Éx 17,1-7) y el desierto se convertirá en un vergel (Is 35,7; 41,19). El Eufrates, como en otro tiempo el mar Rojo, se dividirá para dejar pasar a la caravana del nuevo éxodo (Is 11,15s; 43,16s; 51,10), a la que Dios llevará sobre sus alas (Is 46, 3s; 63,9; cf. Éx 19,4; Dt 32,11) y cuyo guía será él mismo (Is 52,12; cf. Éx 14,19).

NT. La tradición apostólica, viendo en *Juan Bautista «la voz de aquel que clama: En el desierto preparad el camino del Señor» (Mt 3,3 p; Is 40,3) quiso afirmar que la obra de *redención efectuada por Cristo era el cumplimiento del misterio de salvación prefigurado por el éxodo. Con la misma intención consideró a Jesús como el nuevo *Moisés anunciado por Dt 18,18 (Act 3,15.22; 5.31; 7,35ss).

1. *San Pablo* se limita a rozar ligeramente el tema: Jesús es el verdadero *cordero pascual inmolado por nosotros (1Cor 5,7) y los prodigios del éxodo (paso del mar Rojo, *maná, *roca) fueron las *figuras de las realidades espirituales aportadas por Cristo (1Cor 10,1-6).

2. *San Pedro* desarrolla el tema en una perspectiva más eclesial. Los cristianos, rescatados por la sangre del

cordero sin mancha (1Pe 1,18s; cf. Éx 12,5; Is 52,3), han sido «llamados» (1,14s; cf. Os 11,1) de las tinieblas a la *luz (2,9; cf. Sab 17-18). Han sido liberados de la vida disoluta que llevaban en otro tiempo en el paganismo (1,14.18; 4,3), de modo que constituyan el nuevo *pueblo de Dios (2,9s; cf. Éx 19,6; Is 43,20s) regido por la ley de *santidad (1,15s; cf. Lev 19,2). Purificados por la aspersión de la *sangre de Cristo, están ya consagrados a la *obediencia para con Dios (1,2.14.22; cf. Éx 24,6ss), ofreciéndole un *culto espiritual (2,5; cf. Éx 4,23). Con los *lomos ceñidos (1,13; cf. Éx 12,11), están dispuestos a caminar por el *camino que ha de conducirlos a su verdadera *patria del *cielo (1,17).

3. *San Juan* presenta una teología más elaborada. Los cristianos, liberados de la servidumbre del diablo por la sangre del cordero pascual (Jn 1,29; 19,36; 8,34ss; 8,44; 1Jn 3,8), van de camino hacia el reino de los cielos.

Son alimentados por Cristo, *pan vivo bajado del cielo (Jn 6,30-58; cf. Éx 16); su sed se apaga con el *agua que brota de su costado (7,37s; 19,34; cf. Éx 17,1-7). Heridos, quedan curados «mirando» a Cristo elevado en la cruz (3,14; 19, 37; cf. Núm 21,4-9). *Siguiéndole a él, que es la *luz del mundo (8,12; cf. Éx 13,21s), llegarán un día cerca del Padre (12,26; 13,8; 14,3; 17,24). En efecto, Jesús, en el momento de su resurrección, efectuó el primero su *pascua, su «paso de este mundo al Padre» (13,1), de donde, «elevado de la tierra», atrae a sí a todos los hombres (12,32); y éstos, a su vez, realizarán su éxodo definitivo cuando «pasen» de este mundo de abajo al mundo de lo alto (8,23).

4. *El Apocalipsis* ofrece una perspectiva bastante análoga a la de la 1.ª epístola de Pedro. Los cristianos han sido rescatados de la «tierra», del *mundo malo sometido a Satán (Ap 14,3) por la *sangre del *cordero, para formar el reino de sacerdotes anunciados por Dios en Éx 19,6 (Ap 5,9s). Es la renovación de la antigua *alianza (11,19; cf. Éx 19,16). El Apocalipsis, escrito en tiempos de persecución, suena como un canto de victoria. El recuerdo del mar Rojo (15,3ss; cf. Éx 14-15) evoca el cercano desastre de los enemigos del pueblo de Dios, aniquilados por la *palabra de Dios, como en otro tiempo los primogénitos de Egipto (19,11-21; cf. Sab 18, 14-18). Dios, viniendo a residir en medio de su pueblo (15,5-8), le da la *victoria porque se llama «Él es», mientras que toda criatura es pura nada (11,17; 16,5; cf. Éx 3,14). Actualmente, durante la noche pascual, evocan los cristianos esta epopeya del éxodo mediante el canto del *Exsultet*.

→ Cautividad - Camino - Desierto - Egipto - Liberación - Maná - Moisés - Nuevo - Pascua - Roca - Salvación. MEB

Expiación.

Las traducciones de la Biblia utilizan con frecuencia el término «expiación», o a veces «propiciación» (hebr. *kipper*, gr. *hilaskesthai*) en el AT, sea a propósito de los *sacrificios «por el pecado», en que se dice que el sacerdote «ejecuta el rito de la expiación» (p.e., Lev 4), sea, todavía más especialmente, a propósito de la fiesta anual del 10 *tišri*, llamada generalmente «el día de las expiaciones» o «el gran día de la expiación», cuyo ritual está descrito detalladamente en Lev 16.

En el NT, si el término es raro (Rom 3,25; Heb 2,17; 1Jn 2,2; 4, 10), la idea se halla frecuentemente, no sólo en toda la epístola a los Hebreos, que asimila la misión *reden-

tora de Cristo a la función del sumo sacerdote el «día de las expiaciones», sino, más o menos ciertamente, cada vez que se declara que Cristo «murió por nuestros pecados» (p.e., 1Cor 15, 3) o que «derramó su sangre por la remisión de los pecados» (p.e., Mt 26,28).

1. *Expiación y pecado.* En numerosas lenguas modernas la noción de expiación tiende a confundirse con la de *castigo, aunque éste no sea medicinal. Por el contrario, para todos los antiguos, y tal es el sentido del verbo *expiare,* tanto en la Vulgata como en la liturgia, quien dice expiar dice esencialmente «purificar», o más exactamente hacer un objeto, un lugar, a una persona «agradable a los dioses, después de haber sido desagradable» (Lachelier). Toda expiación supone, pues, la existencia de un pecado y tiene por efecto destruirlo.

Como este *pecado no se concibe a la manera de una suciedad material, que el hombre sería capaz de hacer desaparecer, sino que se identifica con la rebelión misma del hombre contra Dios, la expiación borra el pecado reuniendo de nuevo al hombre con Dios, «consagrándoselo» según el sentido de la aspersión de la *sangre. Como, por otra parte, el pecado provoca la *ira de Dios, toda expiación pone un término a esta ira, «hace a Dios propicio»; pero la Biblia atribuye de ordinario este papel a la oración, mientras que el sacrificio de expiación tiene más bien por fin «hacer al hombre agradable a Dios».

2. *Expiación e intercesión.* En los raros pasajes en que aparecen asociados estos dos términos de expiación y de ira, se trata efectivamente de una *oración: así, la expiación de Moisés (Éx 32,30; cf. 32,11ss), o la de Aarón (Núm 17,11ss), según la interpretación de Sab 18,21-25; así, según el Targum, la de Pinhás (Sal 106,30) y todavía más claramente la del «siervo de Yahveh», cuyo papel de intercesor se menciona cuatro veces (Targum Is 53,4.7.11.12). Y en virtud de esta misma noción de expiación san Jerónimo, siguiendo en esto el uso de las viejas versiones latinas, en la fórmula estereotipada que concluye cada uno de los sacrificios por el pecado pudo traducir el verbo hebreo que significa «ejecutar el rito de expiación» por un verbo que significa «orar» o «interceder» (Lev 4, 20.26.31; etc.).

No debe, pues, extrañarnos que la epístola a los Hebreos, al describir a Cristo entrando en el cielo para desempeñar allí la función esencial de su *sacerdocio definida como «intercesión» (Heb 7,25; 9,24), pueda asimilarlo al sumo sacerdote, que penetra al otro lado del velo para allí ejecutar el rito sacrificial por excelencia, la aspersión de la sangre sobre el propiciatorio.

En todo caso tal interpretación recalcaba hasta qué punto una expiación auténtica no puede tener valor independientemente de las disposiciones interiores del que la ofrece; es ante todo un acto espiritual, que el gesto exterior expresa, pero que no puede suplir. Excluye igualmente toda pretensión del hombre, de forzar a Dios a hacérsele propicio. La sabiduría, describiendo la intercesión de Aarón, cuida de precisar que su oración consistió en «recordar a Dios sus promesas y sus juramentos» (Sab 18,22), tanto tal oración viene a ser un acto de fe en la *fidelidad de Dios. La expiación así concebida no tiende en absoluto, a no ser a los ojos del hombre, a cambiar las disposiciones de Dios, sino a disponer al hombre a acoger el don de Dios.

3. *Expiación y perdón.* Así el «día de las expiaciones» era todavía más en la conciencia religiosa de los judíos, el «día de los perdones». Y cuando san Juan por dos veces, evocando ya la intercesión celestial de Cristo cerca del Padre (1Jn 2,2), ya la obra llevada a cabo acá en la tierra con su muerte y su resurrección (1Jn 4, 10), declara que es, o que el Padre lo hizo, «*hilasmos* por nuestros pecados», el término presenta sin duda el mismo sentido que tiene siempre en el AT griego (p.e., Sal 130,4) y que la palabra latina *propitiatio* presenta también siempre en la liturgia: por Cristo y en Cristo realiza el Padre el designio de su amor eterno (1Jn 4,8) «mostrándose propicio», es decir, «perdonando» a los hombres, con un *perdón eficaz que destruye verdaderamente el pecado, que purifica al hombre, le comunica su propia vida (1Jn 4,9).

→ Culto - Perdón - Pecado - Penitencia - Oración - Redención - Sacrificio - Sangre. SL

Extranjero.

Entre los extranjeros distingue la Biblia cuidadosamente a los que pertenecen a las otras *naciones y que hasta la venida de Cristo son ordinariamente *enemigos; al extranjero de paso *(nokri),* considerado como inasimilable (así también a la «mujer extranjera» y más en particular a la prostituida, que arrastra con frecuencia a la idolatría: Prov 5); al extranjero residente *(ger),* que no es autóctono, pero cuya existencia está más o menos asociada a la de las gentes del país, como los metecos en las ciudades griegas. Este artículo se ocupa exclusivamente de los extranjeros residentes.

I. ISRAEL Y LOS EXTRANJEROS RESIDENTES. La asimilación progresiva de los *gerim* por Israel contribuyó no poco a romper el círculo racial en el que tendía a encerrarse espontáneamente, y a preparar así el universalismo cristiano.

Israel, acordándose de que en otro tiempo había sido extranjero en Egipto (Éx 22,20; 23,9), no debe contentarse con practicar con los «residentes» la *hospitalidad que otorga a los *nokrim* (Gén 18,2-9; Jue 19,20s; 2Re 4,8ss), sino que debe amarlos como a sí mismo (Lev 19,34), pues Dios vela por el extranjero (Dt 10, 18), como extiende su protección a los indígenas y a los pobres (Lev 19, 10; 23,22). Israel les fija un estatuto jurídico análogo al suyo (Dt 1,16; Lev 20,2): autoriza más especialmente a los circuncisos a participar en la pascua (Éx 12,48s), a observar el sábado (Éx 20,10), a ayunar el día de la *expiación (Lev 16,29); así pues, éstos no deben *blasfemar el nombre de Yahveh (Lev 24,16). Su asimilación es tal que en el Israel del fin de los tiempos Ezequiel les da el país en partición con los ciudadanos de nacimiento (Ez 47,22).

Al retorno del exilio se deja sentir un movimiento de separación. Se obliga al *ger* a abrazar al judaísmo so pena de ser excluido de la comunidad (Neh 10,31; Esd 9-10). En efecto, la asimilación debe ser cada vez más rigurosa. Si un hijo de extranjero se adhiere a Yahveh y observa fielmente su ley, Dios lo admite en su templo, con el mismo título que a los israelitas (Is 56,6s). En realidad, en la *dispersión tratan entonces los judíos de propagar su fe, como lo demuestra la traducción griega de la Biblia. Ésta traduce *ger* por «prosélito», término que designa a todo extranjero que se adhiere plenamente al judaísmo; da a ciertos textos un alcance universal (Gén 12, 3; 49,10; Am 9,12; Is 54,15). El movimiento misionero que supone tal adaptación de los textos es evocado por Jesús: Los fariseos surcan los mares para ganar un prosélito (Mt 23,15).

El día de pentecostés se hallan pre-

sentes prosélitos (Act 2,11); son numerosos los que abrazan la fe de Cristo (Act 13,43; 6,5). Pero el terreno más propicio para la actividad misionera de Pablo fueron los «temerosos de Dios» (Act 18,7), paganos que simpatizaban con la religión judía, aunque sin llegar hasta la circuncisión, como, por ejemplo, Cornelio (Act 10,2). Todas estas distinciones desaparecen rápidamente con la supresión de la barrera entre judíos y paganos por la fe cristiana; todos son *hermanos en Cristo.

II. ISRAEL, EXTRANJERO EN LA TIERRA. En cambio, una transposición de la condición de *ger* sobrevive en la fe cristiana.

La *tierra de Canaán fue prometida a Abraham y a sus descendientes (Gén 12,1), pero Dios sigue siendo su verdadero propietario. Israel, *ger* de Dios, es únicamente locatario (Lev 25,23). Esta idea contiene en germen una actitud espiritual que se descubre en los salmos. El israelita sabe que no tiene ningún derecho frente a Dios, únicamente desea ser su huésped (Sal 15); reconoce que es extranjero en su país, transeúnte, como todos sus antepasados (Sal 39, 13; 1Par 29,15). Transeúnte también en otro sentido, en cuanto que es breve la vida acá abajo; por eso pide a Dios que no tarde en socorrerle (Sal 119,19).

En el NT se profundiza todavía esta inteligencia de la condición humana. El cristiano acá abajo no tiene morada *permanente (2Cor 5,1s); es extranjero en la tierra no sólo porque ésta pertenece exclusivamente a Dios, sino porque es ciudadano de la *patria celestial: allí no es ya huésped ni extranjero, sino conciudadano de los santos (Ef 2,19; Col 1,21). Mientras no haya alcanzado este término, su *vida es una vida de peregrinación (1Pe 2,11), a imitación de la de los patriarcas (Heb 11,13) que en otro tiempo se desgajaron de su ambiente para ponerse en *camino hacia una patria mejor (Heb 11,16). Juan acentúa todavía este contraste entre el *mundo en que hay que vivir y la verdadera *vida en la que estamos ya introducidos. El cristiano, nacido de lo alto (Jn 3.7), no puede menos de ser extranjero en esta tierra, porque entre él y el mundo no hay acuerdo posible: en efecto, el mundo está en poder del Maligno (1Jn 5,19). Pero si el cristiano no es de este mundo, sabe como Cristo de dónde viene y adónde va, sigue a Cristo que plantó su tienda en medio de nosotros (Jn 1,14) y que, de retorno al Padre (16, 28), prepara un puesto para los suyos (14,2s), a fin de que donde está él esté también su servidor (12,26), establemente cerca del Padre.

→ Dispersión - Enemigo - Exilio - Hermano - Hospitalidad - Naciones - Patria. ADa

F

Fariseos.

La secta judía de los fariseos (heb. «los separados») comprendía en tiempos de Jesús alrededor de seis mil miembros; como la de los asenios, se la relaciona ordinariamente con los asideos (heb. *hasidim:* «los piadosos») que en tiempo de los macabeos lucharon encarnizadamente contra la influencia pagana (1Mac 2,42). Contaba entre sus miembros a la totalidad de los escribas y de los doctores de la ley, como también a cierto número de sacerdotes. Organizando a sus miembros en cofradías religiosas trataba de mantenerlos en la fidelidad a la ley y en el fervor.

1. *Orígenes del conflicto con Jesús.* Parece que históricamente la responsabilidad de la muerte de Jesús incumbe en primer lugar a la casta sacerdotal y a los saduceos; a los fariseos no se los nombra en los relatos de la pasión (excepto Jn 18,3); algunos de ellos asumieron abiertamente la defensa de Jesús (Jn 7,50; 9,16) y de los cristianos (Act 5,34; 23,9); varios vieron en Jesucristo al que *cumplía o realizaba su fe judía (Act 15,5) — así Pablo, su más ilustre representante (Act 26,5; Flp 3,5) —. Es un hecho, sin embargo, que gran número de fariseos se opuso encarnizadamente a la enseñanza y a la persona de Jesús. Esta oposición, no ya el oportunismo de los sumos sacerdotes, es la que ofrecía interés a los ojos de los evangelistas, puesto que caracterizaba el conflicto entre el judaísmo y el cristianismo.

Para no juzgar farisaicamente a los fariseos de tiempos pasados es preciso reconocer las cualidades que dieron origen a sus excesos. Jesús admira su *celo (Mt 23,15), su solicitud por la perfección y por la *pureza; Pablo subraya su voluntad de practicar minuciosamente la ley; hay que felicitarlos por su adhesión a tradiciones orales vivas. Pero escudándose en su ciencia legal aniquilan el precepto de Dios con sus *tradiciones humanas (Mt 15,1-20), desprecian a los ignorantes en nombre de su propia justicia (Lc 18,11s); impiden todo contacto con los pecadores y los publicanos limitando así a su horizonte el *amor de Dios; consideran incluso que tienen derechos para con Dios en nombre de su práctica (Mt 20,1-15; Lc 15,25-30). Y como, según Pablo (Rom 2,17-24), no pueden poner en práctica este ideal, se comportan como *hipócritas, «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27). Encerrados en su universo legalista, están ciegos a toda luz que venga de fuera y se niegan a reconocer en Jesús más que a un impostor o un aliado del demonio.

2. *El fariseísmo.* Esta utilización de la palabra «fariseos» en un contexto de polémica determina un uso habitual en la tradición cristiana. En este sentido restringido el fariseísmo no es una secta, sino un espíritu, opuesto al del evangelio. El cuarto evangelio conservó algunas escenas típicas sobre la ceguera de los fariseos (Jn 8,13; 9,13.40), pero ordinariamente los asimila a los «*judíos», mostrando así que su conflicto con Jesús tiene un valor transhistórico. Hay fariseísmo cuando se cubre uno con la máscara de la *justicia para dispensarse de vivirla interiormente o de reconocerse *pecador y escuchar el llamamiento de Dios, cuando encierra uno el amor de Dios en el círculo estrecho de su ciencia religiosa. Esta mentalidad se descubre en el cristianismo naciente, entre los judeocristianos con que tropezará san Pablo (Act 15,5): éstos quieren someter a prácticas judías a los convertidos procedentes del paganismo y de esta manera mantener bajo el yugo de la *ley a los que habían sido *liberados de él por la muerte de Cristo. Hay también fariseísmo en el cristiano que desprecia al judío desgajado del árbol (Rom 11,18ss). El fariseísmo amenaza al cristianismo en la medida en que éste retrocede al estadio de observancia legal y desconoce la universalidad de la *gracia.

→ Hipócrita - Incredulidad - Judío - Justicia. JCan y XLD

Fe.

Para la Biblia es la fe la fuente de toda la vida religiosa. Al designio que realiza Dios en el tiempo, debe el hombre responder con la fe. Siguiendo las huellas de Abraham, «padre de todos los creyentes» (Rom 4, 11), los personajes ejemplares del AT vivieron y murieron en la fe (Heb 11), que Jesús «lleva a su perfección» (Heb 12,2). Los discípulos de Cristo son «los que han creído» (Act 2,44) y «que creen» (1Tes 1,7).

La variedad del vocabulario hebreo de la fe refleja la complejidad de la actitud personal del creyente. Dos raíces dominan sin embargo: *aman* (cf. **amen)* evoca la solidez y la seguridad; *batah,* la seguridad y la *confianza. El vocabulario griego es todavía más diverso. La religión griega, en efecto, no dejaba prácticamente lugar para la fe; los LXX, que no disponían por tanto de palabras apropiadas para reproducir el hebreo, procedieron a tientas. A la raíz *batah* corresponden sobre todo: *elpis, elpizo, pepoitha* (Vulg.: *spes, sperare, confido);* a la raíz *aman: pistis, pisteuo, aletheia* (Vulg.: *fides, credere, veritas).* En el NT las últimas palabras griegas, relativas a la esfera del conocimiento, resultan netamente predominantes. El estudio del vocabulario revela ya que la fe según la Biblia tiene dos polos: la confianza que se dirige a una persona «fiel» y reclama al hombre entero; y por otra parte un proceso de la inteligencia, a la que una palabra o signos sirven para acercarse a realidades que no se ven (Heb 11,1).

Abraham, padre de los creyentes. Yahveh llama a *Abraham, cuyo padre «servía a otros dioses» en Caldea (Jos 24,2; cf. Jdt 5,6ss), y le promete una tierra y una descendencia numerosa (Gén 12,1s). Contra toda verosimilitud (Rom 4,19), Abraham «cree en Dios» (Gén 15,6) y en su palabra, obedece a esta *vocación y pone toda su existencia en función de esta *promesa. El día de la *prueba su fe será capaz de sacrificar al hijo, en el que se está realizando ya la promesa (Gén 22); en efecto, para ella la *palabra de Dios es todavía más verdadera que sus frutos: Dios es *fiel (cf. Heb 11,11) y todo *poderoso (Rom 4,21).

Abraham es desde ahora el tipo mismo del creyente (Eclo 44,20). Es el precursor de los que descubrirán al verdadero Dios (Sal 47,10; cf. Gál 3,8) o a su Hijo (Jn 8,31-41.56), a los que para su salud se remitirán únicamente a Dios y a su palabra (1Mac 2,52-64; Heb 11,8-19). Un día se cumplirá la promesa en la resurrección de Jesús, descendencia de Abraham (Gál 3,16; Rom 4,18-25). Abraham será entonces el «padre de una multitud de pueblos» (Rom 4, 17s; Gén 17,5): todos los que en la fe se unirán con Jesús.

AT. La fe de Israel tiene por objeto primero un acontecimiento: la liberación de Egipto, y se expresa en una serie de fórmulas. Con ocasión de las grandes fiestas del año, el israelita recuerda su Credo (Dt 26,5-10) y lo transmite a sus hijos (Éx 12, 26; 13,8; Dt 6,20). Israel no cree más que en su Dios: su historia es la de las vicisitudes y del desarrollo de su fe.

I. La fe, exigencia de la alianza. El Dios de Abraham *visita en Egipto a su infortunado pueblo (Éx 3, 16). Llama a Moisés, se le revela y le promete «estar con él» para llevar a Israel a su *tierra (Éx 3,1-15). Moisés, «como si viera lo invisible», responde a este gesto divino con una fe que «se mantendrá firme» (Heb 11, 23-29) pese a eventuales flaquezas

(Núm 20,1-12; Sal 106,32s). Como *mediador comunica al pueblo el designio de Dios, mientras que sus *milagros indican el origen de su *misión. Israel es así llamado a «creer en Dios y en Moisés, su servidor» (Éx 14,31; Heb 11,29) con absoluta confianza (Núm 14,11; Éx 19,9).

La *alianza consagra esta implicación de Dios en la historia de Israel. En cambio, pide a Israel que *obedezca a la *palabra de Dios (Éx 19,3-9). Ahora bien, «*escuchar a Yahveh» es ante todo «creer en él» (Dt 9,23; Sal 106,24s); la alianza exige, pues, la fe (cf. Sal 78,37). La vida y la muerte de Israel dependerán en adelante de su libre *fidelidad (Dt 30,15-20; 28; Heb 11,33) en mantener el amén de la fe (cf. Dt 27,9-26) que ha hecho de él el *pueblo de Dios. A pesar de las innumerables infidelidades de que está entretejida la historia de la travesía del desierto, de la conquista de la tierra prometida y del establecimiento en Canaán, esta epopeya pudo resumirse así: «Por la fe cayeron las murallas de Jericó... y me falta tiempo para hablar de Gedeón, Baraq, Sansón, Jefté, David» (Heb 11,30ss).

Según las promesas de la alianza (Dt 7,17-24; 31,3-8), la omnipotente fidelidad de Yahveh se había manifestado siempre al servicio de Israel, cuando Israel había tenido fe en ella. Así pues, proclamar estas maravillas del pasado como la gesta del Dios invisible era para Israel *confesar su fe (Dt 26,5-9; cf. Sal 78; 105) conservando la *memoria del amor de Yahveh (Sal 136).

II. Los profetas de la fe de Israel en peligro. Las dificultades de la existencia de Israel hasta su ruina fueron una dura *tentación para su fe. Los profetas denunciaron la *idolatría (Os 2,7-15; Jer 2,5-13) que suprimía la fe en Yahveh, el formalismo cultual (Am 5,21; Jer 7,22s) que limitaba mortalmente sus exigencias, la prosecución de la salud por la fuerza de las armas (Os 1,7; Is 31,1ss).

Isaías fue el más señalado de estos heraldos de la fe (Is 30,15). Llama a Ajaz del *temor a la *confianza tranquila en Yahveh (7,4-9; 8,5-8) que mantendrá sus promesas a la casa de David (2Sa 7; Sal 89,21-38). Inspira a Ezequías la fe que permitirá a Yahveh salvar a Jerusalén (2Re 18-20). Por la fe descubre él la paradójica *sabiduría de Dios (Is 19,11-15; 29,13-30,6; cf. 1Cor 1,19s).

La fe de Israel estuvo especialmente amenazada en la ocasión de la toma de Jerusalén y del *exilio. Israel, «miserable y pobre» (Is 41, 17), corría peligro de atribuir su suerte a la impotencia de Yahveh y de volverse hacia los dioses de Babilonia victoriosa. Los profetas proclaman entonces la omnipotencia del Dios de Israel (Jer 32,27; Ez 37,14), creador del mundo (Is 40,28s; cf. Gén 1), señor de la historia (Is 41, 1-7; 44,24s), *roca de su pueblo (44,8; 50,10). Los *ídolos no son nada (44,9-20). «No hay dios fuera de Yahveh» (44,6ss; 43,8-12; cf. Sal 115,7-11): pese a todas las apariencias, merece siempre una confianza total (Is 40,31; 49,23).

III. Los profetas y la fe del Israel futuro. En conjunto, Israel no escuchó el llamamiento lanzado por los profetas (Jer 29,19). Para oírlo hubiera debido primero creer en los profetas (Tob 14,4), como en otro tiempo en Moisés (Éx 14,31). Pero también le hablaban falsos profetas (Jer 28,15; 29,31): ¿cómo discernir los verdaderos de los falsos (23,9-32; Dt 13,2-6; 18,9-22)? Sin embargo, la verdadera dificultad se hallaba en la fe misma, por razón de su contenido, de su objeto, de sus exigencias.

1. *La fe personal de los profetas.* En primer lugar en los *profetas mismos se transmite la autenticidad de la fe. El fracaso de su predicación los forzaba a renovar su fe en la *vocación y en la *misión recibidas de Dios (cf. Heb 11,33-40). A veces se mantenía inquebrantable desde los orígenes (Is 6; 8.17; 12,2; 30,18); a veces vacilaba antes de afirmarse frente a un llamamiento exigente (Jer 1) o era probada por una aparente ausencia de Dios (1Re 19; Jer 15,10-21; 20,7-18), antes de llegar a una tranquila firmeza (Jer 26; 37-38). Esta fe irradiaba en un grupo más o menos amplio de *discípulos (Is 8,16; Jer 45), que constituía por adelantado el resto prometido.

2. *La fe del pueblo venidero.* El fracaso del llamamiento a arrastrar a Israel entero por el camino de la fe induce a los profetas a profundizar las promesas del Dios fiel y a aguardar en el futuro la fe perfecta. El Israel futuro será reunido por la fe en la *piedra misteriosa de Sión (Is 28,16; cf. 1Pe 2,6s); el *resto de Israel será un pueblo de *pobres a los que reúne su *confianza en Dios (Miq 5,6s; Sof 3,12-18). En efecto, sólo «el justo vivirá, por su fidelidad (LXX = su fe)» (Hab 2,4); la salvación es para los que superan la *prueba (Mal 3,13-16). En estas visiones del futuro la fe se llama *conocimiento (Jer 31,33s), y supone que Dios ha renovado definitivamente los *corazones (32,39s; Ez 36, 26) haciéndolos perfectamente *obedientes (36,27). Supone finalmente el sacrificio del *siervo de Yahveh: en una prueba que va hasta la muerte (Is 50,6; 53), la fe «endurece su rostro» en una confianza absoluta en Dios (50,7ss; cf. Lc 9,51), que el porvenir justificará plenamente (Is 53,10ss; cf. Sal 22).

Ahora bien, el pueblo venidero no comprende solamente al Israel histórico, sino que se extiende incluso a las *naciones. La *misión del siervo las alcanza efectivamente (Is 42, 4; 49,6). El Israel futuro, pueblo de la fe, se abre a todos los que reconocen al Dios único (43,10), lo *confiesan (45,14; 52,15s; cf. Rom 10, 16) y cuentan con su poder para ser salvos (Is 51,5s).

IV. HACIA LA REUNIÓN DE LOS CREYENTES. En los siglos que siguen al exilio la comunidad judía tiende a configurarse al Israel futuro anunciado por los profetas, aunque sin llegar a vivir en una verdadera «asamblea de creyentes» (1Mac 3,13).

1. *La fe de los sabios, de los pobres y de los mártires.* Como los profetas, también los sabios de Israel sabían hacía tiempo que para ser «salvos» sólo podían contar con Yahveh (Prov 20,22). Cuando toda salvación resulta inaccesible en el plano visible, la *sabiduría requiere una confianza total en Dios (Job 19,25s), con una fe que sabe que Dios es siempre omnipotente (Job 42,2). En esto están los sabios muy cerca de los *pobres que cantaron su confianza en los salmos.

El salterio entero proclama la fe de Israel en Yahveh, Dios único (Sal 18,32; 115), creador (8; 104) todopoderoso (29), señor fiel (89) y misericordioso (136) para con su pueblo (105), rey universal del futuro (47; 96-99). No pocos salmos expresan la confianza de Israel en Yahveh (44; 74; 125). Pero los más altos testimonios de fe son *oraciones, en las que la fe de Israel se expansiona en una confianza individual de rara calidad. Fe del justo perseguido, en Dios que lo salvará tarde o temprano (7; 11; 27; 31; 62); confianza del pecador en la misericordia de Dios (40, 13-18; 51; 130); seguridad apacible en Dios (4; 23; 121; 131) más fuerte que la muerte (16; 49; 73): tal es la oración de los

pobres, reunidos por la certeza de que por encima de toda prueba (22) les reserva Dios la buena nueva (Is 61,1; cf. Lc 4,18) y la posesión de la tierra (Sal 37,11; cf. Mt 5,4).

Por primera vez sin duda en su historia (cf. Dan 3) se enfrenta Israel después del exilio con una sangrienta *persecución religiosa (1Mac 1,62ss; 2,29-38; cf. Heb 11,37s). Los *mártires mueren no sólo a pesar de su fe, sino por causa de la misma. Sin embargo, la fe de los mártires no flaquea al afrontar esta suprema ausencia de Dios (1Mac 1,62); incluso se profundiza hasta esperar, por la fidelidad de Dios, la *resurrección (2Mac 7; Dan 12,2s) y la inmortalidad (Sab 2,19s; 3,1-9). Así la fe personal, afirmándose cada vez más, reúne poco a poco el *resto, beneficiario de las promesas (Rom 11,5).

2. *La fe de los paganos convertidos.* Por la misma época pasa por Israel una corriente misionera. Como en otro tiempo Naamán (2Re 5), no pocos paganos creen en el Dios de Abraham (cf. Sal 47,10). Entonces se escribe la historia de los ninivitas, a los que la predicación de un solo profeta, para vergüenza de Israel, induce a «creer en Dios» (Jon 3,4s; cf. Mt 12,41); la de la conversión de Nabucodonosor (Dan 3-4) o de Ajior, que «cree y entra en la casa de Israel» (Jdt 14,10; cf. 5,5-21): Dios deja a las *naciones el tiempo de «creer en él» (Sab 12,2; cf. Eclo 36,4).

3. *Las imperfecciones de la fe de Israel.* La persecución suscita mártires, pero también combatientes que se niegan a morir sin luchar (1Mac 2,39ss) para liberar a Israel (2,11). Contaban con Dios para que les procurase la *victoria en una lucha desigual (2,49-70; cf. Jdt 9,11-14). Fe, admirable en sí misma (cf. Heb 11,34.39), pero que coexistía con una cierta confianza en la *fuerza humana.

Otra imperfección amenazaba a la fe de Israel. Mártires y combatientes habían muerto por fidelidad a Dios y a la *ley (1Mac 1,52-64). Israel, en efecto, había acabado por comprender que la fe implicaba la *obediencia a las exigencias de la alianza. En esta línea estaba amenazada por el peligro al que sucumbirán no pocos *fariseos: el formalismo que se interesaba más por las exigencias rituales que por los llamamientos religiosos y morales de la *Escritura (Mt 23,13-30), *soberbia que se fiaba más del hombre y de sus *obras para su justificación, que de Dios sólo (Lc 18,9-14).

La confianza de Israel en Dios no era, pues, pura, en parte porque seguía subsistiendo un velo entre su fe y el designio de Dios anunciado por la Escritura (2Cor 3,14). Por lo demás, la verdadera fe sólo se había prometido al Israel futuro. Por su parte los paganos podían compartir difícilmente una fe que por lo pronto desembocaba en una *esperanza nacional o en exigencias rituales demasiado pesadas. Además, ¿qué hubieran ganado con ello (Mt 23, 23)? Finalmente, adherirse a la fe de los pobres no podía hacer a los paganos participar en una salvación que no era todavía más que una esperanza. Así pues, Israel, y las naciones, no tenían otra salida sino esperar a aquel que llevaría la fe a su perfección (Heb 12,2; cf. 11, 39s) y recibiría el Espíritu «objeto de la promesa» (Act 2,33).

NT. I. LA FE EN EL PENSAMIENTO Y EN LA VIDA DE JESÚS. 1. *Las preparaciones.* La fe de los *pobres (cf. Lc 1,46-55) es la que acoge el primer anuncio de la salvación. Imperfecta en Zacarías (1,18ss; cf. Gén 15,8), ejemplar en María (Lc 1,35ss.45; cf. Gén 18,4), compartida poco a poco por otros (Lc 1-2 p), no se deja ocultar la iniciativa divi-

na por la humildad de las apariencias. Los que creen en Juan Bautista son también pobres, conscientes de su pecado, y no *fariseos soberbios (Mt 21,23-32). Esta fe los reúne sin que ellos se percaten alrededor de Jesús, venido en medio de ellos (3, 11-17 p), y los orienta hacia la fe en él (Act 19,4; cf. Jn 1,7).

2. *La fe en Jesús y en su palabra.* Todos podían «oir y ver» (Mt 13,13 p) la *palabra y los *milagros de Jesús, que proclamaban la venida del reino (11,3-6 p; 13,16-17 p). Pero «escuchar la palabra» (11,15 p; 13,19-23 p) y «hacerla» (7,24-27 p; cf. Dt 5, 27), *ver verdaderamente, en una palabra: creer (Mc 1,15; Lc 8,12; cf. Dt 9,23), fue cosa propia de los *discípulos (Lc 8,20 p). Por otra parte, palabra y milagros planteaban la cuestión: «¿Quién es éste?» (Mc 5, 41; 6,1-6.14ss p). Esta cuestión fue una *prueba para *Juan Bautista (Mt 11,2s) y un *escándalo para los fariseos (12,22-28 p; 21,23 p). La fe requerida para los milagros (Lc 7, 50; 8,48) sólo respondía a esta cuestión parcialmente reconociendo la omnipotencia de Jesús (Mt 8,2; Mc 9,22s). Pedro dio la verdadera respuesta: «Tú eres el Cristo» (Mt 16,13-16 p). Esta fe en Jesús une ya desde ahora a los discípulos con él y entre sí haciéndoles compartir el secreto de su persona (16,18-20 p).

En torno a Jesús que es *pobre (11,20) y se dirigió a los pobres (5, 2-10 p; 11,5 p) se constituyó así una comunidad de pobres, de «pequeños» (10,42), cuyo vínculo, más precioso que nada, es la fe en él y en su palabra (18,6-10 p). Esta fe viene de Dios (11,25 p; 16,17) y será *compartida un día por las *naciones (8, 5-13 p; 12,38-42 p). Las profecías se cumplen.

3. *La perfección de la fe.* Cuando Jesús, el siervo, emprende el camino de Jerusalén para *obedecer hasta la *muerte (Flp 2,7s), «endurece su rostro» (Lc 9,51; cf. Is 50,7). En presencia de la muerte «lleva a su *perfección» la fe (Heb 12,2) de los pobres (Lc 23,46 = Sal 31,6; Mt 27,46 p = Sal 22), mostrando una confianza absoluta en «el que *podía», por la resurrección, «salvarle de la muerte» (Heb 5,7).

Los discípulos, a pesar de su conocimiento de los *misterios del reino (Mt 13,11 p), se lanzaron con dificultad por el camino, por el que debían *seguir en la fe al *Hijo del hombre (16,21-23 p). La confianza que excluye todo *cuidado y todo *temor (Lc 12,22-32 p) no les era habitual (Mc 4,35-41; Mt 16,5-12 p). Consiguientemente, la *prueba de la pasión (Mt 26,41) será para ellos un *escándalo (26,33). Lo que entonces ven exige mucho a la fe (cf. Mc 15, 31s). La misma fe de Pedro, aunque no desapareció, pues Jesús había orado por ella (Lc 22,32), no tuvo el valor de afirmarse (22,54-62 p). La fe de los discípulos tenía todavía que dar un paso decisivo para llegar a ser la fe de la Iglesia.

II. La fe de la Iglesia. 1. *La fe pascual.* Este paso lo dieron los discípulos cuando, después de no pocas vacilaciones (Mt 28,17; Mc 16,11-14; Lc 24,11), creyeron en la *resurrección de Jesús. *Testigos de todo lo que había dicho y hecho Jesús (Act 10,39), lo proclaman «Señor y Cristo», en quien se cumplen invisiblemente las promesas (2,33-36). Su fe es ahora capaz de ir «hasta la sangre» (cf. Heb 12,4). Hacen llamamiento a sus oyentes para que la compartan a fin de participar de la promesa obteniendo la remisión de sus pecados (Act 2,38s; 10,43). Ha nacido la fe de la Iglesia.

2. *La fe en la palabra.* Creer es, en primer lugar, acoger esta *predicación de los testigos, el *Evangelio (Act 15,7; 1Cor 15,2), la

*palabra (Act 2,41; Rom 10,17; 1Pe 2,8), *confesando a Jesús como *señor (1Cor 12,3; Rom 10,9; cf. 1Jn 2,22). Este mensaje inicial, transmitido como una *tradición (1Cor 15,1-3), podrá enriquecerse y precisarse en una *enseñanza (1Tim 4,6; 2Tim 4,1-5): esta palabra humana será siempre para la fe la palabra misma de Dios (1Tes 2,13). Recibirla es para el pagano abandonar los *ídolos y volverse hacia el *Dios vivo y verdadero (1Tes 1,8ss), y para todos es reconocer que el *Señor Jesús realiza el designio de Dios (Act 5,14; 13,27-37; cf. 1Jn 2,24). Es *confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo recibiendo el *bautismo (Mt 28,19).

Esta fe, como lo verá Pablo, abre a la inteligencia «los tesoros de la *sabiduría y de *conocimiento» que hay en Cristo (Col 2,3): la sabiduría misma de Dios revelada por el Espíritu (1Cor 2), tan diferente de la sabiduría humana (1Cor 1,17-31; cf. Sant 2,1-5; 3,13-18; cf. Is 29,14) y el conocimiento de Cristo y de su amor (Flp 3,8; Ef 3,19; cf. 1Jn 3,16).

3. *La fe y la vida del bautizado.* El que ha creído en la palabra, introducido en la Iglesia por el bautismo, participa en la enseñanza, en el espíritu, en la «liturgia» de la Iglesia (Act 2,41-46). En efecto, en ella realiza Dios su *designio obrando la salvación de los que creen (2,47; 1Cor 1,18): la fe se desarrolla en la *obediencia a este designio (Act 6,7; 2Tes 1,8). Se despliega en la actividad (1Tes 1,3; Sant 1,21s) de una vida moral fiel a la *ley de Cristo (Gál 6,2; Rom 8,2; Sant 1,25; 2, 12); actúa por medio del *amor fraterno (Gál 5,6; Sant 2,14-26). Se mantiene en una *fidelidad capaz de afrontar la muerte a ejemplo de Jesús (Heb 12; Act 7,55-60), en una *confianza absoluta en aquel «en quien ha creído» (2Tim 1,12; 4,17s). Fe en la palabra, obediencia en la confianza: tal es la fe de la Iglesia, que separa a los que se pierden de los que se salvan (2Tes 1,3-10; 1Pe 2,7s; Mc 16,16).

III. San Pablo y la salvación por la fe. Para la Iglesia naciente como para Jesús, la fe era un don de Dios (Act 11,21ss; 16,14; cf. 1Cor 12,3). Cuando se convertían paganos, era, pues, Dios mismo quien «purificaba su corazón por la fe» (Act 11,18; 14,27; 15,7ss). «Por haber creído» recibían el mismo Espíritu que los judíos creyentes (11,17). Fueron por tanto acogidos en la Iglesia.

1. *La fe y la ley judía.* Pero no tardó en surgir un problema: ¿había que someterlos a la circuncisión y a la *ley judía (Act 15,5; Gál 2,4)? Pablo, de acuerdo con los responsables (Act 15; Gál 2,3-6), estima absurdo forzar a los paganos a «judaizar», pues la fe en Jesucristo es la que ha salvado a los judíos mismos (Gál 2,15s). Así pues, cuando se quiso imponer la circuncisión a los cristianos de Galacia (5,2; 6,12), comprendió Pablo fácilmente que aquello era anunciar otro *Evangelio (1,6-9). Esta nueva crisis fue para él ocasión de una reflexión en profundidad acerca del carácter de la *ley y de la fe en la historia de la salvación.

Desde Adán (Rom 5,12-21) todos los hombres, paganos o judíos, son culpables delante de Dios (1,18-3, 20). La ley misma, hecha para la vida, no ha engendrado sino el *pecado y la *muerte (7,7-10; Gál 3, 10-14.19-22). La venida (Gál 4,4s) y la muerte de Cristo ponen fin a esta situación manifestando la *justicia de Dios (Rom 3,21-26; Gál 2,19ss) que se obtiene por la fe (Gál 2,16; Rom 3,22; 5,2). Ha terminado, pues, la función de la ley (Gál 3,23-4,11). Se vuelve al régimen de la *promesa

—realizada ahora en Jesús (Gál 3, 15-18)—: como Abraham, los cristianos son justificados por la fe, sin la ley (Rom 4; Gál 3,6-9; cf. Gén 15, 6; 17,11). Además, según los profetas, el justo debía vivir por la fe (Hab 2,4 = Gál 3,11; Rom 1,17), y el *resto de Israel (Rom 11,1-6) debía salvarse por la sola fe en la *piedra asentada por Dios (Is 28, 16 = Rom 9,33; 10,11), lo cual le permitía abrirse a las *naciones (Rom 10,14-21; 1Pe 2,4-10).

2. *La fe y la gracia.* «El hombre es justificado por la fe sin las *obras de la ley» (Rom 3,28; Gál 2,16). Esta afirmación de Pablo descarta la ley judía; pero, todavía más profundamente, significa que la salvación no es nunca algo debido, sino una *gracia de Dios acogida por la fe (Rom 4,4-8). Cierto que Pablo no ignora que la fe debe «obrar» (Gál 5,6; cf. Sant 2,14-26) en la docilidad al Espíritu recibido en el bautismo (Gál 5,13-26; Rom 6; 8,1-13). Pero subraya enérgicamente que el creyente no puede ni «gloriarse» de «su propia justicia» ni apoyarse en sus obras, como lo hacía Saulo el fariseo (Flp 3,4.9; 2Cor 11,16-12,4). Aun cuando «su conciencia no le reproche nada» delante de Dios (1Cor 4,4), cuenta sólo con Dios, que «obra en él el querer y el hacer» (Flp 2, 13). Realiza, pues, su salvación «con temor y temblor» (Flp 2,12), pero también con una gozosa esperanza (Rom 5,1-11; 8,14-39): su fe le asegura «el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rom 8,38s; Ef 3, 19). Gracias a Pablo la fe pascual, vivida por la comunidad primitiva, adquirió clara conciencia de sí misma. Se deshizo de las impurezas y de los límites que afectaban a la fe de Israel. Es plenamente la fe de la Iglesia.

IV. La fe en el Verbo hecho carne. Al final del NT la fe de la Iglesia medita con san Juan sobre sus orígenes. Como para mejor afrontar el porvenir, vuelve a aquel que le ha dado su perfección. La fe de que habla Juan es la misma de los sinópticos. Agrupa a la comunidad de los discípulos en torno a Jesús (Jn 10, 26s; cf. 17,8). Orientada por Juan Bautista (1,34s; 5,33s), descubre la gloria de Jesús en Caná (2,11). «Recibe sus palabras» (12,46s) y «escucha su voz» (10,26s; cf. Dt 4,30). Se afirma por la boca de Pedro en Cafarnaum (6,70s). La pasión es para ella una prueba (14,1.28s; cf. 3,14s) y la resurrección su objeto decisivo (20,8.25-29).

Pero el cuarto evangelio es, mucho más que los sinópticos, el evangelio de la fe. Por lo pronto en él está la fe explícitamente centrada en Jesús y en su *gloria divina. Hay que creer en Jesús (4,39; 6,35) y en su *nombre (1,12; 2,23). Creer en Dios y en Jesús es una misma cosa (12,44; 14,1; cf. 8,24 = Éx 3,14). Porque Jesús y el Padre son uno (10,30; 17,21); esta misma *unidad es objeto de fe (14,10s). La fe debería llegar a la realidad invisible de la gloria de Jesús sin tener necesidad de *ver los signos (*milagros) que la manifiestan (2,11s; 4,48; 20, 29). Pero si en realidad tiene necesidad de ver (2,23; 11,45) y de tocar (20,27), esto no quita que esté llamada a explayarse en el *conocimiento (6,69; 8,28) y en la contemplación (1,14; 11,40) de lo invisible.

Juan insiste además en el carácter actual de las consecuencias invisibles de la fe. Para el que crea no habrá *juicio (5,24). Ya ha resucitado (11, 25s; cf. 6,40), camina en la luz (12, 46) y posee la vida eterna (3,16; 6,47). En cambio, «el que no cree, ya está condenado» (3,18). La fe reviste así la grandeza trágica de una opción apremiante entre la muerte y la vida, entre la *luz y las tinieblas; y de una opción tanto más difícil cuanto que depende de las cualidades morales de aquel al que se propone (3,19-21).

Esta insistencia de Juan en la fe, en su objeto propio, en su importancia, se explica por el fin mismo de su evangelio: inducir a sus lectores a compartir su fe creyendo «que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios (20,30) a venir a ser hijos de Dios por la fe en el Verbo hecho carne (1,9-14). La opción de la fe es posible a través del testimonio actual de Juan (1Jn 1,2s). Esta fe es la fe tradicional de la Iglesia: confiesa a Jesús como *Hijo en la fidelidad a la enseñanza recibida (1Jn 2,23-27; 5,1) y debe dilatarse en una vida limpia de pecado (3,9s) animada por el amor fraternal (4, 10ss; 5,1-5). Como Pablo (Rom 8, 31-39); Ef 3,19) estima Juan que la fe induce a reconocer el amor de Dios a los hombres (1Jn 4,16).

Frente a los combates que vienen, el Apocalipsis exhorta a los creyentes a «la *paciencia y a la fidelidad de los santos» (Ap 13,10) hasta la muerte. Como fuente de esta fidelidad está siempre la fe pascual en el que puede decir: «Estaba muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos» (1.18), el Verbo de Dios que establece irresistiblemente su *reinado (19,11-16; cf. Act 4,24-30).

El *día en que, acabándose la fe, «veamos a Dios como es» (1Jn 3,2), todavía se proclamará la fe de pascua: «Tal es la victoria que ha triunfado del mundo; nuestra fe» (5,4).

→ Abraham - Confesión - Confianza - Esperanza - Fidelidad - Incredulidad - Obediencia - Obras - Palabra - Verdad. JDu

Fecundidad.

Dios, cuya plenitud sobreabundante es fecundidad por encima de toda medida, creó a Adán a su *imagen, a la imagen del Hijo único que por sí solo agota la fecundidad divina y eterna.

Para realizar este misterio el hombre, al transmitir la *vida comunica al curso del tiempo su propia imagen, sobreviviendo así en las *generaciones.

I. El llamamiento a la fecundidad. En el fondo de las edades resuena sin cesar el llamamiento de Dios: «¡Creced y multiplicaos!», y la criatura va llenando la tierra.

1. *La orden y la bendición.* Dios, al llamar da la forma de responder. Tal es el sentido de la *bendición que, después de haber invadido la tierra, las plantas y los animales, da al hombre y a la mujer el encargo de «crear» seres a su propia imagen. Gozo de la fecundidad que se expresa por Eva, la *madre de los vivientes, en el momento de su primer parto: «He obtenido un hijo de Yahveh» (Gén 4,1). El libro del Génesis es la historia de las *generaciones del hombre: genealogías, anécdotas, nacimientos deseados, difíciles, imposibles, proyectos de matrimonio, una verdadera carrera en la procreación. Es como una sinfonía desarrollando el acorde fundamental fijado por el Señor al alborear de los tiempos... El Señor va marcando esta historia con bendiciones que, además de la tierra prometida, anuncian una «posteridad tan numerosa como las estrellas del cielo y como las arenas a orillas del mar» (Gén 22,17).

2. *La protección de las fuentes de la vida.* Dos relatos muestran, entre otras enseñanzas, el respeto con que se debe proteger los orígenes de la vida. No debe uno mirar la desnudez de su padre, aunque esté ebrio, so pena de incurrir en *maldición (Gén 9,20-27); Dios en persona interviene cuando se ve amenazado el seno de las mujeres de los patriarcas. Es que

Sara, Rebeca deben ser las madres del pueblo elegido, Israel: ¿cómo osarían el faraón (Gén 12,12-20) o Abimélek (Gén 20; 26,7-12) mezclar sus obras humanas con la acción de Dios? Y si Onán, en su egoísmo, pretende desviar su *semilla de la función de suscitar la vida, él mismo es quien pierde la vida (Gén 38,8ss).

3. *Leyes y cánticos.* La ley viene a su vez a proteger la fecundidad humana enunciando entredichos: reglas concernientes a los tiempos de la mujer (Lev 20,18), protección de las muchachas y de las prometidas (Dt 22,23-29), e incluso sanciones contra determinados gestos (p.e., Dt 25, 11s)... Aun cuando estas reglas, de origen premosaico, puedan derivar de tabúes instintivos, aquí se reiteran y se orientan en función de la fecundidad del pueblo elegido. Y la ley concluye: «Si tú eres fiel a Yahveh, será bendito el fruto de tus entrañas» (Dt 28,4).

A su vez, los salmos repiten a coro: «Don de Yahveh son los hijos; es merced suya el fruto del vientre» (Sal 127,3; cf. Sal 128,3; Prov 17,6). Y he aquí el parabién clásico dirigido a la joven desposada: «Hermana nuestra eres; ¡que crezcas en millares de millares!» (Gén 24,60; cf. Rut 4,11s).

II. En busca de posteridad. El sueño de cada cual, estimulado por la bendición divina y por el parabién de los hombres, consiste en perpetuar su *nombre más allá de la muerte.

1. *El profundo deseo de la naturaleza* se expresa en un relato de tenor escandaloso, pero admirado por la tradición rabínica posterior (Gén 19, 30-38). Las hijas de Lot, antes de marchitarse sin producir fruto, abandonadas como están, se ingenian para que su padre, sin saberlo, les suscite descendencia. Este relato de un incesto condenado sin duda por la ley (cf. Lev 18,6-18), quiere ser una sátira contra los moabitas, pero deja traslucir cierta admiración por la astucia de las hijas de Eva que de esta manera realizaron el voto del Creador.

2. *La ley del levirato* (Dt 25,5-10) asume la defensa del que muere sin sucesión (Rut 4,5.10): el cuñado de una viuda sin hijos debe, bajo ciertas condiciones, suscitarle progenitura.

El poema de Rut fue escrito para glorificar la fecundidad garantizada a pesar de la muerte o del exilio. Prolonga la historia de Tamar, que no vacila en pasar por una prostituta y logra así ser fecunda, a pesar del egoísmo de su cuñado Onán y la injusticia de su suegro Judá (Gén 38, 6-26; cf. Rut 4,12; Mt 1,3).

3. *Para luchar contra la *esterilidad* se recurre a *la adopción* mediante la estratagema, entonces legal, de hacer que la sierva dé a luz sobre las propias rodillas, es decir, de considerar como propio el hijo de su esposo (Gén 16,2; 30,3...) o de su hija (Rut 4,16s). Las genealogías se cuidan poco de seguir de padre a hijo la cadena de las *generaciones. Si el don físico de la vida es fundamento de la paternidad, no recubre totalmente su sentido, pues la bendición divina no se transmite sólo por los vínculos de la sangre. Así cuando el Génesis cuenta cómo fue poblada la tierra, las genealogías pueden hacer de un hombre el padre de una ciudad o de una nación: el autor quiere decir que en los orígenes de los pueblos no se trataba sólo de la extensión de un tronco, sino que había que tener también presentes inmigraciones, matrimonios, alianzas, conquistas. El linaje racial podrá por tanto ampliarse y adquirir valor espiritual; en la descendencia de Abraham los prosélitos vendrán a unirse al clan privilegiado.

Así la historia bíblica es en primer lugar una genealogía. Concepción de la existencia, en la que el hombre entero está orientado hacia el porvenir, hacia aquel que ha de venir: tal es el sentido del impulso puesto en el hombre por el Creador: no sólo sobrevivir, sino contemplar un día en un Hijo de hombre la imagen perfecta de Dios.

III. La fecundidad en Cristo. Esta imagen se manifestó en Jesucristo, que no suprime, sino que realiza el deseo de fecundidad, dándole su sentido pleno.

1. *Jesucristo y las generaciones humanas.* Según el AT, la historia de un hombre se actúa en su posteridad (cf. Gén 5,1; 11,10; 25,19. .), y la historia entera se orienta ansiosamente hacia el porvenir, en que se cumplirá la promesa. Jesús mismo no tiene descendencia según la carne, pero tiene antepasados y una posteridad espiritual.

a) *Cristo viene al final de la historia sagrada,* en la plenitud de los *tiempos (Gál 4,4). Inaugura la séptima semana, la del Mesías, a partir del llamamiento de Abraham (Mt 1, 1-17), presentándose como el heredero definitivo, al que esperaban desde hacía siglos las generaciones.

b) *Cristo realiza el universalismo* esbozado en el AT. Cuatro nombres de mujeres jalonan la genealogía, nombres que no son de mujeres de patriarcas, sino de extranjeras o de madres que engendraron en condiciones irregulares: Tamar y Rahab, Rut y Betsabé. La flor de Israel tiene en su ascendencia antepasados que la ligan a un suelo no judío y no justo, haciéndola a la vez partícipe de la gloria y del pecado de los hombres. Contraste entre la fecundidad según la carne y la maternidad purísima, divina, de la Virgen que engendró por obra del Espíritu Santo.

c) *Cristo es el fin de la historia,* pues es el nuevo *Adán, cuya «génesis» refiere Mateo (Mt 1,1; cf. Gén 5,1). El porvenir ha llegado ya en aquel que debía venir. El pasado halla en él su sentido. Jesús efectúa en una generación espiritual la transmisión terrestre de las bendiciones de Dios. Israel se acrecentaba por el nacimiento de nuevos hijos de hombre: el *cuerpo de Cristo se acrecienta por el *nacimiento espiritual de los hijos de Dios.

2. *Vida de fe y fecundidad virginal.* Jesús no juzgó oportuno reiterar el mandamiento del Génesis relativo al deber de la fecundidad; rompiendo con la tradición judía que clamará un día: «No procrear es derramar sangre humana», fomentó incluso la *esterilidad voluntaria (Mt 19,12). *Pero hizo todavía más,* revelando el sentido de la fecundidad misma.

Jesús lo hizo en primer lugar a propósito de *María. No niega la belleza de su vocación maternal. Pero revela su misterio a la mujer que se extasía acerca de tal felicidad: «¡Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan!» (Lc 11,27). María es bienaventurada porque ha creído; por su maternidad es el modelo de todos los que por su fe se adhieren sin reserva a Dios solo.

Jesús precisa incluso en qué sentido es la *fe fecundidad espiritual; quiere ignorar a sus padres según la carne y proclama: «¿Quién es mi madre? ¿quiénes son mis hermanos? El que hiciere la *voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana y mi madre» (Mt 12,48ss p). Dios, engendrando a su Hijo, lo dijo todo, lo hizo todo. Así pues, el creyente que se une a Dios participa en la generación de su Hijo. La fecundidad espiritual supone la virginidad de la fe.

3. *La fecundidad de la Iglesia.* Los creyentes, al procurar la fecundidad espiritual, no hacen sino participar en la fecundidad de la Iglesia entera. Su obra es la de la *mujer que da a luz, la *madre del hijo varón (Ap 12). Tal es en primer lugar el papel del apóstol, vivido y dicho por Pablo en forma privilegiada. Como una madre, engendra de nuevo en el dolor (Gál 4,19), alimenta a sus pequeñuelos y se cuida de ellos (1Tes 2,7; 1Cor 3,2); como padre único los ha engendrado en Cristo (1Cor 4,15) y los exhorta firmemente (1Tes 2,11). Estas imágenes no son meras metáforas, sino que expresan una auténtica experiencia del apostolado en la Iglesia.

Todo creyente debe también llevar, en la Iglesia, sus *frutos, como verdadero sarmiento de la verdadera vid (Jn 15,2.8). Con estas obras es como glorifica la fuente de toda fecundidad, al *Padre que está en los cielos (Mt 5,16).

→ Bendición - Fruto - Matrimonio - Madre - Nacimiento - Obras - Padre - Sembrar - Esterilidad - Virginidad. XLD

Fidelidad.

La fidelidad (hebr. *emet),* atributo mayor de Dios (Éx 34,6), se asocia con frecuencia a su bondad paternal (hebr. *ḥesed)* para con el pueblo de la alianza. Estos dos atributos complementarios indican que la *alianza es a la vez un don gratuito y un vínculo cuya solidez resiste la prueba de los siglos (Sal 119,90). A estas dos actitudes, en las que se resumen los caminos de Dios (Sal 25,10), debe el hombre responder conformándose a ellas; la *piedad filial que debe a Dios tendrá como prueba de su *verdad la fidelidad en observar los preceptos de la alianza.

A lo largo de la historia de la salvación la fidelidad divina se revela inmutable, frente a la constante infidelidad del hombre, hasta que Cristo, *testigo fiel de la verdad (Jn 18, 37; Ap 3,14), comunica a los hombres la gracia de que está lleno (Jn 1,14.16) y los hace capaces de merecer la corona de la vida imitando su fidelidad hasta la muerte (Ap 2,10).

AT. 1. *Fidelidad de Dios.* Dios es la «roca» de Israel (Dt 32,4); este nombre simboliza su inmutable fidelidad, la verdad de sus *palabras, la solidez de sus *promesas. Sus palabras no pasan (Is 40,8), sus promesas son mantenidas (Tob 14,4); Dios no miente ni se retracta (Núm 23,19); su designio se ejecuta (Is 25,1) por el poder de su palabra que, salida de su boca, no vuelve sino después de haber cumplido su misión (Is 55,11); Dios no varía (Mal 3,6). Así la esposa que se ha escogido, quiere unírsela con el lazo de una fidelidad perfecta (Os 2,22), sin la cual no se puede conocer a Dios (4,2).

No basta, pues, con alabar la fidelidad divina que rebasa los cielos (Sal 36,6), ni con proclamarla para invocarla (Sal 143,1) o para recordar a Dios sus promesas (Sal 89,1-9.25-40). Hay que orar al Dios fiel para obtener de él la fidelidad (1Re 8, 56ss), y cesar de responder a su fidelidad con la impiedad (Neh 9,33). En efecto, sólo Dios puede *convertir a su pueblo infiel y darle la felicidad haciendo germinar de la tierra la felicidad que debe ser su fruto (Sal 85,5.11ss).

2. *Fidelidad del hombre.* Dios exige a su pueblo la fidelidad a la alianza que él renueva libremente (Jos 24, 14); los sacerdotes deben ser especialmente fieles (1Sa 2,35). Si Abraham y Moisés (Neh 9,8; Eclo 45,4) son modelos de fidelidad, Israel en su conjunto imita la infidelidad de la generación del desierto (Sal 78,8ss. 36s; 106,6). Y donde no se es fiel

a Dios, desaparece la fidelidad para con los hombres; entonces no se puede contar con nadie (Jer 9,2-8). Esta corrupción no es propia de Israel, pues en todas partes vale este proverbio: «¿Quién hallará un hombre de fiar?» (Prov 20,6).

Israel, escogido por Dios para ser su testigo, no fue, pues, un servidor fiel; permaneció ciego y sordo (Is 42, 18ss). Pero Dios eligió a otro siervo, en quien depositó su espíritu (Is 42, 1ss), al que hizo el don de oir y de hablar; este elegido proclama fielmente la *justicia, sin que las *pruebas puedan hacerlo infiel a su *misión (Is 50,4-7), pues su Dios es su fuerza (Is 49,5).

NT. 1. *Fidelidad de Jesús.* El siervo fiel así anunciado es Cristo Jesús, Hijo y Verbo de Dios, el verdadero y el fiel, que quiere cumplir la Escritura y la obra de su Padre (Mc 10,45; Lc 24,44; Jn 19,28.30; Ap 19,11ss). Por él son mantenidas todas las promesas de Dios (2Cor 1,20); en él están la salvación y la gloria de los elegidos (2Tim 2,10); con él son llamados los hombres por el Padre a entrar en *comunión; y por él serán los creyentes fortalecidos y hechos fieles a su *vocación hasta el fin (1Cor 1,8s). La fidelidad de Dios (1Tes 5,23s), cuyos *dones son irrevocables (Rom 11,29), se manifiesta, pues, en él con *plenitud, y para confirmar en la fidelidad invita a *seguir la constancia de Cristo (2Tes 3,3ss).

Debemos imitar la fidelidad de Cristo manteniéndonos firmes hasta la muerte, y contar con su fidelidad para vivir y reinar con él (2Tim 2, 11s). Más aún: aun siendo nosotros infieles, él permanece fiel, pues aunque pueda renegarnos, no puede renegarse a sí mismo (2Tim 2,13); hoy, como ayer y para siempre, no deja de ser lo que es (Heb 13,8), el pontífice misericordioso y fiel (Heb 2,17) que otorga poder acercarse con seguridad al trono de la gracia (Heb 4,14ss) a los que, apoyados en la fidelidad de la promesa divina, conservan una *fe y una *esperanza indefectibles (Heb 10,23).

2. *Los fieles de Cristo.* El título de «fieles» basta para designar a los *discípulos de Cristo, a los que tienen *fe en él (Act 10,45; 2Cor 6, 15; Ef 1,1). Este título incluye seguramente las virtudes naturales de lealtad y de buena fe que los cristianos deben poner empeño en practicar (Flp 4,8); pero designa además la fidelidad religiosa, que es una de las prescripciones mayores cuya observancia exige Cristo (Mt 23,23) y que caracteriza a los que son movidos por el Espíritu Santo (Gál 5,22); aparece en el detalle de la existencia (Lc 16,10ss) y domina así toda la vida social.

En la nueva alianza esta fidelidad tiene un alma, que es el *amor; y viceversa, la fidelidad es la prueba del amor auténtico. Jesús insiste en este punto: «Permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi padre y permanezco en su amor» (Jn 15,9s; cf. 14,15.21.23s). Juan, fiel a la lección de Cristo, la inculca a sus «hijos» invitándolos a «caminar en la *verdad», es decir, en la fidelidad al mandamiento del amor mutuo (2Jn 4s); pero añade en seguida: «Ahora bien, el amor consiste en vivir según los mandamientos de Dios» (2Jn 6).

A esta fidelidad es a la que está reservada la recompensa de tener parte en el gozo del Señor (Mt 25, 21.23; Jn 15,11). Pero esta fidelidad exige una lucha contra el tentador, el maligno, que requiere vigilancia y oración (Mt 6,13; 26,41; 1Pe 5, 8s). En los últimos tiempos será tremenda la prueba de esta fidelidad:

los santos tendrán que ejercer en ella una constancia (Ap 13,10; 14,12), cuya gracia les viene de la *sangre del cordero (Ap 7,14; 12,11).

→ Alianza - Amor - Fe - Paciencia - Piedad - Verdad. CS y MFL

Fiestas.

En todas las religiones es la fiesta un elemento esencial del culto: con ciertos ritos asignados a ciertos *tiempos, la asamblea rinde homenaje, ordinariamente en medio del *gozo o regocijo, de tal o cual aspecto de la vida humana; da gracias e implora el favor de la divinidad. Lo que caracteriza a la fiesta en la Biblia es su conexión con la historia sagrada, pues pone en contacto con Dios que actúa sin cesar en favor de sus elegidos; sin embargo, estas fiestas están enraizadas en el suelo común de la humanidad.

AT. I. ORIGEN DE LAS FIESTAS JUDÍAS. El retorno del ciclo lunar, que delimitaba el mes israelita, dio muy naturalmente lugar a fiestas: a veces la luna llena (Sal 81,4), ordinariamente la luna nueva *(neomenia:* 1Sa 20,5; 2Re 4,23; Am 8,5), finalmente el *sábado que fijaba el ritmo de la *semana (Éx 20,8-11). El ciclo solar traía consigo la fiesta del Año Nuevo, conocida en todas las civilizaciones; en un principio se unió a la fiesta de la recolección en otoño (Éx 23,16), luego a la *pascua de la primavera (Éx 12,2); de esta liturgia derivan ciertos ritos del día de la *expiación (cf. Lev 16).

Además del marco formado por el ritmo de los *astros, la vida cotidiana del israelita, pastor y luego agricultor, dio lugar a fiestas que tienden a confundirse con las precedentes. El día de *pascua, fiesta pastoril de primavera, tenía lugar la ofrenda de las *primicias del ganado; el trabajo de la tierra dio origen a tres grandes fiestas anuales: ázimos en primavera, *mieses o semanas en verano, recolección o *vendimia en otoño (Éx 23,14-17; 34,18.22). El Deuteronomio une la pascua a los ázimos y da a la fiesta de la recolección el nombre de fiesta de los tabernáculos (Dt 16,1-17). Ciertos ritos de las fiestas actuales no pueden comprenderse sino en razón de su abolengo pastoril o agrario.

Después del exilio aparecieron algunas fiestas secundarias: Purim (Est 9,26; cf. 2Mac 15,36s), dedicación y día de Nicanor (1Mac 4,52-59; 7,49; 2Mac 10,5s; 15,36s).

II. SENTIDO DE LAS FIESTAS JUDÍAS. Las diversas fiestas adquieren nuevo sentido en función del pasado que recuerdan, del porvenir que anuncian, del presente, cuya exigencia revelan.

1. *Celebración agradecida de las grandes gestas de Yahveh.* Israel celebra a su Dios por diversos títulos. Al Creador se le conmemora cada sábado (Éx 20,11); el Libertador de Egipto está presente no sólo el día del sábado, sino también en la fiesta de pascua (Dt 5,12-15; 16,1); la fiesta de los tabernáculos recuerda las marchas por el *desierto y el tiempo de los desposorios con Yahveh (Lev 23,42s; cf. Jer 2,2); finalmente, el judaísmo tardío asoció a la fiesta de las semanas (en griego **pentecostés)* el don de la ley en el Sinaí. Así las fiestas agrarias se convertían en fiestas conmemorativas: en la oración del israelita que ofrece sus primicias se eleva la acción de gracias, tanto por los dones de la tierra como por las grandes gestas del pasado (Dt 26,5-10).

2. *Anticipación gozosa del porvenir.* La fiesta actualiza en una *esperanza auténtica el término de la salud: el pasado de Dios asegura el porvenir del pueblo. El éxodo conmemorado anuncia y garantiza un *nuevo *éxodo: Israel será un día definitivamente liberado (Is 43,15-21; 52,1-12; 55,12s), el reinado de Yahveh se extenderá a todas las *naciones, que subirán a Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos (Zac 14,16-19). El pueblo debe, pues, «llenarse todo de *gozo» (Sal 118; 122; 126): ¿no está en presencia de Dios (Dt 16, 11-15; Lev 23,40)?

3. *Exigencias para el presente.* Pero este gozo no es auténtico sino cuando emana de un corazón contrito y purificado; los mismos salmos gozosos hacen presentes estas exigencias: «¡Oh Israel, ojalá me escucharas!», se dice con ocasión de la fiesta de los tabernáculos (Sal 81,9ss). Precisando más, la fiesta de la expiación dice el *deseo de una conversión profunda a través de las *confesiones colectivas (Sal 106; Neh 9,5-37; Dan 9.4-19). Por su parte, los profetas no cesan de protestar contra la seguridad ilusoria que puede dar una liturgia gozosa celebrada por corazones infieles: «Odio, desdeño vuestras fiestas...» (Am 5,21; cf. Os 2,13; Is 1,13s). Con estos oráculos aparentemente destructores no se pretende la supresión real de las fiestas, sino la realización de su sentido pleno: el encuentro con el Dios viviente (Éx 19,17).

NT. I. DE LAS FIESTAS JUDÍAS A LA FIESTA ETERNA. Jesús practicó sin duda las fiestas judías de su tiempo, pero mostraba ya que sólo su persona y su obra les daban pleno significado: así tratándose de la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,37ss; 8,12; cf. Mt 21,1-10 p) o de la dedicación (Jn 10,22-38). Sobre todo, selló deliberadamente la nueva alianza con su sacrificio en un marco pascual (Mt 26,2.17ss.28 p; Jn 13,1; 19,36; 1Cor 5,7s). Con esta pascua nueva y definitiva realizó Jesús también el voto de la fiesta de la expiación, pues su sangre da acceso al verdadero santuario (Heb 10,19) y a la gran asamblea festiva de la Jerusalén celestial (12,22s). Ahora ya la fiesta verdadera se celebra en el cielo. Con palmas en la mano, como en la fiesta de los tabernáculos (Ap 7,9), la multitud de los rescatados por la sangre del verdadero *cordero pascual (5,8-14; 7,10-14) canta un cántico siempre *nuevo (14,3) a la gloria del cordero y de su Padre. La fiesta de pascua ha venido a ser la fiesta eterna del cielo.

II. LAS FIESTAS CRISTIANAS. Si la pascua del cielo redujo a su unidad escatológica la multiplicidad de las fiestas judías, en adelante confiere un nuevo sentido a las múltiples fiestas de la Iglesia en la tierra. A diferencia de las fiestas judías, conmemoran un acontecimiento acaecido de una vez para siempre, que tiene valor de eternidad; pero las fiestas cristianas, como las fiestas judías, están sometidas al ritmo del tiempo y de la tierra, aun cuando refiriéndose a los hechos mayores de la existencia de Cristo. La Iglesia, si bien debe procurar que no se dé valor excesivo a sus fiestas (cf. Gál 4,10), las cuales también son sombras de la verdadera fiesta (cf. Col 2,16), sin embargo, no tiene por qué temer la multiplicidad de aquéllas.

En primer lugar concentra la celebración en el misterio pascual conmemorado en la *eucaristía, que congrega a la comunidad el domingo, *día de la resurrección del Señor (Act 20,7; 1Cor 16,2; Ap 1,10). El domingo, punto de partida de la *semana, cuyo término era el sábado, marca la novedad radical de la fiesta cristiana. fiesta única, cuya irradiación ilumina el año entero, y cuya riqueza se desarrolla en un ciclo festivo centrado en pascua.

Luego podrá empalmar con los ciclos naturales (p.e., las cuatro témporas) evocando las riquezas de su

patrimonio judío, pero siempre actualizándolo mediante el acontecimiento de Cristo y orientándolo según el misterio de la eterna fiesta celeste.

→ Confesar - Culto - Día del Señor - Presencia de Dios - Reposo - Sábado - Semana - Tiempo.

DS y MFL

Figura.

El griego *typos* y el latín *figura* son utilizados por los teólogos para designar los simbolismos más originales que se descubren en el lenguaje de la Biblia: las prefiguraciones. Los libros sagrados emplean con el mismo objeto otros varios términos que expresaban ideas conexas: *antitypos* (réplica de *typos), hypodeigma* (ejemplo y, de ahí, imagen anunciadora, reproducción anticipada), *paradeigma* (ejemplo), *parabolé* (símbolo), *skia* (sombra), *mimema* (imitación). Por su sentido general todos estos términos tienen afinidad con imagen *(eikōn)*, modelo *(typos:* 1Tes 1,7); pero las más de las veces comportan un matiz particular que los acerca a tipo/figura.

AT. El lenguaje del AT, como todo lenguaje religioso, recurre frecuentemente al simbolismo sin detenerse en definir su naturaleza y sus fuentes. Pero fácilmente se pueden identificar las concepciones fundamentales de donde deriva su uso de los símbolos; esto es lo único que nos interesa aquí.

I. Simbolismo ejemplarista: El modelo celestial y sus imitaciones terrenales. Como todas las religiones antiguas, el AT se representa el mundo divino, el mundo celeste como el prototipo sagrado a cuya imagen está organizado el mundo de acá abajo. Como un rey reside Dios en un palacio celeste (Miq 1,3); está circundado de una corte de servidores (Is 6,1ss), etc. Y como la finalidad del culto consiste en poner al hombre en relación con Dios, en él se procura reproducir este modelo ideal, de modo que el mundo celeste se ponga en cierto modo al alcance del hombre. Así Jerusalén y su templo son imitación del palacio divino, con el que se identifican en cierta manera (cf. Sal 48,1-4). Por eso el código sacerdotal muestra a Dios en el Sinaí comunicando a Moisés un modelo con el que deberá conformar el tabernáculo (heb. *tabnit;* gr. *typos,* Éx 25,40, o *paradeigma,* Éx 25, 9); este modelo es una especie de plano de arquitecto (cf. 1Par 28,11: *tabnit, paradeigma)* trazado por Dios según su propia morada. Asimismo, según Sab 9,8, el templo construido por Salomón es «imitación *(mimema)* de la tienda sagrada que Dios se preparó desde los orígenes». Este simbolismo ejemplarista no está muy alejado de la teoría platónica de las Ideas. Así, en este punto Platón no hace sino elaborar filosóficamente un dato corriente en las tradiciones religiosas del antiguo Oriente.

II. Simbolismo escatológico: La historia de la salvación y su consumación final. 1. *La concepción bíblica de la historia sagrada.* Las mitologías antiguas aplicaban el mismo principio ejemplarista a los ciclos cósmicos (revolución de los días, de las estaciones, etc.) y a las experiencias fundamentales de la historia humana (advenimiento regio, guerra, etc.). Tanto en lo uno como en lo otro veían reflejos terrestres de una historia divina acaecida anteriormente a todos los tiempos, arquetipo primordial de todo acaecer cósmico y de todo obrar humano. Este arquetipo, indefinidamente imitado en el tiempo, confería a las cosas de acá abajo su significación sagrada. Por eso el mito se actualizaba en el culto con un drama ritual, a fin de poner

a los hombres en relación con el obrar de los dioses. Ahora bien, la revelación bíblica, al eliminar el politeísmo, vacía de su contenido la única historia sagrada que conocían los paganos vecinos: para ella, Dios no tiene actividad más que respecto a la creación. Pero en esta nueva perspectiva descubre otra clase de historia sagrada, que los paganismos ignoraban totalmente: la historia del *designio de Dios, que desde los orígenes se desenvuelve en el *tiempo en forma lineal y no ya cíclica, hasta su realización plenaria que tendrá lugar el final del tiempo, en la escatología.

2. *Sentido de los acontecimientos de la historia sagrada.* El término del designio de Dios no será revelado claramente sino cuando tome cuerpo en el acontecimiento escatológico. Sin embargo, Dios comenzó ya a darlo a conocer oscuramente a su pueblo partiendo de los acontecimientos de su historia. Experiencias como el *éxodo, la *alianza sinaítica, la entrada en la *tierra prometida, etc., no eran accidentes privados de sentido. Actos de Dios en el tiempo humano, llevaban en sí mismos la marca del fin que persigue Dios al dirigir el curso de la historia e iban esbozando progresivamente los rasgos del mismo. Por esta razón pueden ya alimentar la fe del pueblo de Dios. Por esto también los profetas, evocando en sus oráculos escatológicos el fin del designio de Dios, muestran en ellos la reproducción más perfecta de las experiencias pasadas: *nuevo *éxodo (Is 43,16-21), nueva *alianza (Jer 31,31-34), nueva entrada en la *tierra prometida hacia una *Jerusalén nueva (Is 49,9-23), etc. Así pues, la historia sagrada, con todos los elementos que la componen (acontecimientos, personajes, instituciones) posee lo que se puede llamar un simbolismo escatológico: manifestación parcial de los designios de Dios a un nivel todavía imperfecto, muestra en forma velada hacia qué término camina este designio.

3. *La escatología y los orígenes.* El mismo principio se aplica eminentemente al punto de partida de la historia sagrada, la *creación. Porque, si ya no hay en la revelación bíblica historia divina primordial, subsiste este acto primordial por el cual inauguró Dios su designio, descubriendo desde los comienzos los fines que quería perseguir acá abajo. La escatología, acto final de Dios, debe ostentar de nuevo sus rasgos. Según los oráculos proféticos no será solamente un nuevo éxodo, etc., sino una nueva creación (Is 65,17), análoga a la primera, puesto que reasumirá el mismo designio, pero más perfecta, puesto que soslayará los obstáculos que hicieron fracasar en un principio los planes de Dios, el *pecado y la *muerte. Las mismas imágenes de perfección y de felicidad sirven, pues, para evocar en las dos extremidades del tiempo el *paraíso primitivo y el paraíso hallado de nuevo (p.e., Os 2,20-24; Is 11,5-9; 51,3; 65,19-25; Ez 36,35). Entre los dos se desarrolla la historia sagrada, conscientemente vivida por el pueblo de la antigua alianza, que espera su consumación en la nueva alianza.

4. *El culto y la historia sagrada.* El *culto del AT no tiene ya historia mítica de dioses que actualizar en un drama ritual para hacer que participen en ella los hombres. Pero, puesto que la historia sagrada no deja de ser una gesta divina realizada en el tiempo humano, las *fiestas litúrgicas adquieren poco a poco la función de conmemorar (y en este sentido de actualizar para la fe de Israel) los grandes hechos que la componen. El *sábado se convierte en memorial de la creación (Gén 2, 2s; Éx 31,12ss); la *pascua, en un

memorial del éxodo (Éx 12,26s); *pentecostés, en un memorial de la alianza en el Sinaí (en el judaísmo postbíblico); los tabernáculos, en un memorial de la permanencia en el desierto (Lev 23,42s). Y puesto que, por otra parte, estos acontecimientos pasados eran presagios de la salvación final, su conmemoración cultual es portadora de esperanza: Israel sólo recuerda los beneficios históricos de Dios para aguardar con más fe el beneficio escatológico, del que son anuncios velados insertos en la trama de la historia.

III. Ejemplarismo moral. Finalmente, el AT conoce un ejemplarismo moral, en el que los hombres tipo del pasado son modelos dispuestos por Dios con miras a la instrucción de su pueblo. Así Henoc fue un ejemplo *(hypodeigma)* con miras a la penitencia (Eclo 44,16). Un ejemplarismo de este género se explota con frecuencia en los libros sapienciales. Adquiere fuerza particular cuando se apoya en el simbolismo escatológico de la historia sagrada tal como acabamos de definirlo (cf. Sab 10-19).

Vemos que la doctrina de las prefiguraciones estaba ya muy viva en el AT. Dimanando de una concepción de la historia sagrada, que pertenece por derecho propio a la revelación bíblica, difiere profundamente del mero simbolismo ejemplarista, que, sin embargo, conoce el AT y lo explota cuando se presenta la ocasión. Esta doctrina proporciona a los oráculos proféticos el lenguaje, gracias al cual pueden evocar anticipadamente el misterio de la salvación. Está también ligada con la dialéctica misma de la revelación. El NT acabará de mostrarlo.

NT. I. Las actitudes de Jesús. Jesús tiene conciencia de conducir a su término los tiempos preparatorios (Mc 1,15) y de inaugurar en la tierra el estado de cosas anunciado por los oráculos proféticos (cf. Mt 11,4ss; Lc 4,17ss). Así pues, toda la historia sagrada transcurrida bajo el régimen de la primera alianza adquiere su significado definitivo en los actos que realiza Jesús, en las instituciones que establece, en el drama que vive. Así, para definir su obra y hacerla inteligible, la relaciona intencionadamente con los elementos figurativos contenidos en esta historia. La comunidad que crea se llamará *iglesia (Mt 16, 18), es decir, una asamblea cultual análoga a la de Israel en el desierto (cf. Act 7,38); reposará en los doce *apóstoles, cuyo *número recuerda el de las tribus, estructura fundamental del pueblo de *Israel (cf. Mt 19, 28). Igualmente la cena, que explica el sentido de su cruz y hace presente su realidad bajo signos sacramentales, se comprende en función de la *pascua (Lc 22,16 p) y de la alianza sinaítica (Lc 22,20); el pan de vida prometido, que es su cuerpo, sobrepuja por sus efectos al *maná que era su imagen imperfecta (Jn 6,58). Estos ejemplos muestran cómo Jesús, recogiendo los simbolismos escatológicos de la historia sagrada, los explota para evocar concretamente el misterio de la salvación sobrevenido al final de los tiempos, inaugurado en su persona y en su vida, llamado a actualizarse en la historia de su Iglesia y a consumarse en la eternidad cuando haya tenido fin el tiempo humano. De esta manera hace comprender cómo los acontecimientos y las instituciones del AT adquieren en él su pleno sentido, velado hasta entonces en parte, pero revelado ahora en su plenitud por el acontecimiento hacia el que tendían.

II. La explotación de las figuras bíblicas. Como lo había hecho Jesús, el conjunto de los autores sagrados del NT recurre constantemente al principio figurativo, ya para mostrar que el misterio de la salvación se desarrolla «conforme a las Escrituras», ya para definirlo en un lenguaje cargado de alcance religioso. Así Mateo transfiere a Jesús lo que Oseas decía de Israel, «hijo de Dios» (Mt 2,15; cf. Os 11,1), mientras que Juan aplica a Cristo en la cruz la descripción del *cordero pascual (Jn 19,36). En los dos casos el *cumplimiento de las Escrituras tiene por fundamento el cumplimiento de las prefiguraciones bíblicas. En no pocos pasajes el lenguaje doctrinal del NT halla así su punto de partida en la experiencia histórica del pueblo de Israel, sea que los oráculos proféticos hubieran transpuesto ya los datos refiriéndolos a la escatología (así Ap 21 reproduciendo a Is 62), sea que esta transposición de los textos sea labor propia de los autores del NT (como 1Pe 2,9 reproduciendo el pasaje de Éx 19,5s). Sin embargo, sólo san Pablo y la epístola a los Hebreos definirán con precisión el principio teológico de las prefiguraciones.

III. San Pablo. Para Pablo los personajes y los hechos de la historia sagrada encierran las figuras anunciadoras (es el sentido que da a la palabra *typos)* del misterio de Cristo y de las realidades cristianas. Ya en los orígenes, *Adán era una figura del Adán que había de venir (Rom 5,14). Más tarde los acontecimientos del Éxodo tuvieron lugar figurativamente (1Cor 10,11); son «figuras que nos conciernen a nosotros que estamos tocando el fin de los tiempos» (1Cor 10,6); la realidad prefigurada por estos tipos es nuestra participación efectiva en el misterio de Cristo, confiada a los sacramentos cristianos. Así en 1Pe 3,21 se llama al bautismo antitipo del *diluvio. El ejemplarismo moral fluye fácilmente de esta interpretación figurativa de la historia sagrada: los *castigos de nuestros padres en el desierto son una lección para nosotros (cf. 1Cor 10,7ss) y anuncian la condenación definitiva de los cristianos infieles; la destrucción de Sodoma y la preservación de Lot son un ejemplo *(hypodeigma)* para los impíos venideros (2Pe 2,6); viceversa, la fe de *Abraham «se refería también a nosotros» (Rom 4, 23s), de modo que «los que se apoyan en la fe son hijos de Abraham» (Gál 3,7).

Prolongando las líneas de tal tipología se permite Pablo alegorizar ciertas páginas de la Escritura, en las que halla los símbolos de las realidades cristianas. Lo dice explícitamente en Gál 4,24 cuando transfiere a los cristianos lo que decía el Génesis de Isaac, hijo de la promesa. Esta alegorización no se confunde pura y simplemente con la tipología que la funda: es un método práctico utilizado para adaptar los textos bíblicos a un objeto distinto del que enfocaban primitivamente, a riesgo de superponer un significado secundario a todos los detalles que contienen. Por lo demás, Pablo tiene conciencia de que las figuras bíblicas no eran sino imágenes deficientes en relación con las realidades actualmente descubiertas. Así el culto judío no contenía sino «la sombra de las cosas venideras» *(skia)*, cuya realidad *(soma)* era el cuerpo de Cristo (Col 2,17).

IV. La epístola a los Hebreos. En san Pablo, el simbolismo escatológico ya explotado por los oráculos proféticos venía a verterse en las parejas de palabras *typos/antitypos* y *skia/soma.* En la epístola a los Hebreos, este simbolismo escatológico se entrecruza con un simbolismo ejemplarista común a las religiones orientales, al platonismo e incluso al AT. Es que el *misterio de Cristo, el sacrificio que realiza, la salvación que aporta son a la vez las cosas celestiales (Heb 8,5;

9,23; 12,22), eternas por naturaleza (5,9; 9,12; 13,20), y las «cosas venideras» (6,5; 10,1), acaecidas al final de las edades (9,26). Tales son las realidades verdaderas (8,2; 9,24), a las que nuestros padres en la fe, los hombres del AT sólo podían aspirar (11,16.20), mientras que nosotros, los cristianos, las hemos gustado ya con la iniciación bautismal (6,4). En efecto, la primera *alianza sólo contenía reproducciones anticipadas *(hypodeigma,* 8,5; 9,23) de las mismas, sombras *(skia,* 8,5), réplicas *(antitypos,* 9,24) de un modelo que existía ya en el cielo, aunque sólo debía ser revelado acá abajo por Cristo. Este modelo *(typos),* que fue mostrado a Moisés en la montaña cuando construyó el tabernáculo (8,5 = Éx 25, 40; cf. Act 7,44), es el *sacrificio de Cristo, que entró en el santuario celeste como sumo sacerdote de los bienes venideros para realizar la nueva alianza (9,11s). Ahora bien, las realidades eclesiales no encierran solamente una sombra *(skia)* de los bienes venideros, sino una imagen *(eikon)* que contiene toda su sustancia y permite participar en él misteriosamente.

Así queda definida la economía sacramental de la nueva alianza, por oposición a la economía antigua y a su culto figurativo.

En el lenguaje técnico la palabra *typos* reviste un sentido inverso del que tenía en san Pablo, puesto que no designa ya las prefiguraciones del NT en el AT, sino el acto de Cristo que, al final de los tiempos, realiza el acontecimiento de la salvación. Hay aquí un vestigio claro del simbolismo ejemplarista, ya que la relación del AT con el misterio de Cristo es la misma que la de las cosas cultuales de la tierra con su arquetipo celestial. Sin embargo, dado que este arquetipo es al mismo tiempo el término de la historia sagrada, las cosas del AT son sus réplicas *(antitypos)* sin duda en virtud de un simbolismo escatológico: en Cristo, que pertenece a la vez al tiempo y a la eternidad, la relación entre la tierra y el cielo y la relación entre la historia figurativa y su término se recubren o, mejor dicho, se identifican.

En realidad, en otros pasajes se comprueba que el autor de la epístola está tan atento como Pablo a la dimensión horizontal de la tipología, aun cuando su lenguaje sugiera más bien la dirección vertical. En efecto, en los acontecimientos del AT descubre las prefiguraciones del acontecimiento de la salvación: Isaac en la pira es un símbolo *(parabolé)* de Cristo muerto y resucitado (11,19); el *reposo de la tierra prometida, en que entraron nuestros padres, simboliza el reposo divino, en el que nos introduce la economía cristiana (4,9s; cf. 12,23). De este simbolismo escatológico fluye naturalmente un ejemplarismo moral: los hebreos en el *desierto son para nosotros un ejemplo *(hypodeigma,* 4,11) de desobediencia, y su castigo presagia el que nos aguarda si, como ellos, somos infieles; por el contrario, los santos del AT son para nosotros un ejemplo de fe (11).

El principio de las prefiguraciones, esbozado ya en el AT, explotado constantemente en el NT, definido explícitamente (con matices apreciables) por san Pablo y la epístola a los Hebreos, es, pues, esencial a la revelación bíblica, cuyo desarrollo ayuda a comprender. De un Testamento al otro pone de relieve la continuidad de una vida de fe llevada por el pueblo de Dios a diferentes niveles, el primero de los cuales anunciaba «por modo de figuras» el que le debía seguir.

→ Cumplir - Imagen - Nuevo - Plenitud - Tiempo. PG

Fruto.
La palabra fruto, ya signifique en sentido propio la *fecundidad (p.e., el fruto del vientre: Lc 1,42), o en sentido figurado el resultado obtenido (p.e., el fruto de las acciones: Jer 17,10), designa lo que es producido por un ser vivo, más precisamente por una criatura, pues si Dios planta y siembra como un hombre, no por eso se dice que lleva frutos: Dios recoge (*mies) los frutos que deben manifestar su gloria.

I. El deber de fructificar. El acto creador, que puso en todo ser una *semilla de vida, es una bendición triunfante. La tierra debe producir árboles frutales que den fruto según su especie (Gén 1,11s): los animales y el hombre reciben la orden: «¡Fructificad y multiplicaos!» (Gén 1,22. 28). La vida, sembrada en la tierra, es fecundidad sobreabundante. Ahora bien, una de las señales de la vida es que el que planta recoja los frutos (Is 37,30; 1Cor 9,7; 2Tim 2,6). Así Dios exige frutos a su *viña: toda inercia es condenable (Jds 12), los sarmientos improductivos se arrojan al fuego y arden (Jn 15,6; cf. Mt 3,10); la viña será confiada a otros viñadores (Mt 21,41ss). La higuera estéril no tiene ya derecho a ocupar la tierra (Lc 13,6-9). Finalmente, según una vieja institución oriental concerniente a los negocios comerciales, el propietario tiene derecho a castigar al que no ha observado el contrato: «Haced que fructifiquen (mis talentos) hasta que yo venga» (Lc 19,13).

II. Cooperación del hombre con Dios. Si Dios exige a sus criaturas que lleven fruto, les proporciona también el medio de hacerlo; mejor dicho, quiere que el hombre, a través de su *obra, reconozca la de Dios, que es única. En el huerto del Edén hizo, sí, a Adán el don de árboles para cultivar; pero él mismo se reservó dar el fruto del *árbol de vida (Gén 3,22), como para significar al hombre su presencia activa en toda manifestación de la vida. Efraím (cuyo nombre significa «que hizo fructificar» a José: Gén 41,52), deberá comprender a lo largo de su historia que si lleva fruto, es gracias a Yahveh, ciprés verdegueante, verdadero árbol de vida (Os 14,9). Israel debe por tanto ofrecer las *primicias de sus frutos en señal de agradecimiento (Dt 26,2); debe sobre todo recurrir a la *sabiduría divina, cuyas flores dan frutos maravillosos (Eclo 24,17).

En el mismo huerto del Edén hacía falta, para que hubiese vegetación, que Dios hiciera también llover y que modelara a un hombre para cultivar la tierra (Gén 2,5). Según la simbología bíblica, la tierra sólo puede producir frutos, con la acción del hombre, si el agua hace germinar la semilla. Sin *agua, la tierra permanece *estéril; en el *desierto, como en Sodoma, «los arbustos dan frutos que no maduran» (Eclo 10,7). Sin Yahveh, que es la única roca fiel, el hombre no puede llevar fruto, «sus racimos son venenosos» (Dt 32,32); debe por tanto orar, como Elías, para que, gracias a la lluvia, «la tierra dé su fruto» (Sant 5,17s). Entonces ésta acoge la bendición de Dios y produce plantas útiles (Heb 6,7s), y el justo, como «un árbol plantado al borde del agua» (Jer 17,8; Sal 1,3), «produce fruto hasta en su vejez» (Sal 92,14s).

Si el agua depende ante todo de Dios, la elección y el cuidado del terreno están confiados al hombre. El grano sembrado en las espinas no llega a madurez (Lc 8,14); y produce más o menos frutos según el terreno en que cae (Mt 13,8). Pero de todos modos el *crecimiento no depende en primer lugar de los esfuerzos del hombre: «por sí misma»

(gr. *automate)* produce la tierra su fruto (Mc 4,26-29). Sin duda hay que fatigarse para cultivar la sabiduría, pero se puede contar con sus excelentes frutos (Eclo 6,19). Lección de trabajo en las faenas y lección de *paciencia en la espera del fruto.

III. Buenos y malos frutos. Adán, no habiendo querido recibir de Dios el único fruto de vida que le había sido destinado, se ve obligado a cultivar un suelo maldito que, en lugar de los árboles del huerto «agradables a la vista y buenos para comer» (Gén 2,9), producirá espinas y cardos (Gén 3,18). Adán, habiendo probado el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, pretende determinar por sí mismo lo que es el bien y lo que es el mal; sus actos resultan ambiguos, incluso a sus propios ojos. Pero Dios, que escudriña las entrañas y los corazones, juzga a su viña Israel por los frutos que lleva: esperaba de ella uvas y sólo halla agraces (Is 5,1-7). El fruto manifiesta la calidad del huerto; así la palabra revela los pensamientos del corazón (Eclo 27,6). Juan Bautista denuncia también la ilusión de los que se jactan de ser hijos de Abraham y no llevan buenos frutos (Mt 3,8ss). Jesús proclama: «Por el fruto se conoce el *árbol», y revela tras la corteza farisaica una savia maligna (Mt 12,33s); enseña a sus discípulos a distinguir a los falsos profetas: «por sus frutos los conoceréis. ¿Se recogen uvas de los espinos?, ¿o higos de los cardos?» (Mt 7,16). Así pues, más generalmente, hay cierta ambigüedad en el corazón del hombre, que puede «fructificar para la muerte» cuando debiera «fructificar para la vida» (Rom 7,4s).

IV. La savia de Cristo y el fruto del Espíritu. Pero Cristo quitó esta ambigüedad. Vivió la ley de la fructificación que enunciaba a la faz del mundo: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, se queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto» (Jn 12,24); aceptó la *hora del sacrificio y fue glorificado por el Padre. La ley de naturaleza vino a ser por mediación de Cristo la ley de la existencia cristiana. «Yo soy la verdadera vid, y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará» (Jn 15,1s), pues para fructificar hay que *permanecer en la vid (15,4), es decir, ser *fiel a Cristo. La unión con Jesús debe ser fecunda, generosa: «Todo sarmiento que dé fruto, lo podará para que dé más fruto» (15,2): tal es la manera divina, la sobreabundancia, que supone la purificación continua del discípulo, y su *paciencia (Lc 8,15). Entonces llegará «a plena madurez el fruto de justicia que llevamos por Jesucristo para gloria y alabanza de Dios» (Flp 11,11; cf. Jn 15,8).

Entonces se cumple la profecía escatológica. La viña de Israel, en otro tiempo magnífica (Ez 17,8), luego desecada (19,10-14; cf. Os 10,1; Jer 2,21), da de nuevo su fruto, y la tierra su producto (Zac 8,12); uno puede embriagarse de la sabiduría (Eclo 1,16), e incluso convertirse en fuente de vida: «del fruto de la justicia nace un árbol de vida» (Prov 11,30). El NT ayuda a precisar en qué consiste exactamente el fruto del Espíritu llevado por la savia de Cristo: no es múltiple, pero se multiplica, es la caridad que florece en toda clase de virtudes (Gál 5,22s). Y el amor no es sólo un «fruto suave al paladar» de la esposa (Cant 2,3); el amado mismo puede «entrar en su huerto y *gustar sus frutos deliciosos» (Cant 4,16). El profeta había previsto que al final de los tiempos se renovaría la regularidad de las estaciones (Gén 8,22; Act 14, 17): cada mes darían sus frutos los árboles que bordean el torrente que

brota del lado del templo (Ez 47, 12); el Apocalipsis, enlazando esta visión con la del *paraíso, contempla ya un solo árbol de vida, el que ha venido a ser el árbol de la *cruz, capaz de curar a los mismos paganos (Ap 22,2).

→ Árbol - Crecimiento - Fecundidad - Mies - Obras - Sembrar - Vendimia - Viña. CS y XLD

Fuego.

Desde la elección de Abraham el signo del fuego resplandece en la historia de las relaciones de Dios con su pueblo (Gén 15,17). Esta revelación bíblica no tiene la menor relación con las filosofías de la naturaleza o con las religiones que divinizan el fuego. Sin duda Israel comparte con todos los pueblos antiguos la teoría de los cuatro elementos; pero, en su religión, el fuego tiene sólo valor de signo, que hay que superar para hallar a Dios. En efecto, cuando Yahveh se manifiesta «en forma de fuego», ocurre esto siempre en el transcurso de un diálogo personal; por otra parte, este fuego no es el único símbolo que sirve para traducir la esencia de la divinidad: o bien se halla asociado con símbolos contrarios, como el soplo o hálito, el agua o el viento, o bien se transforma en *luz.

AT. I. Teofanías. 1. *En la experiencia fundamental* del pueblo en el *desierto, el fuego presenta a la *santidad divina en su doble aspecto, atractivo y temeroso. En el monte Horeb, Moisés es atraído por el espectáculo de la zarza ardiente que no es «devorada» por el fuego; pero la voz divina le notifica que no puede aproximarse si Dios no lo llama y si él no se purifica (Éx 3,2s). En el Sinaí humea la montaña bajo el fuego que la rodea (19,18), sin que por ello quede destruida; mientras que el pueblo tiembla de pavor y no debe acercarse, Moisés se ve, en cambio, llamado a subir cerca de Dios, que se revela. Así, cuando Dios se manifiesta como un incendio devorador, no lo hace para consumir todo lo que halla a su paso, puesto que llama a los que él vuelve puros.

Una experiencia ulterior hecha en el mismo lugar ayuda a percibir mejor el valor simbólico del fuego. *Elías, el profeta semejante al fuego (Eclo 48,1), busca en el Sinaí la presencia de Yahveh. Después del huracán y del temblor de tierra, ve fuego; pero «Yahveh no estaba en el fuego»: aquí un símbolo inverso anuncia el paso de Dios: una brisa ligera (1Re 19,12). Así, cuando Elías sea arrebatado al cielo en un carro de fuego (2Re 2,11), este fuego no será sino un símbolo de tantos para expresar la visita del Dios vivo.

2. *La tradición profética* tiende también a situar en su lugar el signo del fuego en el simbolismo religioso. Isaías sólo ve humo en el momento de su *vocación y piensa que va a morir por haberse acercado a la *santidad divina; pero al salir de la visión sus *labios han sido ya purificados por un tizón de fuego (Is 6). En la visión inaugural de Ezequiel la *tormenta y el fuego se asocian al arco iris que brilla en las nubes, pero de allí surge una apariencia de hombre: esta evocación recuerda la *nube luminosa del Éxodo más que la teofanía del Sinaí (Ez 1). En el apocalipsis de Daniel, el fuego forma parte del marco en que se manifiesta la *presencia divina (Dan 7,10), pero, sobre todo, desempeña su papel en la descripción del *juicio (7,11).

3. *Las tradiciones deuteronómica y sacerdotal,* al interpretar la teofanía del desierto precisaron el doble alcance del signo del fuego: *revelación del Dios vivo y exigencia de pureza del Dios santo. Desde el fue-

go habló Dios (Dt 4,12; 5,4.22.24) y dio las tablas de la ley (9,10), a fin de hacer comprender que no hay lugar a representarlo con *imágenes. Pero se trataba también de un fuego destructor (5,25; 18,16), aterrador para el hombre (5,5); sólo el elegido de Dios comprueba que ha podido afrontar su presencia sin morir (4, 33). Israel, una vez llegado a este estadio puede, sin exponerse a confundir a Dios con un elemento natural, mirar a su Dios como «un fuego devorador» (4,24; 6,15); la expresión no hace sino transponer el tema de los celos divinos (Éx 20,5; 34,14; Dt 5,9; 6,15). El fuego simboliza la intransigencia de Dios frente al *pecado; devora al que encuentra: de la misma manera Dios respecto al pecador endurecido. No sucede lo mismo con sus elegidos, pero de todas formas, debe transformar a quien entra en contacto con él.

II. En el transcurso de la historia.

1. *El sacrificio por el fuego.* Una representación análoga de Dios, fuego devorador, se descubre en el uso litúrgico de los holocaustos. En la consunción de la víctima, cuyo humo se elevaba luego hacia el cielo, expresaba quizás Israel su deseo de purificación total, aunque más seguramente su voluntad de anonadarse delante de Dios. Aquí también el fuego tiene sólo valor simbólico, y su uso no santifica cualquier rito: se prohíbe consumir por el fuego al hijo primogénito (Lev 18.21; cf. Gén 22, 7). Pero este valor simbólico tiene gran importancia en el culto: en el altar debe conservarse un fuego perpetuo (Lev 6,2-6), que no haya sido producido por mano de hombre: ¡ay del que osare sustituir el fuego de Dios por un fuego «profano»! (Lev 9,24-10,2). ¿No había intervenido Dios maravillosamente en ocasión de sacrificios célebres: Abraham (Gén 15,17), Gedeón (Jue 6,21), David (1Par 21,26), Salomón (2Par 7,1ss), Elías (1Re 18,38), por último el caso maravilloso de un agua estancada que se convierte en un nuevo fuego perpetuo (2Mac 1,18ss)? Por el fuego acepta Dios el sacrificio del hombre, para sellar con él una alianza cultual.

2. *Los profetas y el fuego.* El pueblo, que practicaba de buena gana sacrificios, no había, sin embargo, querido mirar al fuego del Sinaí. No obstante, el fuego divino desciende entre los hombres en la persona de los *profetas, pero entonces se trata ordinariamente de *vengar la santidad divina purificando o castigando. Moisés mitiga, como tamizándolo a través de un velo, el resplandor del fuego divino que brilla en su rostro (Éx 34,29); pero consume con el fuego el «pecado» que representaba el becerro de oro (Dt 9,21), y por el fuego se le venga a él de los que se rebelan (Núm 16,35), como en otro tiempo de los egipcios (Éx 9,23). Posteriormente Elías, como Moisés, parece disponer a su arbitrio del rayo para aniquilar a los soberbios (2Re 1,10-14): es una «tea viviente» (Eclo 48,1).

Los profetas escritores suelen anunciar y describir la *ira de Dios como un fuego: castigo de los impíos (Am 1,4-2,5), incendio de las naciones pecadoras en un gigantesco holocausto que recuerda las liturgias cananeas de Tofet (Is 30,27-33), incendio en el bosque de Israel, de modo que el pecado mismo se convierte en fuego (Is 9,17s; cf. Jer 15,14; 17,4.27). Sin embargo, el fuego no está sólo destinado a destruir: el fuego purifica; la existencia misma de los profetas, que no fueron consumidos, es una prueba de esto. El *resto de Israel será como un tizón arrancado del fuego (Am 4,11). Si Isaías, cuyos labios fueron purificados por el fuego (Is 6,6), se pone a proclamar la palabra sin parecer atormentado por ello, Jeremías, en cambio, lleva en el corazón algo así como un fuego devorador que no puede contener (Jer 20,9) viniendo a ser el crisol encargado de probar al pueblo (6,27-30); es el portavoz de Dios que dijo: «¿No es mi palabra un fuego?» (23, 29). Así el último día los guías del pueblo han de convertirse en hachones de fuego en medio del rastrojo (Zac 12,6) para ejercer ellos mismos el juicio divino.

3. *Sabiduría y piedad.* Los individuos mismos sacan provecho de esta experiencia religiosa. Ya el segundo Isaías hablaba del crisol del sufrimiento que constituye el exilio (Is 48,10). Así los sabios comparan los *castigos que alcanzan al hombre, con los efectos del fuego. Job es semejante al desgraciado sublevado del desierto o a las víctimas del fuego de Elías (Job 1,16; 15,34; 22,20), que sufren el fuego así como las grandes aguas devastadoras (20,26. 28). Pero junto con este aspecto terrible del fuego vemos también su acción purificadora y transformadora. El fuego de la humillación o de la persecución prueba a los elegidos (Eclo 2,5; cf. Dan 3). El fuego viene a ser hasta el símbolo del amor que triunfa de todo: «el *amor es una llama de Yahveh, las grandes aguas no pueden extinguirla» (Cant 8,6s); aquí se oponen uno a otro los dos símbolos mayores, fuego y agua; el que triunfa es el fuego.

III. Al fin de los tiempos. El fuego del juicio viene a ser un castigo sin remedio, verdadero fuego de la *ira, cuando cae sobre el pecador *endurecido. Pero entonces —tal es la fuerza del símbolo— este fuego que no puede ya consumir la impureza, se ceba todavía en las escorias. La revelación expresa así lo que puede ser la existencia de una criatura que se niega a dejarse purificar por el fuego divino, pero queda abrasada por él. Esto dice más que la tradición que refiere el aniquilamiento de Sodoma y Gomorra (Gén 19,24). Apoyándose quizás en las liturgias sacrílegas de la gehena (Lev 18,21; 2Re 16,3; 21,6; Jer 7,31; 19,5s), profundizando las imágenes proféticas del incendio y de la fundición de los metales, se pasa a representar como un fuego el *juicio escatológico (Is 66,15s). El fuego prueba el oro (Zac 13,9). El *día de Yahveh es como el fuego del fundidor (Sof 1,18; Mal 3,2), que arde como un horno (Mal 3,19). Ahora bien, este fuego parece arder desde el interior, como el que «sale de en medio de Tiro» (Ez 28,18). «El gusano», de los cadáveres rebeldes, «no morirá y su fuego no se extinguirá» (Is 66,24), «fuego y gusano estarán en su carne» (Jdt 16,17). Pero también aquí descubrimos la ambivalencia del símbolo: mientras que los impíos son entregados a su fuego interior y a los gusanos (Eclo 7,17), los salvados del fuego se ven rodeados por la muralla de fuego que es Yahveh para ellos (Is 4,4s; Zac 2,9). Jacob e Israel, purificados, se convierten a su vez en un fuego (Abd 18), como si participaran de la vida de Dios.

NT. Con la venida de Cristo han comenzado los últimos *tiempos, aun cuando todavía no ha llegado el fin de los tiempos. Así en el NT conserva el fuego su valor escatológico tradicional, pero la realidad religiosa que significa se actualiza ya en el tiempo de la Iglesia.

I. Perspectivas escatológicas. 1. *Jesús.* Jesús, anunciado como el cernedor que echa la paja al fuego (Mt 3,10) y bautiza en el fuego (3,11s), aun rehusando el carácter de justiciero, mantuvo a sus oyentes en la espera del fuego del juicio adoptando el lenguaje clásico del AT. Habla de la «gehena del fuego» (5,22), del fue-

go al que será arrojada la cizaña improductiva (13,40; cf. 7,19), como también los sarmientos (Jn 15,6): será un fuego que no se extingue nunca (Mc 9,43s), donde «su gusano» no muere (9,48), verdadero horno ardiente (Mt 13,42.50). Sencillamente, un eco solemne del AT (cf. Lc 17,29).

2. *Los primeros cristianos* conservaron este lenguaje adaptándolo a diversas situaciones. Pablo lo utiliza para describir el fin de los tiempos (2Tes 1,8); Santiago describe la riqueza podrida, mohosa, entregada al fuego destructor (Sant 5,3); la epístola a los Hebreos muestra la perspectiva tremenda del fuego que ha de devorar a los rebeldes (Heb 10, 27). Otras veces se evoca la conflagración final, en vista de la cual «los cielos y la tierra son tenidos en reserva» (2Pe 3,7.12). En función de este fuego escatológico debe purificarse la fe (1Pe 1,7), así como también la obra apostólica (1Cor 3,15) y la existencia cristiana perseguida (1Pe 4,12-17).

3. *El Apocalipsis* conoce los dos aspectos del fuego: el de las teofanías y el del juicio. El Hijo del hombre, dominando la escena, aparece con los ojos llameantes (Ap 1,14; 19,12). Por una parte, he aquí el castigo: es el estanque de fuego y de azufre para el diablo (20,10), que es la muerte segunda (20,14s). Por otra, he aquí la teofanía: es el mar de cristal mezclado con fuego (15,2).

II. En el tiempo de la Iglesia. 1. *Jesús* inauguró una época nueva. No obró inmediatamente como lo preveía Juan Bautista, hasta el punto de que la fe de éste pudo hacerse problemática (Mt 11,2-6). Se opuso a los hijos del Trueno, que querían hacer bajar el fuego del cielo sobre los inhospitalarios samaritanos (Lc 9,54s). Pero si no fue durante su vida terrestre instrumento del fuego vengador, realizó, sin embargo, a su manera el anuncio de Juan. Es lo que proclamaba en unas palabras difíciles de interpretar: «He venido a traer fuego a la tierra, y ¿qué he de querer sino que se encienda? Tengo que recibir un bautismo... (Lc 12, 49s). La muerte de Jesús ¿no es su *bautismo en el espíritu y en el fuego?

2. *Desde ahora la Iglesia* vive de este fuego que abrasa al mundo gracias al sacrificio de Cristo. Este fuego ardía en el corazón de los peregrinos de Emaús mientras oían hablar al resucitado (Lc 24,32). Descendió sobre los discípulos reunidos el día de *pentecostés (Act 2,3). Este fuego del cielo no es el del juicio, es el de las teofanías, que realiza el bautismo de fuego y de espíritu (Act 1,5): el fuego simboliza ahora el Espíritu, y si no se dice que este Espíritu es la caridad misma, el relato de *pentecostés muestra que tiene como misión la de transformar a los que han de propagar a través de todas las *naciones el mismo lenguaje, el del Espíritu.

La vida cristiana está también bajo el signo del fuego cultual, no ya el del Sinaí (Heb 12,18), sino del que consume el holocausto de nuestras vidas en un *culto agradable a Dios (12,29). Transponiendo los celos divinos en una consagración cultual de cada instante, este fuego viene a ser un fuego consumidor. Pero para los que han dado acogida al fuego del Espíritu, la distancia entre el hombre y Dios es superada por Dios mismo, que se ha interiorizado perfectamente en el hombre; quizá sea éste el sentido de la palabra enigmática: uno se vuelve fiel cuando ha sido «salado al fuego», al fuego del juicio y al del Espíritu (Mc 9,48s). Según una expresión atribuida por Orígenes a Jesús: «Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del reino.»

→ Ira - Infierno - Prueba - Gloria - Luz - Tormenta - Pentecostés - Celo.

BRe y XLD

Fuerza.

La Biblia entera habla de fuerza y sueña con ella, al mismo tiempo que anuncia la caída final de los violentos y la promoción de los pequeños. Esta paradoja se desarrolla hasta la predicación de la *cruz, donde lo que parece «debilidad de Dios» es proclamado más fuerte que el hombre (1Cor 1,25). Así el gigante Goliat, «hombre de guerra desde su juventud», que se yergue con su espada, su lanza y su venablo, es vencido por David, muchacho rubio, provisto de una honda y cinco piedras, pero que avanza en nombre de Yahveh (1Sa 17,45). Y Pablo caracteriza así el método divino: «lo débil del mundo lo ha escogido Dios para confundir a los fuertes» (1Cor 1,27).

No se trata de una apología de la debilidad, sino de una glorificación de la «fuerza de Dios para la salvación del creyente» (Rom 1,16). Con estas palabras no quiere Pablo, como lo hará más tarde el Islam, exaltar un *poder divino por encima de la nada de los mortales; opone la fuerza que halla el hombre en Dios a la impotencia en que se encuentra sin Dios; con Dios, luchará uno victoriosamente contra mil (Jos 23,10; Lev 26,8); sin Dios, se verá uno obligado a huir al ruido de una hoja seca (Lev 26,36). «Con Dios haremos proezas», canta el salmista (Sal 60, 14). «Todo lo puedo en aquel que me hace fuerte», exclama san Pablo (Flp 4,13).

I. La fuerza de los elegidos de Dios. 1. *La fuerza que impone.* El israelita sueña con la fuerza porque sueña con imponerse en forma duradera al mundo que le rodea: «Seas fuerte en Efrata, desearán a Booz; tengas re*nombre en Belén» (Rut 4, 11). La fuerza que ayuda a imponerse es en primer lugar la fuerza de los *brazos (Sal 76,6) y de los *lomos (Sal 93,1), la de las *rodillas que no flaquean, del *corazón que se mantiene firme en la lucha (Sal 57,8); es también la fuerza que representa la potencia vital de un ser, su salud y su fecundidad (Gén 49,3); o también su potencia económica, esa que Israel consume pagando tributo o comprándose aliados (Os 7,9; Is 30,6). Finalmente, si es escandalosa la fuerza que sacan los malos de sus *riquezas (Job; Sal 49,73), por el contrario, la virtud, por ejemplo la de la «mujer fuerte» (Prov 31,10-31), es digna de elogio.

Puesto que se trata de imponerse al exterior, ser fuerte significa en realidad «ser más fuerte que». El fuerte opone al enemigo la resistencia de la *piedra, del diamante (Ez 3,9), del bronce (Job 6,12), la resistencia de la *roca, a la que no hace mella el asalto furioso de los mares (Sal 46,3s), la resistencia de la ciudadela inexpugnable (Is 26,5), del nido encaramado a alturas inaccesibles (Abd 3). El fuerte se mantiene en pie, mientras que el débil se tambalea y cae, tendido como muerto: «Yahveh es mi roca, mi baluarte... Mi ciudadela, mi refugio... Un Dios que me ciñe de fuerza y me mantiene en pie sobre las alturas» (Sal 18;62, 3). Esta fuerza de oposición no puede ser puramente defensiva. En la lucha por la vida es uno vencedor o vencido: no hay soluciones intermedias. El *ungido de Yahveh, al que la fuerza divina ayuda a mantenerse en pie frente a un mundo coligado, verá al fin rodar a sus pies a todos sus enemigos (Sal 18,48), sin que ninguno de ellos pueda escaparle (Sal 21,9). A juzgar por la insistencia de los salmos reales, se impone esta verdad: no hay *paz sin *victoria total y definitiva.

2. *La fuerza al servicio de Dios.* Si Israel sueña así con la fuerza, lo hace con miras a realizar el plan de Dios. De lo contrario, ¿cómo hubiera podido Josué conquistar la tierra de Canaán (Jos 1,6) y cómo hubiera podido el pueblo alcanzar la salvación (Is 35,3s)?

No hará falta menos fuerza, aunque en otro plano, para tener parte en el reino del NT, «corroborados en toda virtud por el poder de la gloria, para el ejercicio alegre de la paciencia y de la longanimidad» (Col 1,11). La fuerza necesaria al cristiano aparece también como potencial de vida y como oposición victoriosa. Siendo participación de la fuerza misma de Cristo resucitado, que está sentado a la *diestra de Dios Padre (Ef 1,19s), hace del cristiano vencedor del mundo (1Jn 5,5), dándole dominio sobre todo poder del mal (Mc 15,17s), primero en sí mismo (1Jn 2,14; 5,18) (en lo cual no insistía en absoluto el AT), y luego en torno a él. El *Espíritu del Señor es poder de *resurrección también para nosotros (Flp 3,10s), fortifica en nosotros al hombre interior (Ef 3,16), hasta permitirnos entrar por nuestra *plenitud en la plenitud misma de Dios (3,19).

II. La fuerza en la debilidad. El hombre no posee en sí mismo la fuerza que pueda proporcionarle la *salvación: «No es la muchedumbre de los ejércitos la que salva al rey... Vano es para la salvación el caballo» (Sal 33,16s). Esta confesión de impotencia es sin duda un lugar común en toda *oración. Los mortales, desarmados frente a un mundo más fuerte que ellos, tratan de poner de su lado el *poder de los dioses. Pero la Biblia se guarda bien de proporcionar así al hombre recetas eficaces para compensar su impotencia natural. Dios es quien nos requiere para su servicio; si hace al hombre fuerte, es para que cumpla su voluntad y realice su designio (Sal 41,10; 2Cor 13,8).

Ahora bien, ya se trate de la fuerza o de otros dones de Yahveh, Israel acaba por olvidar su origen, apropiándoselos y haciéndose independiente de aquél, del que ha recibido todo: «Guárdate de decir: la fuerza, el vigor de mi brazo son los que me han procurado este poder» (Dt 8,17). Mantener el equívoco sería abrir el camino para renegar de Dios. Así Yahveh, para dar a entender que no se es fuerte sino por él y en él, se escoge hombres de apariencia modesta, pero cuyo *corazón está seguro (1Sa 16,7), con preferencia a personas que, como Saúl, sobresalen de entre todos, de los hombres arriba (1Sa 10,23). Quiere obrar con medios humanos de lo más humildes: «el pueblo que ha venido contigo es demasiado numeroso para que yo les entregue a Madián en las manos. Israel podría gloriarse a mis expensas y decir: mi propia mano me ha liberado» (Jue 7,2; Is 30,15ss). Así, el Señor revela a Pablo: «Mi gracia te basta, pues mi fuerza se despliega en la flaqueza» (2Cor 12,9).

En efecto, su *gloria no puede resplandecer de otra manera. Cuando el hombre no puede ya nada, entonces interviene Dios (Is 29,4), de tal manera que resulte bien claro que él solo ha obrado. No hace el menor caso del orden de grandeza de las realidades naturales: volcando su desprecio sobre los príncipes (Sal 107,40), hace, pues, sentar a su lado al *pobre, al que ha levantado del polvo (Sal 113,7). Halla su gloria en la exaltación de su siervo que, desechado por la sociedad, se niega a defenderse por sus propias fuerzas y sólo espera la salvación de Dios; la manifiesta en su plenitud en la *resurrección de Jesús crucificado, misterio cuya predicación constituye

el mensaje mismo de la potencia de Dios (1Cor 1,18).

La *humildad cristiana es la de María en el *Magníficat*. No se reduce al sentimiento de la debilidad de criatura, o de pecador, sino que es al mismo tiempo toma de conciencia de una fuerza que procede enteramente de Dios: «Este tesoro lo llevamos en vasos de arcilla, para que se vea bien que este poder extraordinario pertenece a Dios y no viene de nosotros» (2Cor 4,7).

→ Orgullo - Gloria - Humildad - Poder - Roca. EB

G

Generación.

La palabra generación, partiendo del sentido de engendramiento, de procreación, tiende a expresar la solidaridad que une a los hombres entre sí. Como entre nosotros, esta solidaridad puede agrupar a los que viven en una misma época (los contemporáneos); pero el hebreo añade a esta significación sociológica un matiz de historia: es la solidaridad de los que descienden de una misma familia o de una misma raza (descendencia, linaje). Con esta palabra y con el uso de las genealogías quiere subrayar la Biblia la solidaridad de los hombres en la bendición o en el pecado, y esto desde Adán hasta Cristo y hasta el fin de los tiempos.

1. *Comunidad de raza.* Todo hombre nace en una generación; esto es lo que marcan las *toledot* (de la raíz *yalad,* engendrar), o listas genealógicas (Gén 5,1; 11,10; 1Par 1-9). Participa de las *bendiciones y *promesas divinas concedidas a los antepasados. Cuando se trata de Jesucristo, hijo de Abraham e hijo de Adán, promesas y bendiciones hallan en él su realización o cumplimiento (Mt 1,1-17 p). Estas generaciones constituyen la historia, que por consiguiente no tiene nada de un marco vacío que habría que llenar con las acciones de los hombres; deben cantar a Dios y sus obras (Sal 145,4) y proclamar bienaventurada a la madre de Jesús (Lc 1,48).

2. *Solidaridad libre.* El hombre es heredero de la bendición, pero también del pecado de las generaciones precedentes (Mt 23,35s); existe una «generación perversa y extraviada» (Dt 32,5), a la que Jesús reconoce en la de sus contemporáneos (Mt 12,39; 17,17), y especialmente en los *fariseos, a los que califica de engendros de víboras (Mt 12,34; 23, 33); tiene al diablo por padre (Jn 8, 44-47), su *endurecimiento provoca el hastío y la *ira de Dios (Heb 3, 7-19; Sal 95,8-11). Pero la pertenencia a esta generación perversa no es ya fatal desde que Cristo envió el Espíritu para la remisión de los pecados: uno puede «salvarse de ella» (Act 2,40) y pertenecer a la generación de *Abraham, el creyente (Rom 4,11s), ser la «generación elegida» (1Pe 2,9; cf. Is 43,20) de los que creen en el Hijo de Dios y han nacido de Dios (Jn 1,12s; 1Jn 5,1). Hay, pues, dos generaciones o dos «mundos», que no carecen de conexión, y el deber de los cristianos está en «hacerse irreprochables y puros, hijos de Dios en medio de una generación extraviada y perver-

tida, de un mundo en el que brillen como focos de luz presentándole la palabra de vida» (Flp 2,15; cf. Lc 16,8).

→ Fecundidad - Mundo - Nacimiento - Padre - Tiempo. AB

Gloria.

I. La gloria en general. En la Biblia hebraica la palabra que significa gloria implica la idea de peso. El peso de un ser en la existencia define su importancia, el respeto que inspira, su gloria. Para el hebreo, pues, a diferencia del griego y de nosotros mismos, la gloria no designa tanto la fama cuanto el valor real, estimado conforme a su peso.

Las bases de la gloria pueden ser las *riquezas. A Abraham se le llama «muy glorioso» porque posee «ganado, plata y oro» (Gén 13,2). La gloria designa también la elevada posición social que ocupa un hombre y la autoridad que le confiere. José dice a sus hermanos: «Contad a mi padre toda la gloria que tengo en Egipto» (Gén 45,13). Job, arruinado y humillado, exclama: «¡Me ha despojado de mi gloria!» (Job 19,9; 29,1-25). Con el *poder (Is 8,7; 16, 14; 17,3s; 21,16; Jer 48,18), implica la gloria la influencia que irradia una persona. Designa el resplandor de la belleza. Se habla de la gloria del vestido de Aarón (Éx 28,2.40), de la gloria del templo (Ag 2,3.7.9) o de Jerusalén (Is 62,2), de la «gloria del Líbano» (Is 35,1s; 60,13).

La gloria es, por excelencia, patrimonio del rey. Dice, con su riqueza y su poder, el esplendor de su reinado (1Par 29,28; 2Par 17,5). Salomón recibe de Dios «riqueza y gloria como nadie entre los reyes» (1Re 3, 9-14; cf. Mt 6,29). El hombre, rey de la creación, es «coronado de gloria» por Dios (Sal 8,6).

II. Crítica de la gloria humana. El AT vio la fragilidad de la gloria humana: «No temas cuando se enriquece el hombre, cuando se acrecienta la gloria de su casa. Al morir no puede llevarse nada, su gloria no desciende con él» (Sal 49,17s). La Biblia supo ligar la gloria a valores morales y religiosos (Prov 3,35; 20,3; 29,23).

La obediencia a Dios está por encima de toda gloria humana (Núm 22,17s). En Dios se halla el único fundamento sólido de la gloria (Sal 62,6.8). El sabio que ha meditado sobre la gloria efímera de los impíos, no quiere ya «tener» más gloria que a Dios: «En tu gloria me asumirás» (Sal 73.24s). Esta actitud, llevada a su perfección, será la de Cristo. Cuando Satán le ofrezca «todos los reinos del mundo con su gloria», responderá Jesús: «Al Señor tu Dios adorarás y a él sólo rendirás culto» (Mt 4,8ss).

III. La gloria de Yahveh. La expresión «la gloria de Yahveh» designa a *Dios mismo, en cuanto se revela en su majestad, su poder, el resplandor de su santidad, el dinamismo de su ser. La gloria de Yahveh es, pues, epifánica. El AT conoce dos tipos de manifestaciones o de epifanías de la gloria divina: las altas gestas de Dios y sus apariciones.

1. *Las altas gestas de Dios.* Dios manifiesta su gloria por sus deslumbrantes intervenciones, sus *juicios, sus «signos» (Núm 14,22). Tal es por excelencia el *milagro del mar Rojo (Éx 14,18); tal, el del *maná y de las codornices: «Por la mañana veréis la gloria de Yahveh» (Éx 16,7). Dios viene en socorro de los suyos. La gloria es entonces casi sinónimo de *salvación (Is 35,1-4; 44,23; comp. Is 40,5 y Lc 3,6). El Dios de la *alianza pone su gloria en salvar y levantar a su pueblo; su gloria es su poder al servicio de su *amor y de su *fidelidad: «Cuando Yahveh reconstruya a Sión, se le verá en su gloria» (Sal 102,17; cf. Éx 39,21-29). También la obra *creadora manifiesta la gloria de Dios. «La gloria de Yahveh llena toda la tierra» (Núm 14,21); entre los fenómenos naturales, la *tormenta es uno de los más expresivos de su gloria (Sal 29,3-9; cf. 97,1-6).

2. *Las apariciones de «la gloria de Yahveh».* En el segundo tipo de manifestaciones divinas la gloria, realidad visible (Éx 16,10), es la irradiación fulgurante del Ser divino. De ahí la oración de Moisés: «¡Hazme, por favor, ver tu gloria!» (Éx 33,18). En el Sinaí la gloria de Yahveh adoptaba el aspecto de una llama que coronaba la *montaña (Éx 24,15ss; Dt 5,22ss). Moisés, por haberse acercado a ella en la *nube, retorna «con la piel del rostro radiante» (Éx 34,29) «con una gloria tal, dirá san Pablo, que los hijos de Israel no podían contemplarlo fijamente» (2Cor 3,7). Después del Sinaí, la gloria invade el santuario: «Será consagrado por mi gloria» (Éx 29,43; 40,34). Consiguientemente Israel está al servicio de la gloria (Lev 9,6.23s), vive, camina y triunfa bajo su irradiación (Núm 16,1-17,15; 20,1-13; 40,36ss). Más tarde la gloria llenará el *templo (1Re 8,10ss). Entre esta concepción local y cultual de la gloria y la concepción activa y dinámica hay una relación muy estrecha. En uno y otro caso Dios se revela *presente a su *pueblo para salvarlo, santificarlo y regirlo. El vínculo entre las dos nociones aparece claramente en la consagración del santuario. Dios dijo entonces: «Sabrán que yo, Yahveh, su Dios, soy quien los sacó del país de Egipto para permanecer entre ellos» (Éx 29,46).

Isaías contempla la gloria de Yahveh bajo el aspecto de una gloria regia. El profeta ve al *Señor, su trono elevado, la cola de su ropaje que llena el santuario, su corte de serafines que clama su gloria (Is 6, 1ss). Ésta es un *fuego devorador, santidad que pone al descubierto la impureza de la criatura, su nada, su radical fragilidad. Sin embargo no triunfa destruyendo, sino purificando y regenerando, y quiere invadir toda la tierra. Las visiones de Ezequiel dicen la libertad trascendente de la gloria, que abandona el templo (Ez 11,22s) y luego irradia sobre una comunidad renovada por el *Espíritu (36,23ss; 39,21-29).

La última parte del libro de Isaías une los dos aspectos de la gloria: Dios reina en la ciudad santa, a la vez regenerada por su *poder e iluminada por su *presencia: «¡Levántate y resplandece, que ya se alza tu *luz, y la gloria de Yahveh resplandece para ti» (Is 60,1). *Jerusalén se ve «erigida en gloria en medio de la tierra» (62,7; cf. Bar 5,3). De ella irradia la gloria de Dios sobre todas las *naciones, que vienen a ella deslumbradas (Is 60.3). En los profetas del exilio, en los salmos del reino, en los apocalipsis alcanza la gloria esta dimensión universal, de carácter escatológico: «Vengo a reunir las naciones de todas las lenguas. Ellas vendrán a ver mi gloria» (66,18s; cf. Sal 97,6; Hab 2,14).

Sobre este fondo luminoso se destaca la figura «sin belleza, sin esplendor» (Is 52,14) del personaje que, sin embargo, está encargado de hacer irradiar la gloria divina hasta las extremidades de la tierra: «Tú eres mi *siervo, en ti revelaré mi gloria» (49,3).

IV. La gloria de Cristo. La elevación esencial del NT está en el nexo de la gloria con la persona de Jesús. La gloria de Dios está totalmente presente en él. Siendo *Hijo de Dios, es «el resplandor de su gloria, la efigie de su sustancia» (Heb 1,3). La gloria de Dios está «sobre su rostro» (2Cor 4,6); de él irradia a

los hombres (3,18). Él es «el Señor de la gloria» (1Cor 2,8). Su gloria la contemplaba ya Isaías y «de él hablaba» (Jn 12,41). La gloria es una de las líneas de la revelación de la divinidad de Jesús.

1. *Gloria escatológica.* La manifestación plenaria de la gloria divina de Jesús tendrá lugar en la parusía. «El *Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus *ángeles» (Mc 8,38; cf. Mt 24,30; 25,31) y manifestará su gloria por la consumación de su *obra, a la vez *juicio y *salvación. El NT está orientado hacia esta «aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús» (Tit 2,13s), hacia la «gloria eterna en Cristo» (1Pe 5,10) a la que Dios nos ha llamado (1Tes 2,12) y que «ha sido revelada» (1Pe 5,1); «la ligera tribulación de un momento nos prepara, muy por encima de toda medida, un peso eterno de gloria» (2Cor 4,17). La *creación entera aspira a la revelación de esta gloria (Rom 8,19). Juan ve a la nueva Jerusalén descender del *cielo bañada de claridad: «La gloria de Dios la ha iluminado y el *cordero le sirve de lumbrera» (Ap 21,23).

2. *Gloria pascual.* Por la *resurrección y la *ascensión ha «entrado» ya Cristo (Lc 24,26) en la gloria divina, que el Padre, en su amor, le había dado antes de la creación del mundo» (Jn 17,24) y que le pertenece como a Hijo al igual que al Padre. El Hombre-Dios fue tomado en la *nube divina, arrebatado (Act 1,9.11), «ensalzado en la gloria» (1Tim 3,16). «Dios lo resucitó... y le dio la gloria» (1Pe 1,21). «Glorificó a su siervo Jesús» (Act 3,13). Esta gloria, como la «gloria de Yahveh» en el AT, es esfera de pureza trascendente, de santidad, de luz, de poder, de vida. Jesús resucitado irradia esta gloria en todo su ser. Esteban ve al morir «la gloria de Dios y a Jesús de pie a la *diestra de Dios» (7,55). Saulo queda deslumbrado y cegado por su «gloria luminosa» (22,11). En su comparación no es nada la gloria del Sinaí (2Cor 3,10). La gloria de Cristo resucitado deslumbra a Pablo como la *luz de una nueva *creación: «El Dios que dijo: ¡Brille la luz del seno de las tinieblas!, es el que ha brillado en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios, que está en el *rostro de Cristo» (4,6).

3. *La gloria en el ministerio terrenal y en la pasión de Cristo.* La gloria de Dios se manifestó no sólo en la resurrección, sino en la vida, en el ministerio y en la muerte de Jesús. Los evangelios son doxofanías, sobre todo, entre los sinópticos, el de Lucas. En la escena de la anunciación, la venida del *Espíritu Santo sobre *María evoca el descenso de la gloria al santuario del AT (Lc 1,35). En la natividad «la gloria del Señor» circunda de claridad a los pastores (2,9s). Esta gloria se transparenta en el bautismo de Jesús y en su *transfiguración (9,32.35; 2Pe 1,17s), en sus *milagros, en su *palabra, en la santidad eminente de su vida, en su muerte. Ésta no es sólo el pórtico que introduce al *Mesías en su «gloria» (Lc 24,26); los signos que la acompañan revelan en el crucificado mismo al «*Señor de la gloria» (1Cor 2,8).

En Juan aparece todavía más explícita la revelación de la gloria en la vida y en la muerte de Jesús. Jesús es el Verbo encarnado. En su *carne habita y se revela la gloria del Hijo único de Dios (Jn 1,14.18). Se manifiesta desde el primer «signo» (2,11). Aparece en la unión trascendente de Jesús con el Padre que le envía, más todavía en su *unidad (10,30). Las *obras de Jesús son las obras del Padre que, en el Hijo, las «cumple» o realiza (14,10) y revela

su gloria (11,40), *luz y *vida para el *mundo. Esta gloria resplandece por encima de todo en la pasión. Ésta es la *hora de Jesús, la más alta de las teofanías. Jesús se «consagra» a su muerte (17,19) con toda lucidez (13,1.3; 18,4; 19,28) por obediencia al Padre (14,31) y para gloria de su *nombre (12,28). Hace libre don de su vida (10,18) por amor a los suyos (13,1). La *cruz, transfigurada, se convierte en el signo de «la elevación» del Hijo del hombre (12,23.31). El Calvario ofrece a las miradas de todos (19,37) el misterio del YO SOY divino de Jesús (8,27). El *agua y la *sangre, que manan del costado de Cristo, simbolizan la *fecundidad de su *muerte, fuente de *vida: tal es su gloria (7,37ss; 19,34.36).

4. *La gloria eclesial.* La glorificación de Cristo se consuma en los cristianos (Jn 17,10). En ellos el sacrificio de Jesús da su *fruto para gloria del Padre y del Hijo (12,24; 15,8). El *Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo es, con el agua y la sangre sacramentales (1Jn 5,7), el artífice de esta glorificación. Los cristianos entran por él en el *conocimiento y en la posesión de las *riquezas de Cristo (Jn 16,14s; 2Cor 1,22; 5,5). La gloria de Cristo resucitado se refleja ya en ellos, transformándolos a su *imagen «de gloria en gloria» (3,18; Col 1,10s; 2Tes 1,12). Por el Espíritu queda transfigurado el mismo *sufrimiento (1Pe 4,14).

5. *El honor cristiano.* La conciencia de esta gloria engendra el sentimiento de la dignidad cristiana y del honor cristiano. Ya en el AT la grandeza de Israel consiste en ser el pueblo al que Dios ha revelado su gloria. A *Israel «pertenece la gloria» (Rom 9,4). Dios es «su gloria» (Sal 106,20). La *fidelidad a Dios se matiza ya en Israel con un sentido religioso del honor. El mandamiento divino es la gloria de Israel (Sal 119,5s), la *idolatría, su suprema degradación, como su supremo pecado: Israel «cambia» entonces «su gloria por el ídolo» (Sal 106,20). En medio de un mundo que se había perdido por no querer dar a Dios la gloria que le es debida (Rom 1,21s), los cristianos saben que ellos son «ciudadanos de los cielos» (Flp 3,20); «resucitados con Cristo» (Col 3,1), «brillan como focos de *luz» (Flp 2,15s). Su honor consiste en que «los hombres, viendo sus buenas *obras, glorifiquen a [su] Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16). Ante la gloria del nombre cristiano desaparece todo sentimiento de inferioridad social: «El *hermano de humilde condición se gloriará en su exaltación, y el rico en su humillación» (Sant 1,9), pues no hay lugar para «consideraciones de personas» (Sant 2,1ss). El sentimiento del *orgullo cristiano se extiende hasta el *cuerpo, en el que los cristianos deben «glorificar a Dios» (1Cor 6,15.19s). Finalmente, padecer por el *nombre cristiano es una gloria (1Pe 4,15s). La ambición del honor mundano es, según san Juan, la que ha cerrado a más de uno el acceso a la *fe (Jn 5,44; 12,43). Jesús, en cambio, indiferente a la gloria de los hombres (5,41), «despreció la infamia de la *cruz» (Heb 12,2). Su único honor consistía en cumplir su *misión, «no buscando su gloria», sino «la gloria del que le ha enviado» (Jn 7,18), dejando su honor en las solas manos de su Padre (8,50.54).

V. La alabanza de la gloria. El deber del hombre es reconocer y celebrar la gloria divina. El AT canta la gloria del *creador, *rey, salvador y *santo de Israel (Sal 147,1). Deplora el pecado que la empaña (Is 52,5; Ez 36,20ss; Rom 2,24). Arde en deseos de verla reconocida por

todo el universo (Sal 145,10s; 57, 6.12).

En el NT la doxología tiene por centro a Cristo. «Por él decimos nuestro *amén a la gloria de Dios» (2Cor 1,20). Por él asciende «al Dios solo sabio... la gloria por los siglos de los siglos» (Rom 16,27; Heb 13, 15). A Dios se le da gloria por su nacimiento (Lc 2,20), por sus milagros (Mc 2,12...) y por su muerte (Lc 23,47). Las doxologías jalonan el progreso de su mensaje (Act 11, 18; 13,48; 21,20), como van puntuando las exposiciones dogmáticas de Pablo (Gál 1,3s; etc.). Las doxologías del Apocalipsis recapitulan en una liturgia solemne todo el drama redentor (Ap 15,3s). Finalmente, como la *Iglesia es «el *pueblo que Dios ha adquirido para *alabanza de su gloria» (Ef 1,14), al Padre se da «gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las edades y por todos los siglos» (3,21).

A la doxología litúrgica añade el *mártir la doxología de la sangre. El creyente, «despreciando la muerte hasta morir» (Ap 12,11), profesa así que la *fidelidad a Dios está por encima de toda gloria y todo valor humano. Como Pedro, al precio de su *sangre «glorifica a Dios» (Jn 21,18).

La última doxología, al final de la historia, es el canto de las «bodas del *cordero» (Ap 19,7). La esposa aparece vestida de «una túnica de lino de una blancura resplandeciente» (19,8). En el fuego de la «gran tribulación» la Iglesia se ha ataviado para las bodas eternas con la única gloria digna de su esposo, las virtudes, las ofrendas, los sacrificios de los *santos.

No obstante, la gloria de la esposa le viene enteramente del esposo. En su *sangre se han «*blanqueado» las túnicas de los elegidos (7,14; 15,2), y si la esposa lleva este deslumbrante atavío, es porque «le ha sido dado» hacerlo así (19,8). Se ha dejado revestir día tras día por las «buenas *obras que Dios ha preparado de antemano para que las practiquemos» (Ef 2,10). En el amor de Cristo está el origen de esta gloria; en efecto, «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella...; quería presentársela a sí mismo toda resplandeciente de gloria, *sin mancha ni arruga ni* cosa semejante, sino santa e inmaculada» (5,25.27). En este misterio de *amor y de *santidad se consuma la revelación de la gloria de Dios.

→ Ángeles - Blanco - Fuego - Orgullo - Luz - Nube - Presencia de Dios - Poder - Revelación - Señor - Transfiguración. DM

Gozo.

La revelación del Dios creador y salvador provoca en el hombre un gozo desbordante. ¿Cómo contemplar la *creación sin proclamar: «Yo tengo mi gozo en Yahveh» (Sal 104, 34) y sin desear que Dios se regocije en sus *obras (104,31)? Frente a Dios, que actúa en la historia, el gozo invade al que no es insensato (92,5ss) haciéndose comunicativo: «Venid, gritemos de alegría a Yahveh..., la roca de nuestra salvación (95,1); «Alégrense los cielos y salte de júbilo la tierra... ante Yahveh, pues viene» (96,11ss). Y si viene, es *para invitar a sus siervos fieles a entrar en su propio gozo* y para abrirles el acceso al mismo (Mt 25,21).

AT. I. LAS ALEGRÍAS DE LA VIDA. Las alegrías de la vida humana son un elemento de las *promesas de Dios (Dt 28,3-8; Jer 33,11), que castiga la infidelidad con su privación (Dt 28,30-33.47s; Jer 7,34; 25,10s). El humilde gozo que el hombre halla con la mujer que ama (Ecl 9,9), en el fruto de su trabajo (3,22), alimentándose y divirtiéndose un poco (2, 24; 3,12s) resiste a la crítica despiadada del mismo Eclesiastés, que alaba este gozo, con el cual puede el hombre olvidar las calamidades de la vida; es la parte que Dios le otorga (5,16-19). En efecto, el *vino fue creado para proporcionar alegría (Jue 9,13; Sal 104,15) a quien lo usa con moderación (Eclo 31,27); así la *vendimia misma es tiempo de alegría (Is 16,10), al igual que la siega (*mies) (Sal 126,5s). En cuanto al gozo de que una mujer colma a su marido con su gracia y su virtud (Prov 5,18; Eclo 26,2.13), es la imagen de los goces más altos (Is 62,5); para los esposos la fecundidad es causa de júbilo (1Sa 2,1.5; Sal 113,9; cf. Jn 16,21). sobre todo si su hijo es bueno (Prov 10,1).

Además de las alegrías ruidosas de los grandes días, coronación del rey (1Re 1,40), victoria (1Sa 18,6) o regreso de prisioneros (Sal 126,2s), hay otras que no se pueden comunicar a un extraño (Prov 14,10). El sabio conoce el valor de esta alegría del corazón, que es incluso factor de buena salud (Prov 17,22) y a la que se puede contribuir con una buena palabra (12,25) o con una mirada benévola (15,30). Dios condena sólo los goces perversos, los que se persiguen haciendo mal (2,14), en particular la alegría maligna que la desgracia del justo procura a sus enemigos (Sal 13,5; 35,26).

II. LAS ALEGRÍAS DE LA ALIANZA. Dios, de quien vienen las sanas alegrías de la vida, ofrece a su pueblo otras más altas: las que ha de hallar en la fidelidad a la alianza.

1. *Alegrías del culto comunitario.* En el *culto halla Israel el gozo de *alabar a Dios (Sal 33,1), que se ha dignado ser su rey (Sal 149,2) y que le invita a regocijarse en su *presencia (Dt 12,18); *gusta también la suavidad de una reunión fraterna (Sal 133). Halla así el medio de resistir a la tentación de los cultos cananeos, cuyos ritos sensuales son abominados por Dios (Dt 12,30s; 23,18s). Las *fiestas se celebran en un clima de entusiasmo y de júbilo (Sal 42,5; 68,4s; 100,2) y recuerdan al pueblo «el *día que ha hecho el Señor para su gozo y su alegría» (Sal 118,24); algunas de estas celebraciones han hecho época, por ejemplo, la pascua de Ezequías (2Par 30, 21-26), la del retorno del exilio (Esd 6,22) y sobre todo la fiesta de los tabernáculos, en que Esdras, después de haber hecho leer la ley, proclamó: «Este día es santo... No os aflijáis: el gozo de Yahveh es nuestra fuerza» (Neh 8,10). Para fomentar este gozo plenario prescribe la ley al pueblo que vaya a surtirse en la fuente, reuniéndose en Jerusalén para las tres fiestas anuales a fin de obtener las *bendiciones divinas (Lev 23,40; Dt 16,11.14s). En esta fuente desea Dios que todas las naciones vayan a proveerse (Is 56,6s).

2. *Gozos de la fidelidad personal.* Este gozo, ofrecido a todos, es la parte de los *humildes, que constituyen el verdadero pueblo de Dios (Sal 149,4s); como Jeremías, devoran la *palabra divina, que es la alegría de su corazón (Jer 15,16); ponen su gozo en Dios (Sal 33,21; 37,4; Jl 2, 23) y en su ley (Sal 19,9), que es su tesoro (119,14.111.162) y que constituye sus delicias en medio de la angustia (119,143); estos humildes *buscadores de Dios pueden, pues, regocijarse (34,3; 69,33; 70,5; 105, 3), justificados como están por la *gracia (32,10s) y por la *misericordia de Dios (51,10.14). Su unión confiada con este Señor, que es su único *bien (16,2; 73,25.28), les hace entrever perspectivas de gozo eterno (16,9ss), del cual es un gusto anticipado su intimidad con la sabiduría divina (Sab 8,16).

3. *Gozos escatológicos.* Israel vive, en efecto, en la esperanza. Si el culto le recuerda las altas gestas de Dios, y en primer lugar el Éxodo, es para hacerle desear un nuevo *éxodo en el que se revele el Dios sin igual, salvador universal (Is 45,5.8.21s). Entonces será el gozo mesiánico, cuya superabundancia anunciaba Isaías (9, 2); el desierto exultará (35,1); ante la acción de Dios gritarán los cielos de alegría, la tierra se gozará (44, 23; 49,13), al paso que los cautivos liberados llegarán a Sión dando gritos de alegría (35,9s; 51,11) para ser allí revestidos de salud y de justicia (61,10) y para gustar el gozo eterno (61,7) que colmará su esperanza (25, 9). Entonces los servidores de Dios cantarán, lleno el corazón de gozo, en una *creación renovada, porque Dios creará a Jerusalén «gozo» y a su pueblo «alegría», a fin de regocijarse en ellos y de procurar a todos un júbilo sin fin (65,14.17ss; 66,10). Tal es el gozo que Jerusalén aguarda de su Dios, el santo y el eterno, cuya misericordia va a salvarla (Bar 4, 22s.36s; 5,9). El artífice de esta obra de salvación es su rey, que viene a ella en humildad; acójalo ella en la exultación (Zac 9,9).

NT. I. EL GOZO DEL EVANGELIO. Este rey humilde es Jesucristo, que anuncia a los humildes el gozo de la salvación y se lo da con su sacrificio.

1. *El gozo de la salvación anunciado a los humildes.* La venida del salvador crea un clima de gozo que ha hecho sensible Lucas, más que los otros evangelistas. Aun antes de que se regocijen con su nacimiento (Lc 1, 14), en la visita de María salta de gozo el precursor en el seno de su madre (1,41.44); y la Virgen, a la que la salutación del ángel había invitado a la alegría (1,28: gr. *khaire* = alégrate), canta con tanto gozo como humildad al Señor que se ha hecho su hijo para salvar a los humildes (1,42.46-55). El nacimiento de Jesús es un gran gozo para los ángeles que lo anuncian y para el pueblo al que viene a salvar (2,10.13s; cf. Mt 1, 21); este nacimiento colma la esperanza de los justos (Mt 13,17 p) que, como Abraham, exultaban ya al pensar en él (Jn 8,56).

En Jesús está ya presente el reino de Dios (Mc 1,15 p; Lc 17,21); Jesús es el esposo cuya voz arrebata de gozo al Bautista (Jn 3,29) y cuya presencia no permite a sus discípulos *ayunar (Lc 5,34 p). Éstos tienen la alegría de saber que sus *nombres están escritos en los cielos (10,20), porque son del número de los pobres, a los que pertenece el reino (6,20 p), tesoro por el cual se da todo con alegría (Mt 13,44); y Jesús les ha enseñado que la *persecución, confirmando su certeza, debía intensificar su alegría (Mt 5,10ss p).

Los discípulos tienen razón de regocijarse de los *milagros de Jesús que atestiguan su misión (Lc 19,37ss); pero no deben poner su alegría en el poder milagroso que Cristo les comunica (10,17); no es sino un medio, destinado no a procurar una vana alegría a hombres como Herodes, curioso de lo maravilloso (23,8), sino a hacer que sea Dios alabado por las almas rectas (13,17) y a atraer a los pecadores al salvador, disponiéndolos a acogerlo con alegría y a *convertirse (19,6.9). De esta conversión se regocijarán los discípulos como buenos hermanos (15,32), como se regocijan en el cielo el Padre y los ángeles (15,7.10.24), como se regocija el buen *pastor, cuyo amor ha salvado a las ovejas extraviadas (15,6; Mt 18,13). Pero para compartir su gozo hay que amar como él ha amado.

2. *El gozo del Espíritu, fruto de la cruz.* En efecto, Jesús, que había exultado de gozo porque el Padre se revelaba por él a los pequeños (Lc 10,21s), da su vida por estos pequeños, sus *amigos, a fin de comunicarles el gozo, cuya fuente es su amor (Jn 15,9-15), mientras que al pie de su cruz sus enemigos ostentan su alegría maligna (Lc 23,35ss). Por la *cruz va Jesús al Padre; los discípulos deberían regocijarse de ello si le amaran (Jn 14,28) y si comprendieran el fin de esta partida, que es el don del Espíritu (16,7). Gracias a este don vivirán de la vida de Jesús (14,16-20) y, porque pedirán en su *nombre, obtendrán todo del padre; entonces su *tristeza se cambiará en gozo, su gozo será perfecto y nadie se lo podrá quitar (14,13s; 16,20-24).

Pero los discípulos comprendieron tan poco que la pasión conduce a la resurrección, y la pasión destruye de tal manera su esperanza (Lc 24,21) que el gozo de la *resurrección les parece increíble (24,41). Sin embargo, cuando el resucitado, después de haberles mostrado las Escrituras cumplidas y de haberles prometido la fuerza del Espíritu (24,44.49; Act 1, 8) sube al cielo, experimentan gran gozo (Lc 24,52s); la venida del Espíritu la hace tan comunicativa (Act 2,4.11) como inquebrantable: «están llenos de gozo de ser juzgados dignos de sufrir por el nombre» del salvador, cuyos *testigos son (Act 5, 41; cf. 4,12; Lc 24,46ss).

II. EL GOZO DE LA VIDA NUEVA. La palabra de Jesús produjo su fruto: los que creen en él tienen en sí mismos la plenitud de su gozo (Jn 17,13); su comunidad vive en una alegría sencilla (Act 2,46) y la predicación de la buena nueva es en todas partes fuente de gran alegría (8,8); el bautismo llena a los creyentes de un gozo que viene del Espíritu (13,52; cf. 8,39; 13,48; 16,34) y que hace que los apóstoles canten en medio de las peores pruebas (16,23ss).

1. *Las fuentes del gozo espiritual.* El gozo es, en efecto, *fruto del Espíritu (Gál 5,22) y una nota característica del reino de Dios (Rom 14, 17). No se trata del entusiasmo pasajero que suscita la *palabra y que destruye la tribulación (cf. Mc 4,16), sino del gozo espiritual de los creyentes que, en la *prueba, son *ejemplo (1Tes 1,6s) y que, con su gozosa generosidad (2Cor 8,2; 9,7), con su *perfección (2Cor 13,9), con su unión (Flp 2,2), con su docilidad (Heb 13, 17) y su *fidelidad a la *verdad (2Jn 4; 3Jn 3s) son ahora y serán en el *día del Señor el gozo de sus apóstoles (1Tes 2,19s).

La caridad que hace comulgar a los creyentes en la verdad (1Cor 13, 6) les procura un gozo constante alimentado por su *oración y su *acción de gracias incesantes (1Tes 5,16; Flp 3,1; 4,4ss). ¿Cómo dar gracias al Padre por haber sido transferidos al reino de su Hijo muy amado, sin experimentar alegría (Col 1, 11ss)? Y la oración asidua es fuente de gozo y alegría porque la anima la *esperanza y porque el Dios de la esperanza responde a ella colmando de gozo al creyente (Rom 12,12; 15, 13). También Pedro invita a éste a bendecir a Dios con exultación; su *fe, probada por la aflicción, pero segura de obtener la salvación, le procura un gozo inefable, que es un gusto anticipado de la gloria (1Pe 1,3-9).

2. *El testimonio del gozo en la prueba.* Pero este gozo no pertenece sino a la fe probada. Para disfrutar de alegría cuando se revele la gloria de Cristo, es preciso que su discípulo se regocije en la medida en que participe de sus sufrimientos (1Pe 4, 13). Como su maestro, prefiere acá abajo la *cruz al gozo (Heb 12,2); acepta con gozo verse despojado de sus bienes (Heb 10,34), teniendo por gozo supremo verse puesto a prueba

en todas las formas (Sant 1,2). Para los apóstoles como para Cristo, la *pobreza y la *persecución conducen al gozo perfecto.

Pablo, en su ministerio apostólico, saborea este gozo de la cruz; es un elemento de su testimonio: los ministros del Señor, «afligidos», están «siempre gozosos» (2Cor 6,10). El apóstol sobreabunda de gozo en sus tribulaciones (2Cor 7,4); con un desinterés total, se regocija con tal que se anuncie a Jesucristo (Flp 1,17s) y halla su gozo en sufrir por sus fieles y por la Iglesia (Col 1,24). Invita incluso a los filipenses a compartir el gozo que experimentaría él en derramar su sangre como supremo testimonio (Flp 2,17s).

Conclusión. La comunión en el gozo eterno. Pero la prueba tendrá fin, y Dios *vengará la *sangre de sus servidores juzgando a Babilonia, que se ha embriagado de ella; entonces habrá alegría en el cielo (Ap 18,20; 19,1-4), donde se celebrarán las nupcias del *cordero; los que tomen parte en ellas darán gloria a Dios en la alegría (19,7ss). Tendrá lugar la manifestación y el despliegue del gozo perfecto, que desde ahora es la parte de los hijos de Dios; porque el Espíritu que les ha sido dado los hace comulgar con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1Jn 1,2ss; 3,1s.24).

→ Amor - Bienaventuranza - Blanco - Consolación - Esperanza - Fiesta - Risa - Tristeza. AR y MFL

Gracia.

I. Sentido de la palabra. La palabra que designa la gracia (gr. *kharis)* no es pura creación del cristianismo; figura ya en el AT. Pero el NT fijó su sentido y le dio toda su extensión. La utilizó precisamente para caracterizar el nuevo régimen instaurado por Jesucristo y oponerlo a la economía antigua: ésta estaba regida por la *ley, aquélla lo está por la gracia (Rom 6,14s; Jn 1,17).

La gracia es el *don de Dios que contiene todos los demás, el don de su *Hijo (Rom 8,32), pero no es sencillamente el objeto de este don. Es el don que irradia de la generosidad del dador y envuelve en esta generosidad a la criatura que lo recibe. Dios da por gracia, y el que recibe su don halla cerca de él gracia y complacencia.

Por una coincidencia significativa, la palabra hebrea y la palabra griega, traducidas en latín por *gratia* y en español por *gracia,* se prestan a designar a la vez la fuente del don en el que da y el efecto del don en el que recibe. Es que el don supremo de Dios no es totalmente ajeno a las relaciones con que los hombres se unen entre sí, además de que existen entre él y nosotros nexos que revelan en nosotros su *imagen. Mientras que el hebreo *ḥen* designa en primer lugar el favor, la benevolencia gratuita de un personaje de alta posición, y luego la manifestación concreta de este favor, demostrado por el que da y hace gracia, recogido por el que recibe y halla gracia, y, por fin, el encanto que atrae las miradas y se granjea el favor, el griego *kharis,* con un proceso casi inverso, designa en primer lugar la seducción que irradia la belleza, luego la irradiación más interior de la bondad, finalmente los dones que manifiestan esta generosidad.

II. La gracia en la antigua alianza. La gracia, revelada y dada por Dios en Jesucristo. está presente en el AT, como una *promesa y como una *esperanza. En diversas formas, con nombres variados, pero uniendo siempre al Dios que da con el hombre que recibe, por todas partes aparece la gracia en el AT. La lectura cristiana del AT tal como la propone

san Pablo a los Gálatas, consiste en reconocer en la antigua economía los gestos y los rasgos del Dios de la gracia.

1. *La gracia en Dios.* Dar y perdonar, derramar por todas partes su generosidad, inclinarse con atención y emoción hacia los más *pobres y los más desgraciados, es el retrato mismo de Dios, por lo cual él mismo se define así: «Yahveh, Dios de ternura y de gracia, tardo a la ira y rico en misericordia y fidelidad» (Éx 34,6). En Dios la gracia es a la vez *misericordia que se interesa por la miseria *(ḥen),* *fidelidad generosa a los suyos *(ḥesed),* solidez inquebrantable en sus compromisos *(emet),* adhesión de corazón y de todo el ser a los que *ama *(raḥamim),* *justicia inagotable *(ṣedeq),* capaz de garantizar a todas sus criaturas la plenitud de sus derechos y de colmar todas sus aspiraciones. Que Dios pueda ser la *paz y el *gozo de los suyos, es efecto de su gracia: «¡Cuán preciosa es tu gracia *(ḥesed),* oh Dios! Los hombres se refugian a la sombra de tus alas, se sacian de la sobreabundancia de tu casa y los abrevas en el torrente de tus delicias» (Sal 36, 8ss), «porque tu gracia *(ḥesed)* es mejor que la vida» (63,4). La *vida, el más precioso de todos los bienes, palidece ante la experiencia de la generosidad divina, fuente inagotable. La gracia de Dios puede ser, pues, una vida, más rica y más plena que todas nuestras experiencias.

2. *Las manifestaciones de la gracia divina.* La generosidad de Dios se derrama sobre toda carne (Eclo 1, 10), su gracia no es un tesoro guardado codiciosamente. Pero el signo esplendente de esta generosidad es la elección de Israel. Es una iniciativa totalmente gratuita, no justificada en el pueblo elegido por ningún mérito, por ningún valor antecedente, ni por el número (Dt 7,7), la buena conducta (9,4), el «vigor de (su) mano» (8,17), sino únicamente por «el amor a vosotros y la fidelidad al juramento hecho a vuestros padres» (7,8; cf. 4,37). Como punto de partida de Israel sólo hay una explicación, la gracia del Dios fiel que guarda su *alianza y su *amor (7,9). El símbolo de esta gracia es la *tierra que da Dios a su pueblo, «país de torrentes y de manantiales» (8,7), «de montañas y de valles regados por la lluvia del cielo» (11,11), «ciudades que tú no has construido... casas que tú no has llenado, pozos que tú no has excavado» (6,10s).

Esta gratuidad no carece de fin, no vuelca ciegamente las *riquezas con las que no sabe qué hacer. La elección tiene por fin la alianza; la gracia que escoge y que da es un gesto de *conocimiento, se adhiere a aquel que escoge y aguarda de él una respuesta, el reconocimiento y el amor: tal es la predicación del Deuteronomio (Dt 6,5.12s; 10,12s; 11,1). La gracia de Dios quiere tener asociados, pide un intercambio, una *comunión.

3. *La gracia de Dios sobre sus elegidos.* La palabra que sin duda traduce mejor el efecto producido en el hombre por la generosidad de Dios, es el de *bendición. La bendición es mucho más que una protección exterior, en el que la recibe mantiene la *vida, el *gozo, la *plenitud de la *fuerza, establece entre Dios y su criatura un contacto personal, hace que se posen sobre el hombre la mirada y la sonrisa de Dios, la irradiación de su *rostro y de su gracia *(ḥen,* Núm 6,25), y esta relación tiene algo de vital, afecta a la potencia creadora. Al *padre corresponde bendecir, y si la historia de Israel es la de una bendición destinada a todas las naciones (Gén 12,3), es porque Dios es padre y plasma el destino de sus hijos (Is 45,10ss). La gracia de

Dios es un amor de padre y crea *hijos. Como esta bendición es la del Dios *santo, el vínculo que establece con sus elegidos es el de una consagración. La elección es llamamiento a la santidad y promesa de vida consagrada (Éx 19,6; Is 6,7; Lev 19,2).

A esta respuesta filial, a esta consagración de la vida y del corazón se niega Israel (cf. Os 4,1s; Is 1,4; Jer 9,4s). «Como mana el agua en un pozo, así mana en (Jerusalén) la maldad» (Jer 6,7; cf. Ez 16; 20). Entonces Dios piensa hacer en el hombre algo de lo que el hombre es radicalmente incapaz, y hacer que el hombre mismo sea su autor. De una Jerusalén corrompida hará una ciudad justa (Is 1,21-26), de *corazones incurablemente rebeldes (Jer 5,1ss) hará corazones *nuevos, capaces de *conocerle (Os 2,21; Jer 31,31). Esto será obra de su *Espíritu (Ez 36, 27); será el advenimiento de su propia *justicia en el mundo (Is 45.8. 24; 51,6).

III. La gracia de Dios se reveló en Jesucristo. La venida de Jesucristo muestra hasta dónde puede llegar la generosidad divina: hasta darnos a su propio *Hijo (Rom 8,32). La fuente de este gesto inaudito es una mezcla de ternura, de fidelidad y de misericordia, por la que se definía Yahveh, y a la que el NT dará el nombre específico de gracia, *kharis*. El deseo de la gracia de Dios (casi siempre acompañada de su *paz, asociándose así el gran saludo semítico con el ideal típicamente griego de la *kharis*) encabeza casi todas las cartas apostólicas y muestra que para los cristianos la gracia es el *don por excelencia, el que resume toda la acción de Dios y todo lo que podemos desear a nuestros hermanos.

En la persona de Cristo «nos han venido la gracia y la verdad» (Jn 1, 17), las hemos *visto (1,14) y, por el mismo caso, hemos conocido a Dios en su Hijo único (1,18). Así como hemos conocido que «Dios es *amor» (1Jn 4,8s), así, al ver a Jesucristo, conocemos que su acción es gracia (Tit 2,11; cf. 3,4).

Si bien la tradición evangélica común a los sinópticos no conoce la palabra, sin embargo, es plenamente consciente de la realidad. También para ella es Jesús el don supremo del Padre (Mt 21,37 p), entregado por nosotros (26,28). La sensibilidad de Jesús a la miseria humana, su emoción ante el sufrimiento, traducen por otra parte la misericordia y la ternura por las que se definía el Dios del AT. Y san Pablo, para animar a los corintios a la generosidad, les recuerda «la liberalidad *(kharis)* de Jesucristo..., cómo de rico que era se hizo pobre por vosotros» (2Cor 8,9).

IV. Gracia y elección. Si la gracia de Dios es el secreto de la *redención, es también el secreto de la forma concreta cómo la recibe y la vive cada cristiano (Rom 12,6; Ef 6,7) y cada Iglesia. Las iglesias de Macedonia han recibido la gracia de la generosidad (2Cor 8,1s), los filipenses han recibido su parte de la gracia del apostolado (Flp 1,7; cf. 2Tim 2,9), que explica toda la actividad de Pablo (Rom 1,5; cf. 1Cor 3,10; Gál 1,15; Ef 3,2).

A través de la variedad de los *carismas se revela la *elección, elección venida de Dios antes de todas las opciones humanas (Rom 1,5; Gál 1,15), que introduce en la salvación (Gál 1,6; 2Tim 1,9), que consagra a una *misión propia (1Cor 3,10; Gál 2,8s).

Esta gracia no es sólo la elección inicial, es en los apóstoles la fuente inagotable de su actividad (Act 14,26; 15,40); hace de Pablo todo lo que es y hace en él todo lo que él hace (1Cor 15,10), tanto que lo más personal en él, «lo que yo soy», es precisamente la obra de esta gracia. Como es en él principio de transformación y de acción, requiere su colaboración, y Pablo, «investido de este ministerio, no flaquea» (2Cor 4, 1), atento siempre a «obedecer a la gracia» (2Cor 1,12) y a «responderle» (Rom 15,15; cf. Flp 2,12s). Jamás falta esta gracia: siempre «basta», aun en las mayores estrecheces, pues entonces es cuando brilla su *poder (2Cor 12,9).

V. Gratuidad de la gracia. El rasgo específicamente paulino de la gracia, el que le induce a repetir constantemente la palabra como un estribillo, es su gratuidad. La salvación es don de Dios, no salario merecido por un trabajo (Rom 4,4; 11,6), ni siquiera por la fidelidad integral a la *ley (Gál 2,21; Rom 4, 16). Es, por el contrario, la revelación de la generosidad soberana del Padre que, habiendo dado a su Hijo unigénito (Rom 8,32), hace don a los hombres de la justicia (Rom 4,5; 5, 17.21; 3,24), y triunfa de su egoísmo haciendo que «sobreabunde la gracia donde se había multiplicado el pecado» (Rom 5,15ss). Esta generosidad divina sólo se percibe por la *fe, única capaz de reconocerla y acogerla; pero la misma fe es todavía fruto de la gracia (Ef 2,8).

VI. Gracia y justificación. La generosidad de Dios consiste en poner frente a él un ser que constituya su *gozo. A esto llama Pablo la *justificación, estado del hombre capaz de parecer delante de Dios. Ahora bien, ésta es puro efecto de la gracia (Rom 3,24). En un vocabulario diferente, en que está ausente la palabra justicia, pero en el que se puso de intento la palabra gracia, sugiere Lucas este gozo divino frente a Jesús (Lc 2,40.52) y frente a *María (1,28.30). Se diría que esta gracia es a la vez la benevolencia divina que los designa y los envuelve, y el atractivo que por este mismo hecho ejercen, si podemos permitirnos la expresión, en Dios y también en los hombres (2,52; cf. 4,22). Sin duda, a la gracia de que está colmada María (1,28) hay que dar esta plenitud de sentido: a la vez privilegiada de la generosidad de Dios y llena ante sus ojos de un valor único.

→ Acción de gracias - Bendición - Carismas - Edificar - Elección - Justicia - Misericordia - Vida - Vocación.

JG

Guerra.

La guerra no es solamente un hecho humano que plantea problemas de moral. Gracias a su presencia en el mundo bíblico puede la revelación expresar, a partir de una experiencia común, un aspecto esencial del drama de la humanidad, en el que está en juego su *salvación: el combate espiritual entre Dios y Satán. Es cierto que el designio de Dios tiene por objetivo la *paz; pero esta misma paz supone una *victoria alcanzada a costa de combate.

AT. I. Guerras humanas y combates de Dios. 1. En todos los tiempos es la guerra un elemento importante de la condición humana. En el antiguo Oriente era un hecho endémico: al comenzar cada año los reyes «se ponían en campaña» (2Sa 11,1). En vano los imperios, en los períodos de gran civilización, firmaban tratados de «paz perpetua»: la evolución de los hechos no tardaba en romper aquellos frágiles contratos. La historia de Israel, encuadrada en este marco, implicará, pues, una experiencia, unas veces exaltadora y otras cruel, de los combates humanos. Pero esta experiencia, introducida en la perspectiva del *designio de Dios, adquiere un alcance específicamente religioso: la guerra se

revela aquí a la vez como una realidad permanente de este mundo y como un mal.

2. Sin embargo, el antiguo Oriente, trasponiendo al dominio religioso los resultados de su experiencia social, no descuidaba introducir también la guerra en su representación del mundo divino. Fácilmente imaginaba en el tiempo primordial una guerra de los dioses, de la que todas las guerras humanas eran como prolongaciones e imitaciones terrestres. Israel, aun descartando decididamente el politeísmo supuesto por tales imágenes, conserva, no obstante, la de un Dios combatiente; pero la transforma para adaptarla al monoteísmo y para asignarle un puesto en la realización terrenal del *designio de Dios.

II. Israel al servicio de las guerras de Yahveh. 1. Las perspectivas abiertas por la alianza sinaítica no son en modo alguno de paz, sino de combate: Dios da una *patria a su pueblo, pero éste debe conquistarla (Éx 23,27-33). Guerra ofensiva, que es sagrada y que se justifica en la perspectiva del AT: Canaán, con su civilización corrompida acompañada de un culto tributado a las fuerzas de la naturaleza, constituye una asechanza para Israel (Dt 7,3s); así Dios sanciona su exterminio (Dt 7,1s); las guerras nacionales de Israel serán, pues, las «guerras de Yahveh». Más aún: al hacer Dios nacer a Israel a la historia, instaura su propio *reinado acá abajo, gracias a un pueblo que le rinde culto y que observa su ley. Israel, defendiendo su independencia contra los agresores de fuera, defiende por lo mismo la causa de Dios: todo combate defensivo es además una «guerra de Yahveh».

2. Así a lo largo de los siglos hace Israel la experiencia de una vida de combate, en la que el dinamismo nacional se pone al servicio de una causa religiosa. Guerras ofensivas contra Sihón y Og (Núm 21,21-35; Dt 2,26-3,17), luego conquista de Canaán (Jos 6-12). Guerras defensivas contra Madián (Núm 31) y contra los opresores de la época de los jueces (Jue 3-12). Guerra de liberación nacional, con Saúl y David (1Sa 11-17; 28-30; 2Sa 5; 8; 10). En este conjunto de acontecimientos aparece Israel como el heraldo de Dios acá en la tierra; su rey es el lugarteniente de Yahveh en la historia. El ardor de la fe requiere proezas militares, que sostienen la certeza de la ayuda divina y la esperanza de una *victoria a la vez política y religiosa (cf. Sal 2; 45,4ss; 60,7-14; 110). Pero será grande la tentación de confundir la causa de Dios con la prosperidad terrestre de Israel.

III. Los combates de Yahveh en la historia. 1. *Yahveh combate por su pueblo.* Las guerras de Yahveh emprendidas por Israel no son, sin embargo, más que un aspecto de los combates emprendidos por Dios en la historia humana. Desde los orígenes está personalmente en lucha contra fuerzas malignas que se oponen a sus designios. El hecho se pone de relieve en la historia de su pueblo cuando diversos *enemigos tratan de contener su auge. Entonces Dios, afirmando su dominio de los acontecimientos, interviene con su acción soberana, e Israel pasa por la experiencia de liberaciones maravillosas: en el momento del Éxodo combate Yahveh contra Egipto, hiriéndole con prodigios de todas clases (Éx 3,20), hiriéndole en sus primogénitos (Éx 11, 4...) y en su jefe (Éx 14,18...); en Canaán sostiene los ejércitos de Israel (Jue 5,4.20; Jos 5,13s; 10,10-14; 2Sa 5,24); a lo largo de los siglos asiste a los reyes (Sal 20; 21) y libera su ciudad santa (Sal 48,4-8; 2Re 19,32-36...). Todos estos hechos muestran que las luchas humanas no llegan a su término sino por la fuerza de él: los hombres combaten, pero sólo Dios da la *victoria (Sal 118, 10-14; 121,2; 124).

2. *Dios combate contra los pecadores.* Ahora bien, los combates de Dios en la tierra no tienen por fin último el triunfo temporal de Israel. Su *gloria es de otra naturaleza; su reino, de otro orden. Lo que él quiere es el establecimiento de un *reino de prosperidad y de justicia, tal como lo define su *ley. Israel tiene la misión de realizarlo, pero si falta a ella, deberá Dios combatir a su pueblo pecador con el mismo título con que combate a las potencias paganas. Por esta razón Israel, a consecuencia de sus infidelidades, pasa también por la experiencia de los reveses militares: en la época del desierto (Núm 14,39-44), de Josué (Jos 7,2...), de los jueces (1Sa 4), de Saúl (1Sa 31). En la época de los reyes se repite el hecho periódicamente, y después de los estragos de múltiples invasiones, Israel y Judá acabarán por conocer incluso una ruina nacional completa. A los ojos de los profetas es esto el resultado de los *juicios divinos: Yahveh hiere a su pueblo pecador (Is 1,4-9); él mismo expide a los invasores encargados de *castigarlo (Jer 4,5-5,17; 6; Is 5,26-30). Los ejércitos de *Babilonia están a sus órdenes (Jer 25,14-38) y Nabucodonosor es su servidor (Jer 27,6ss).

A través de estos acontecimientos terribles comprende ahora Israel que la guerra es fundamentalmente un mal. Resultado del *odio fratricida entre los hombres (cf. Gén 4), está ligada al destino de una raza pecadora. Azote de Dios, no desaparecerá, por tanto, radicalmente de acá abajo, sino una vez que haya desaparecido también el *pecado (Sal 46,10; Ez 39,9s). Por eso todas las promesas escatológicas de los profetas acaban con una maravillosa visión de *paz universal (Is 2,4; 11,6-9, etc.). Tal es la *salvación auténtica a que debe aspirar Israel, más bien que a guerras santas de conquista y de destrucción.

IV. Los combates escatológicos. 1. *El asalto de las fuerzas enemigas.* Sin embargo, esta salvación no llegará sin combate. Pero esta vez el carácter esencialmente religioso de la lucha se desprenderá de sus incidencias temporales mucho mejor que en el pasado. Cierto que su evocación anticipada tiene todavía el aire de un asalto militar de los paganos contra Jerusalén (Ez 38; Zac 14,1-3; Jdt 1-7). Pero en el apocalipsis de Daniel, escrito durante la persecución sangrienta que desencadenó el emperador Antíoco, es claro que la potencia enemiga, representada con los rasgos de *bestias monstruosas, tiene como primer designio «hacer la guerra a los santos» y de habérselas incluso con Dios mismo (Dan 7,19-25; 11,40-45; cf. Jdt 3,8). Tras el combate político se puede así discernir el combate espiritual de *Satán y de sus aliados contra Dios.

2. *La réplica de Dios.* En presencia de este asalto que entrega a su fe a un imperio pagano totalitario, el judaísmo puede, sí, reaccionar todavía con una sublevación militar que enlaza con las tradiciones de la guerra santa (1Mac 2-4; 2Mac 8-10). En realidad, se siente empeñado en una lucha más alta, para la que debe contar primero con la ayuda de Dios (cf. 2Mac 15,22ss; Jdt 9): Yahveh es quien, en el momento prefijado, decretará la muerte de la *bestia (Dan 7,11.26) y destruirá su poder (Dan 8, 25; 11,45). Esta perspectiva desborda el plano de las guerras temporales. Desemboca en el combate celestial, por el que Dios coronará a todos los que ha sostenido ya en la historia (cf. Is 59,15-20; 63,1-6), a todos los que sostiene actualmente para defender a los justos contra sus

*enemigos (Sal 35,1ss). Ese combate tendrá por marco el *juicio final. Pondrá fin acá abajo a toda iniquidad (Sab 5,17-23) y preludiará así directamente el *reinado de Dios sobre la tierra. Por esta razón irá seguido de una *paz eterna, en la que tendrán parte todos los justos (Dan 12,1ss; Sab 4,7ss; 5,15s).

NT. El NT cumple estas promesas. En él se libra la guerra escatológica en un terreno triple: el de la vida terrena de Jesús, el de la historia de su Iglesia, el de la consumación final. I. Jesús. En Jesús se revela plenamente la naturaleza profunda del combate escatológico: no un combate temporal por un reino de este mundo (Lc 22,50s; Jn 18,36), sino un combate espiritual contra *Satán, contra el *mundo, contra el mal. Jesús es el *fuerte que viene a derrocar al príncipe de este mundo (Mt 4,1-11 p; 12,27ss p; Lc 11,18ss). Y así éste reacciona intentando contra él un último asalto: la entrega de Jesús a la muerte es su última intentona (Lc 22,3; Jn 13,2.27; 14, 30); él es el que suscita la acción de las potencias terrestres ligadas contra el ungido del Señor (Act 4, 25-28; cf. Sal 2). Pero haciendo esto precipita su derrota. En efecto, en forma paradójica, la *cruz de Jesús garantiza su *victoria (Jn 12,31): cuando resucita, los *poderes hostiles, malos, despojados de su señorío, figuran en su cortejo triunfal (Col 2, 15). Vencedor del mundo por su muerte misma (Jn 16,33), posee ya la regencia de la historia (Ap 5); pero el combate que ha librado personalmente se prolongará a través de los siglos en la vida de su Iglesia. II. La Iglesia de Jesús. 1. *La Iglesia militante.* La *Iglesia no es una magnitud de orden temporal, como lo era todavía el antiguo *pueblo de Israel; las guerras humanas no son, pues, ya de su esfera. Pero en su propio plano está para siempre en estado militante. Lo que Jesús aporta por ella a los hombres es, sí, en cierto respecto la *paz con Dios y la paz entre ellos (Lc 2,14; Jn 14,27; 16,33). Pero tal paz no es de este mundo. Así los hombres que creen en él estarán siempre expuestos al *odio del mundo (Jn 15,18-21): en el plano temporal no les ha aportado Jesús la paz, sino la espada (Mt 10, 34 p), pues el reino de Dios es blanco de la violencia (Mt 11,12 p). Individualmente, cada cristiano deberá librar un combate, no contra adversarios de carne y de sangre, sino contra Satán y sus aliados (Ef 6,10ss; 1Pe 5,8s). Colectivamente, la Iglesia será entregada a los asaltos de los poderes de este mundo, que se harán aliados de Satán: así la Roma imperial, la nueva *Babilonia (Ap 12,17-13,10; 17).

2. *Los ejércitos cristianos.* En este combate la Iglesia y sus miembros no se sirven ya de armas temporales, sino de las que ha legado Jesús. Las virtudes cristianas son las armas de luz de que se reviste el soldado de Cristo (1Tes 5,8; Ef 6, 11.13-17); la *fe en Cristo es la que vence al maligno y al mundo (1Jn 2,14; 4,4; 5,4s). En apariencia, el *mundo puede triunfar de los cristianos cuando los *persigue y les quita la vida (Ap 11,7-10); victoria precaria, que preludia una transformación radical de la situación, como la cruz de Cristo preparaba su resurrección en gloria (Ap 11,11.15-18). El *cordero fue vencedor del diablo por su muerte; asimismo sus compañeros triunfan de él por el *martirio (Ap 12,11; 14-1-5). El heroísmo de tales combates rebasa con mucho al de las antiguas guerras de Yahveh y no exige menor valentía. III. El combate final. 1. *Pródromos.* Los «últimos tiempos» inaugurados por Jesús adoptan así el aspecto de una guerra a muerte entre dos campos: el de Cristo y el del *anticristo. Sin duda alguna la lucha ha de aumentar en sutileza, en brutalidad, en intensidad a medida que la historia se vaya acercando a su consumación. Pero el mundo maligno, el mundo de pecado sufre las consecuencias de una condenación divina, con la que está marcado ya su destino. Aquí es donde las guerras humanas revelan la plenitud de su sentido. En el centro de la experiencia temporal de los hombres inscriben los signos del *juicio venidero (Mt 24,6 p; Ap 6,1-4; 9,1-11). Revelan las oposiciones internas a que está condenada la humanidad pecadora en la medida en que no acepte la paz de Cristo.

2. *Imágenes del último combate.* En efecto, el tiempo se desliza indefectiblemente hacia su fin. Si por una parte Cristo reúne poco a poco en su Iglesia a todos los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52), por otra parte Satán, que le remeda, se esfuerza también por unir en un solo ejército a los hombres a los que ha seducido. El Apocalipsis nos los presenta al fin de los siglos, reunidos bajo su guía para librar su último combate (Ap 19,19; 20,7ss). Pero esta vez Cristo vencedor hará que brille visiblemente su *señorío, apareciendo como Verbo de Dios en su gloria en función de exterminador (Ap 19, 11-16.21; cf. Mt 24,30 p). La fisonomía temporal de los hechos venideros se nos oculta a nosotros tras esta evocación sobrenatural, que desemboca más allá del tiempo en el castigo eterno de Satán y de sus satélites (Ap 19,20; 20,10). Después de esto, una vez superada toda contradicción tanto entre Dios y los hombres como entre los diversos grupos humanos, la *paz perfecta de la nueva Jerusalén reintroducirá en el *paraíso a la humanidad salvada (Ap 21). Visión de *victoria final, que funda la constancia y la confianza de los santos (Ap 12,10), pues entonces la Iglesia militante se cambiará para siempre en Iglesia triunfante, reunida en torno a Cristo vencedor (Ap 3, 21s; 7).

→ Anticristo - Babel - Bestia - Enemigo - Odio - Paz - Satán - Victoria.

HC y PG

Gustar.

Gustar es a veces tomar un alimento (Jon 3,7; Col 2,21), pero es ante todo apreciar los sabores en todos los planos de nuestra experiencia (2Sa 19, 36). La Biblia lo aplica al discernimiento de las virtudes morales y al *conocimiento sabroso de Dios y de Cristo, delicias de nuestra vida acá abajo y en el cielo.

1. *El discernimiento.* El gusto engloba diversas formas de la *sabiduría: destreza (1Sa 25,33), tacto (Prov 11,22), madurez de juicio (Prov 26,16). Al mismo tiempo que don de Dios (Sal 119,66), que puede volver a retirar (Job 12,20), es fruto de la edad y de la experiencia (Job 12, 11s). Orienta la conducta del hombre en los terrenos más prácticos (Prov 31,18); sin embargo, su forma superior, el discernimiento del bien y del mal, no es un valor simplemente moral, sino ya religioso, a base de fe (Sal 119,66), y culmina en el atractivo hacia la *palabra de Dios, que se halla suave (Ez 3,3), y hacia sus mandamientos (Sal 119,16; Rom 7,22).

2. *La experiencia religiosa.* Más allá del discernimiento de la sabiduría se halla la experiencia vivida del amor que Dios nos tiene. Las *bendiciones temporales forman las delicias del *justo del AT que obedece a la ley divina (Neh 9,25; Is 55,2). Saborea las delicias infinitamente variadas del *maná (Sab 16,20s), experimenta cuán bueno es el Señor (Sal

34,9) y se adhiere a él como a su único tesoro (Job 22,26).

En el NT toda la vida del bautizado es unión con Cristo resucitado, pero la recepción del bautismo comporta la experiencia sabrosa de tener definitivamente acceso a los bienes celestes de la salvación: la participación en el Espíritu Santo, la *palabra del Evangelio asimilada por la fe*, las manifestaciones del poder de Dios que crea ya el mundo nuevo (Heb 6,4s). Todo esto es la prenda sobreeminente de la bondad de Dios (1Pe 2,3). Esta *dulzura nos viene de la amargura de la muerte que gustó Jesús (Heb 2,9) para ahorrarnos el gusto de la muerte eterna (Jn 8,52). Es un gusto anticipado de la *bienaventuranza (Ap 2,17).

→ *Bienaventuranza - Conocer - Mansedumbre - Sabiduría.* PS

H

Hambre y sed.

El hambre y la sed, que tan vivamente siente a veces el hombre, expresan simbólicamente la necesidad que tiene de Dios; el hombre que los experimenta se ve invitado a volverse hacia Dios, único que puede apagar su *deseo; se le invita también a interesarse por los que sufren hambre y sed, para así ser el instrumento de Dios, que quiere colmarlos.

AT. 1. *Hambre y sed, prueba de la fe.* a) *En el desierto* hizo Dios experimentar a su pueblo el hambre y la *sed para *probarlo y para conocer* en la tentación el fondo de su corazón (Dt 8,1ss). Israel debía aprender que en su existencia dependía totalmente de Yahveh, único que le da el *alimento y la bebida. Pero, más lejos y más profundamente que estas necesidades físicas, debe descubrir Israel una necesidad todavía más vital, la necesidad de Dios. El *maná que viene del cielo evoca precisamente lo que sale de la boca de Dios mismo, su palabra, la ley, en la que el pueblo debe hallar la vida (Dt 30,15ss; 32,46s). Pero el pueblo no comprende y sólo piensa en las carnes de Egipto: «¡Oh, qué recuerdo!» (Núm 11,4s), y Dios, en lugar de la prueba saludable del hambre, se ve reducido a hartar a Israel de carne «hasta que le salga por las narices» (11,20; cf. Sal 78,26,31).

b) *Israel, instalado en la tierra* y saciado de sus bienes, olvidando la lección del *desierto, los atribuye a sus propios méritos y se gloría delante de Yahveh (Dt 32,10-15; Os 13, 4-8). Es preciso que Dios vuelva a conducir a su pueblo al desierto (Os 2,5) para que muriendo de sed, llorando su trigo perdido y sus viñas devastadas (2,11.14), despierte el *corazón de Israel (2,16) y sienta el hambre y la sed esenciales, los «de oir la palabra de Yahveh» (Am 8,11).

c) *Los profetas y los sabios* recogen estas lecciones. La necesidad y el deseo de los bienes que reserva Dios a los que le aman, se expresa constantemente en las imágenes de la comida, del pan, del agua, del vino. Se tiene hambre del festín que Yahveh prepara sobre su montaña para todos los pueblos (Is 25,6), se tiene sed de la *sabiduría que refrigera (Prov 5,15; 9,5), del *vino embriagador que es el amor (Cant 1, 4; 4.10), se corre a recibir de Dios, «sin pagar», la bebida de los sedientos y el alimento que sacia (Is 55, 1ss). Pero de lo que se tiene sed es del *agua más pura, del único vino, cuya *embriaguez es la vida, de Dios (Sal 42,2); y Dios mismo está pronto a colmar este deseo: «Ensancha tu boca y yo la llenaré (Sal 81,11).

2. *Hambre y sed, llamamiento a la caridad.* La prueba del hambre y de la sed debe ser algo excepcional. Los *pobres, que no desaparecerán del país (Dt 15,11), son vivas llamadas para los que están en contacto con ellos. Uno de los deberes primordiales del israelita es, por tanto, el de dar pan y agua a su *hermano, a su compatriota (Éx 23,11), a quienquiera que lo necesite (Tob 4, 16s), e incluso a su *enemigo (Prov 25,21); eso es practicar la *justicia (Ez 18,5.16) y hacer el propio *ayuno agradable a Dios (Is 58,7.10). Al final intervendrá Yahveh mismo en favor de los hambrientos para convidarlos al festín que colmará su hambre y su sed (Is 25,6; cf. 65,13).

NT. 1. *Jesucristo,* Mesías de los pobres (Lc 1,53), proclama la hartura de los que tienen hambre y sed (6, 21). Inaugura su misión tomando sobre sí la condición del hambriento y del sediento. Puesto a prueba, como Israel en el desierto, afirma y demuestra que la necesidad esencial del hombre es la de la palabra de Dios, la voluntad del Padre (Mt 4,4), de la que hace su alimento y de la que vive (Jn 4,32ss). En la cruz, habiendo «bebido el cáliz que le había dado el Padre» (Jn 18,11), su sed de crucificado es inseparable del deseo que tiene de «cumplir toda la Escritura» (Jn 19,28), de acabar la obra de su Padre, aunque también de «aparecer delante de su rostro» (Sal 42,3).

2. *Jesús apaga y suscita hambre y sed.* Jesús, como Dios en otro tiempo en el desierto, alivia el hambre del pueblo que le sigue (Mc 8,1ss) y se preocupa también por suscitar el deseo de la *palabra de Dios, del verdadero *pan, que es él mismo (Jn 6), el deseo del *agua viva, que es su *Espíritu (Jn 7,37ss). Suscita esta sed en la samaritana (Jn 4,1-14), como también invita a Marta a desear su palabra, única necesaria (Lc 10, 39-42).

3. *El cristiano y los hambrientos.* Para los discípulos de Jesús, el deber de alimentar a los hambrientos es más exigente que nunca. La sed torturadora en la gehena aguarda al que no hizo caso del pobre que yacía a su puerta (Lc 16,19-24); la recompensa es para el que haya dado un vaso de agua a uno de los discípulos de Jesús (Mt 10,42). Acerca de esto tendrá lugar el juicio, porque dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, es apagar a través de sus *hermanos el hambre y la sed de Jesús (Mt 25,35-42). De esta caridad con que aplacamos los sufrimientos de los otros, debemos tener siempre sed; la fuente está abierta, gratuita, a las almas de deseos, sedientas de Dios y de la visión de su rostro, sedientas de la verdadera vida (Is 55,1ss; Ap 21,6; 22,17).

→ *Limosna - Bienaventuranza - Desierto - Deseo - Prueba - Ayuno - Maná - Alimento - Pobres.* JB

Hebreo.

No es clara la significación primitiva del nombre de hebreos. En el Génesis designa siempre a gentes que viven como *extranjeros en un país que no es su país de origen: Abraham (Gén 14,13), José (39,14; 41, 12), Jacob y sus hijos (40,15; 43,32). Su antepasado epónimo Heber era muy anterior a Abraham (Gén 10,25; 11,14), por lo cual el término podía

aplicarse a una vasta porción de las poblaciones semíticas.

En el libro del Éxodo los hebreos descendientes de Jacob (Éx 1,15; 2, 6...) están separados de los egipcios por la raza, el origen y la religión (Yahveh es el «Dios de los hebreos», 7,16; 9,1). Igualmente los hebreos, semitas instalados en Canaán, se oponen a los filisteos, sus opresores (1Sa 4,6...; 13,3.19; 14, 11; 29,3; cf. Núm 24,24); pero no es seguro que sean todos israelitas (cf. 1Sa 14,21). La ley deuteronómica sobre los esclavos hebreos (Dt 15, 12s; Jer 34,14) los presenta como hermanos de los israelitas, pero esto podría entenderse todavía en sentido lato (cf. Gén 24,27). Así, hasta la cautividad no aparece nunca el término ni como nombre de pueblo ni como título de valor religioso.

Otra cosa sucede en los textos tardíos. En Jon 1,9, Jonás se presenta a los marineros paganos como «hebreo y servidor del Dios del cielo»; en 2Mac 7,31; 11,13; 15,37, el término «hebreos» designa a los judíos establecidos en tierra santa. En estos casos no falta resonancia religiosa; pero se matiza de significado nacional.

Cuando Pablo se llama «hebreo, hijo de hebreos» (Flp 3,5; 2Cor 11, 22), lo hace para insistir en su origen palestinés y en la lengua hebrea de su familia. Los mismos criterios distinguen en los judeocristianos a los hebreos y a los helenistas (Act 6,1). Pero en estos dos casos la palabra no comporta connotación religiosa directa. Por esta razón no pasó al vocabulario cristiano para designar a la posteridad espiritual de Abraham (cf. Rom 4,16).

→ Israel - Judío. PG

Herencia.

La noción bíblica de herencia desborda el sentido jurídico de la palabra en nuestro idioma. Designa la posesión de un bien a título estable y permanente; no ya de un bien cualquiera, sino del que permite al hombre y a su familia desarrollar su personalidad sin estar a merced de otro.

En concreto, es una civilización agrícola y pastoril será un mínimo de tierras y de ganados. En cuanto a la manera de entrar en posesión de esta herencia, variará según los casos: conquista, don, repartición regulada por la ley, y en particular herencia en sentido estricto (cf. 1Re 21,3s). Tal es la experiencia humana, a partir de la cual el AT y el NT expresan con su vocabulario religioso un aspecto fundamental del don de Dios al hombre.

AT. I. ORIGEN DEL TEMA. Desde los orígenes la noción de herencia está estrechamente ligada con la de *alianza. Caracteriza en el plan divino una relación triple: Israel es la herencia de Yahveh, la tierra prometida es la herencia de Israel, y con ello viene a ser la herencia de Yahveh mismo.

1. *Israel, herencia de Yahveh.* De estas tres relaciones, la primera es la más fundamental: Israel es la herencia de Yahveh (cf. Éx 34,9; 1Sa 10,1; 26,19; 2Sa 20,19; 21,3). Esta expresión sugiere una relación de intimidad entre Dios y su pueblo, que es su «bien particular» (Éx 19,5). La fórmula de la alianza, «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Jer 24,7; Ez 37,27) quiere decir prácticamente lo mismo; pero la noción de herencia le añade la idea de una pertenencia especial, que hace que Israel pase de la esfera de lo profano (la de los otros pueblos) al mundo de Dios.

2. *La tierra prometida, herencia de Israel.* Esta segunda relación está igualmente ligada con el tema de la alianza, como lo muestra el relato

de la alianza patriarcal en Gén 15. En este pasaje la *promesa de Dios a Abraham tiene un objeto doble: un heredero, Isaac y su descendencia; una herencia, la tierra de Canaán. Naturalmente, los herederos de Abraham heredarán también la promesa (Gén 26,3; 35,12; Éx 6,8). Notemos que Canaán no se da todavía en herencia a Abraham, sino únicamente se promete a sus herederos. Esta promesa y la espera de Israel que de ella resulta ayudarán a profundizar progresivamente el tema de la herencia: las decepciones consecutivas, junto con esperanzas materiales desmentidas por los acontecimientos contribuirán a elevar el nivel de la espera de Israel, hasta hacerle desear la verdadera herencia, la única que puede colmar el corazón del hombre.

3. *La tierra prometida, herencia de Yahveh.* De las dos primeras relaciones se desprende una tercera: la *tierra prometida es herencia de Yahveh. La fórmula no expresa un nexo de naturaleza entre Yahveh y Canaán, y en esto se distingue Israel de los pueblos circundantes, que ven en los diversos países dominios propios de ciertos dioses. En realidad, toda la tierra es de Yahveh (Éx 19, 5; Dt 10,14); Si Canaán ha venido a ser su herencia con un título especial, es porque él ha dado este país a Israel y, a manera de consecuencia, ha decidido establecer allí su residencia (cf. Éx 15,17). De ahí el sentido profundo de la repartición de la tierra santa, en que cada tribu de Israel recibe su lote, su parte de herencia (Jos 13-21). De Dios es de quien la recibe; así los límites de cada parte son intangibles (cf. Núm 36); en caso de venta forzada, el año jubilar permitirá que cada tierra retorne a su propietario primitivo (Lev 25,10): «La tierra no se venderá con pérdida de derecho, pues la tierra me pertenece y vosotros no sois para mí más que *extranjeros y *huéspedes» (Lev 25,23). Israel es en la tierra el aparcero de Dios; para Dios, no para sí, debe vivir en ella.

II. DESARROLLO DEL TEMA. El desarrollo del tema en el AT comporta dos aspectos: su referencia a un contexto escatológico y su espiritualización.

1. *Herencia escatológica.* La conquista de Canaán podía parecer una realización de la promesa de Gén 15. Ahora bien, a partir del siglo VIII la herencia de Yahveh cae parcela por parcela en poder de los paganos. No ya que Dios haya faltado a su promesa; pero los pecados de Israel han comprometido provisionalmente el resultado. Sólo en los últimos tiempos el pueblo de Dios, reducido al *resto, poseerá la tierra en herencia para siempre y disfrutará en ella de felicidad perfecta (Dt 28,62s; 30,5). Esta doctrina deuteronómica se descubre también en los profetas del período del exilio (Ez 45-48; nótese en 47,14 la alusión a Gén 15) y de después del exilio (Zac 8,12; Is 60,21): sólo los justos serán finalmente beneficiarios de la herencia (cf. Sal 37,9.11.18.22.34; 25,13; 61,6; 69,37).

En esta transformación de la *esperanza de Israel cabe mencionar el lugar especial que se reserva al *rey, ungido de Yahveh. Es posible que en un primer tiempo prometiera el salmista al monarca en vida «las *naciones como herencia, y como posesión las extremidades de la tierra» (Sal 2,8). Pero la promesa, releída después del exilio, se entendió del rey futuro, del *Mesías (cf. Sal 2,2).

Herencia de la tierra, herencia de las naciones: esta escatología no se sale siempre de las perspectivas terrenas. Este último paso se dará en época tardía, cuando haya tomado cuerpo la doctrina de la *retribución

de ultratumba. Entonces se situará después de la muerte, en el «mundo venidero», la entrada en posesión de la herencia, prometida por Dios a los justos (Dan 12,13; Sab 3,14; 5, 5). Pero entonces se tratará de una herencia transfigurada.

2. *Herencia espiritualizada.* El punto de partida de la espiritualización de la herencia es la condición de los levitas que, según la fórmula de Dt 10,9, «no tienen herencia con sus hermanos, pues Yahveh es su herencia». En un principio se entiende esta fórmula en un sentido bastante material: la herencia de los levitas está constituida por las ofrendas de los fieles (Dt 18,1s). Pero progresivamente adquiere mayor densidad y acaba por aplicarse al pueblo entero: Yahveh es su parte de herencia (Jer 10,16; cf. el nombre *Hilqiyah,* «*Yah* es mi parte»). Convicción que adquiere todo su sentido en el momento en que la herencia material, la tierra de Canaán, es retirada al pueblo de Dios (cf. Lam 3,24).

A partir de este momento la noción de herencia se espiritualiza completamente. Cuando los salmistas dicen: «Yahveh es mi parte» (Sal 16, 5; 73,26) muestran en él el bien perfecto, cuya posesión colma el corazón. Se completa que esta herencia completamente interior se reserve al resto fiel: la herencia no es ya una recompensa extrínseca otorgada a la *fidelidad, sino el *gozo mismo que fluye de esta fidelidad (cf. Sal 119). En esta nueva perspectiva la vieja fórmula «poseer la tierra» viene a ser cada vez más una expresión convencional de la dicha perfecta (cf. Sal 25,13), un preludio de la segunda *bienaventuranza evangélica (Mt 5, 4; cf. Sal 37,11 LXX). Se comprende también que la posesión de Dios por el corazón creyente anticipe para él, en cierto modo, la herencia que recibirá en el «mundo venidero».

NT. El heredero de las promesas.

1. *Cristo, heredero único.* El AT había reservado la calidad de heredero de la promesa, primero a sólo el pueblo de Dios, luego al resto de los justos. En el NT se comprueba en primer lugar que este resto es Cristo. En él se ha concentrado la descendencia de Abraham (Gál 3, 16). Siendo el *Hijo, poseía por derecho de nacimiento el derecho a la herencia (Mt 21,38 p), había sido constituido por Dios «heredero de todas las cosas» (Heb 1,2), porque había heredado un *nombre superior al de los ángeles (1,4), el nombre mismo de Yahveh (cf. Flp 2,9).

Sin embargo, para entrar Jesús en posesión efectiva de esta herencia, debió pasar por la pasión y por la muerte (Heb 2,1-10; cf. Flp 2,7-11). Con esto mostró qué obstáculo se ponía al cumplimiento de las antiguas promesas: el estado de *esclavitud en que se hallaban los hombres (Gál 4,3.8; 5,1; Jn 8,34), el régimen de tutela a que Dios los sometía (Gál 3,23; 4,1ss). Con su *cruz puso Jesús fin a esta disposición provisional para hacernos pasar del estado de esclavos al de hijos, y por tanto de herederos (Gál 4,5ss). Gracias a su muerte podemos ahora recibir la herencia eterna prometida (Heb 9,15).

2. *Los creyentes, herederos en Cristo.* Tal es, en efecto, el estado actual de los cristianos: hijos adoptivos de Dios por estar animados por el Espíritu de Dios, son por este título herederos de Dios y coherederos de Cristo (Rom 8,14-17). La promesa hecha a los patriarcas la heredan ellos (Heb 6,12.17), como en otro tiempo Isaac y Jacob (11,9), porque ellos son la verdadera descendencia de Abraham (Gál 3,29). La sumisión a la ley mosaica no tiene nada que ver con ello, como tampoco la pertenencia a *Israel según la *carne, sino únicamente la adhesión a Cristo por la fe (Rom 4,13s). De ahí resulta que en el *misterio de Cristo «los paganos son admitidos a la misma herencia, son beneficiarios de la misma promesa» (Ef 3,6; cf. Gál 3, 28s). En torno a Cristo, heredero único, se construye un *pueblo nuevo, al que se da por *gracia el derecho a la herencia (Rom 4,16).

II. La herencia prometida. La herencia que «Dios procura a los hombres con los santificados» (Act 20, 32), «la herencia entre los santos» en la *luz (Ef 1,18) revela por lo mismo su verdadera naturaleza. La tierra de Canaán no era el objeto adecuado de las promesas; no era sino una *figura de la ciudad celestial (Heb 11,8ss). La herencia «preparada» por el Padre a sus elegidos «desde el comienzo del mundo» (Mt 25,34), es la *gracia (1Pe 3,7), es la *salvación (Heb 1,14), es el *reino de Dios (Mt 25,34; 1Cor 6,9; 15, 50; Sant 2,5), es la *vida eterna (Mt 19,29; Tit 3,7).

Estas expresiones subrayan el carácter trascendente de la herencia. No está al alcance «de la *carne y de la sangre», exige un ser que esté transformado a *imagen de Cristo (1Cor 15,49s). En cuanto es *reino, es una participación en su realeza universal (cf. Mt 5,4; 25,34; Rom 4,13, comp. con Gén 15 y Sal 2,8). En cuanto es *vida eterna, es participación de la vida de Cristo resucitado (cf. 1Cor 15,45-50), y consiguientemente de la vida de Dios mismo. Tendremos perfectamente acceso a ella más allá de la muerte, cuando nos reunamos con Cristo en su gloria. Actualmente sólo lo tenemos en *esperanza (Tit 3,7); sin embargo, el Espíritu Santo, que nos ha sido dado, constituye ya sus arras (Ef 1,14) en espera de que en la parusía nos procure Cristo su posesión perfecta.

→ Alianza - Don - Esperanza - Promesas. FD y PG

Hermano.

La palabra «hermano», en el sentido más fuerte, designa a los hombres nacidos de un mismo seno materno (Gén 4,2). Pero en hebreo, como en otras muchas lenguas, se aplica por extensión a los miembros de una misma familia (Gén 13,8; Lev 10,4; cf. Mc 6,3), de una misma tribu (2Sa 19,13), de un mismo pueblo (Dt 25, 3; Jue 1,3), por oposición a los *extranjeros (Dt 1,16; 15,2s), y finalmente a los pueblos descendientes de un mismo antepasado, como Edom e Israel (Dt 2,4; Am 1,11). Al lado de esta fraternidad fundada en la carne conoce la Biblia otra, cuyo vínculo es de orden espiritual: fraternidad por la fe (Act 2,29), la simpatía (2Sa 1,26), la función semejante (2Par 31,15; 2Re 9,2), la alianza contraída (Am 1,9; 1Re 20,32; 1Mac 12,10)... Este uso metafórico de la palabra muestra que la fraternidad humana, como realidad vivida, no se limita al mero parentesco de sangre, aun cuando ésta constituya su fundamento natural. La revelación no parte de la reflexión filosófica sobre la «comunidad de naturaleza» que hace a todos los hombres hermanos. No ya que rechace el ideal de fraternidad universal, sino que sabe que es irrealizable y considera engañosa su prosecución mientras no se lo busca en Cristo. Además, en éste pone ya la mira el AT a través de las comunidades elementales, familia, pueblo, religión; y finalmente el NT comienza a realizarlo en la comunidad de la Iglesia.

AT. Hacia la fraternidad universal. 1. *En los orígenes.* Al crear Dios el género humano «de un solo principio» (Act 17,26; cf. Gén 1-2), depositó en el corazón de los hombres la aspiración a una fraternidad

en *Adán; pero este sueño no se hace realidad sino a través de larga preparación. En efecto, para comenzar, la historia de los hijos de Adán es la de una fraternidad rota: Caín mata a Abel por envidia; no quiere ni siquiera saber dónde está su hermano (Gén 4,9). Desde Adán era la humanidad pecadora. Con Caín se desenmascara en ella un rostro de *odio, que ella misma tratará de velar tras el mito de una bondad humana original. El hombre debe reconocer que el pecado está agazapado a la puerta de su corazón (Gén 4,7): tendrá que triunfar de él si no quiere que él lo domine.

2. *La fraternidad en la alianza.* Antes de que Cristo asegure este triunfo, el pueblo elegido va a pasar por un largo aprendizaje de la fraternidad. No ya de golpe la fraternidad con todos los hombres, sino la fraternidad entre hijos de *Abraham, por la fe en el mismo Dios y por la misma *alianza. Tal es el ideal tropieza siempre con la dureza dad israelita, tal como la ven los amarás a tu *prójimo» (Lev 19,17s). ¡Nada de disputas, de rencores, de venganzas! Asistencia positiva, como la que exige la ley del levirato a propósito del deber esencial de *fecundidad: cuando un hombre muere sin hijos, el pariente más próximo debe «suscitar posteridad a su hermano» (Dt 25,5-10; Gén 38,8.26). Las tradiciones patriarcales refieren hermosos ejemplos de esta fraternidad: Abraham y Lot evitan las discordias (Gén 13,8), Jacob se reconcilia con Esaú (33,4), José perdona a sus hermanos (45,1-8).

Pero la puesta en práctica de tal ideal definido por la ley de santide los corazones humanos. La sociedad: «No odiarás a tu hermano..., profetas, dista bastante de esta meta. Nada de amor fraterno (Os 4,2); «nadie tiene consideraciones con su hermano» (Is 9,18ss); la injusticia es universal, ya no hay confianza posible (Miq 7,2-6); no puede uno «fiarse de ningún hermano, pues todo hermano quiere suplantar al otro» (Jer 9,3), y Jeremías mismo es perseguido por sus propios hermanos (Jer 11,18; 12,6; cf. Sal 69,9). A este mundo duro hacen presentes los profetas las exigencias de la *justicia, de la bondad, de la compasión (Zac 7,9s). El hecho de tener a su creador por *padre común (Mal 2,10), ¿no confiere a todos los miembros de la alianza una fraternidad más real todavía que su común descendencia de Abraham (cf. Is 63,16)? Igualmente los sabios ensalzan la verdadera fraternidad. Nada más doloroso que el abandono de los hermanos (Prov 19, 7; Job 19,13); pero un verdadero hermano ama siempre, aunque sea en la adversidad (Prov 17,17); no se lo puede cambiar por oro (Eclo 7, 18), pues «un hermano ayudado por su hermano es una plaza fuerte» (Prov 18,19 LXX). Dios odia las querellas (Prov 6,19), ama la concordia (Eclo 25,1). «¡Oh! ¡qué bueno y agradable es vivir los hermanos juntos!» (Sal 133,1).

3. *Hacia la reconciliación de los hermanos enemigos.* El don de la ley divina no basta, sin embargo, para rehacer un mundo fraterno. A todos los niveles se echa de menos la fraternidad humana. Más allá de las querellas individuales ve Israel disolverse el vínculo de las tribus (cf. 1Re 12,24), y el cisma tiene como consecuencia guerras fratricidas (p.e., Is 7,1-9). Al exterior tropieza con los pueblos-hermanos más próximos, como Edom, al que tiene el deber de amar (Dt 23,8), pero que por su parte no tiene la menor consideración con él (Am 1, 11; cf. Núm 20,14-21). ¿Qué decir de las naciones más alejadas, divididas por un *odio riguroso? En presencia de este pecado colectivo, los profetas se vuelven a Dios. Él solo podrá restaurar la fraternidad humana cuando realice la *salvación escatológica. Entonces reunirá a Judá y a Israel en un solo pueblo (Os 2,2s.25), pues Judá y Efraím no se tendrán ya envidia (Is 11,13s); reunirá a Jacob entero (Miq 2,12), será el Dios de todos los clanes (Jer 31,1); los «dos pueblos» caminarán de acuerdo (Jer 3,18), gracias al *rey de justicia (23,5s), y ya no habrá sino un solo reino (Ez 37,22). Esta fraternidad se extenderá finalmente a todas las *naciones: reconciliadas entre sí, recobrarán la *paz y la *unidad (Is 2,1-4; 66,18ss).

NT. TODOS, HERMANOS EN JESUCRISTO. El sueño profético de fraternidad universal se convierte en realidad en Cristo, nuevo *Adán. Su realización terrena en la Iglesia, por imperfecta que sea todavía, es el signo tangible de su cumplimiento final.

1. *El primogénito de una multitud de hermanos.* Con su muerte en la *cruz vino a ser Jesús el «primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8,29): *reconcilió con Dios y entre ellas a las dos fracciones de la humanidad: el pueblo *judío y las *naciones (Ef 2,11-18). Juntas tienen ahora acceso al *reino, y el hermano mayor, el pueblo judío, no debe tener celos del pródigo, regresado por fin a la casa del Padre (Lc 15,25-32). Pero para entrar en esta nueva fraternidad no basta ya ser hijo de Abraham según la carne: por la *fe y por el cumplimiento de la *voluntad del Padre viene uno a ser hermano de Jesús (Mt 12.46-50 p; cf. 21, 28-32). Fraternidad real y profunda que permite al resucitado designar a sus *discípulos como sus hermanos (Mt 28,10; cf. Jn 20,17); pero él mismo es quien la ha recreado, al hacerse por su muerte semejante en todo a ellos (Heb 2,17).

2. *La comunidad de los hermanos en Cristo.* Jesús mismo, mientras vivía, echó los fundamentos y enunció la ley de la nueva comunidad fraternal: reiteró y perfeccionó los mandamientos concernientes a las relaciones entre hermanos (Mt 5,21-26), dando un lugar importante a la corrección fraterna (Mt 18,15ss). Si este último texto deja entrever una comunidad limitada, de la que se puede excluir al hermano infiel, en otro pasaje se puede ver que está abierta a todos (Mt 5,47): cada uno debe ejercitar su amor para con el más pequeño de sus hermanos desgraciados, pues en ellos encuentra siempre a Cristo (Mt 25,40). Después de la resurrección, una vez que Pedro ha «fortalecido a sus hermanos» (Lc 22,31s), los discípulos constituyen, pues, entre ellos una «fraternidad» (1Pe 5,9). Al principio continúan, sí, dando el nombre de «hermanos» a los judíos, sus compañeros de raza (Act 2,29; 3,17...). Pero Pablo no ve ya en ellos sino a sus hermanos «según la carne» (Rom 9,3). En efecto, una nueva raza ha nacido a partir de los judíos y de las naciones (Act 14, 1s), reconciliada en la fe en Cristo. Nada divide ya entre sí a los miembros, ni siquiera la diferencia de condición social entre amos y esclavos (Flm 16); todos son *uno en Cristo, todos hermanos, fieles muy amados de Dios (p.e., Col 1,2). Tales son los verdaderos hijos de Abraham (Gál 3,7-29): constituyendo el *cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-27) han hallado en el nuevo *Adán el fundamento y la fuente de su fraternidad.

3. *El amor fraterno.* El *amor fraterno se practica en primer lugar en el seno de la comunidad creyente. Esta «filadelfia sincera» no es una mera filantropía natural: no puede proceder sino del «nuevo *nacimiento» (1Pe 1,22s). No tiene nada de platónico, pues si trata de alcanzar

a todos los hombres, se ejerce en el interior de la pequeña comunidad: huida de las disensiones (Gál 5,15), apoyo mutuo (Rom 15,1), delicadeza (1Cor 8,12). Este amor fraterno es el que consuela a Pablo a su llegada a Roma (Act 28,15). En su epístola parece Juan haber dado a la palabra «hermano» una extensión universal que otras veces se reserva más bien a la palabra «*prójimo». Pero su enseñanza es la misma y el autor sitúa netamente el amor fraterno en los antípodas de la actitud de Caín (1Jn 3,12-16), haciendo de él el signo indispensable del amor para con Dios (1Jn 2,9-12).

4. *Hacia la fraternidad perfecta.* Sin embargo, la comunidad de los creyentes no se realizó jamás perfectamente ya aquí en la tierra: en ella pueden hallarse indignos (1Cor 5,11), pueden introducirse falsos hermanos (Gál 2,4s; 2Cor 11,26). Pero sabe que un día el diablo, el acusador de todos los hermanos delante de Dios, será derrocado (Ap 12,10). La comunidad, en tanto llega esta victoria final, que le permitirá realizarse con plenitud, da ya testimonio de que la fraternidad humana está en marcha hacia el *hombre nuevo, por el que se suspiraba desde los orígenes.

→ Amor - Iglesia - Enemigo - Odio - Prójimo - Unidad - Venganza.

AN y XLD

Hijo.

En hebreo la palabra «hijo» no expresa sólo las relaciones de parentesco en línea recta, sino que designa también ya la pertenencia a un grupo: «hijo de Israel», «hijo de Babilonia» (Ez 23,17), «hijo de Sión» (Sal 149,2), «hijos de los profetas» (2Re 2,5), «hijo del hombre» (Ez 2,1...; Dan 8,17); ya la posesión de una cualidad: «hijo de paz» (Lc 10,6), «hijo de luz» (Lc 16,8; Jn 12,36). Aquí sólo nos interesa la utilización de la palabra para traducir las relaciones entre los hombres y Dios.

AT. En el AT la expresión «hijo de Dios» designa esporádicamente a los *ángeles que forman la corte divina (Dt 32,8; Sal 29,1; 89,7; Job 1,6). Es probable que este empleo refleje lejanamente la mitología de Canaán, en que la expresión se entendía en sentido fuerte. En la Biblia, dado que Yahveh no tiene esposa, sólo tiene una significación atenuada: únicamente subraya la participación de los ángeles en la vida celestial de Dios.

I. ISRAEL, HIJO DE DIOS. Esta expresión, aplicada a Israel, traduce en términos de parentesco humano las relaciones entre Yahveh y su pueblo. A través de los acontecimientos del *Éxodo experimentó Israel la realidad de esta filiación adoptiva (Éx 4,22; Os 11,1; Jer 3,19; Sab 18,13); Jeremías la recuerda cuando anuncia como un nuevo éxodo la liberación escatológica (Jer 31,9.20). A partir de esta experiencia, el título de hijo (en plural) puede atribuirse a todos los miembros del pueblo de Dios, sea para insistir en su consagración religiosa al que es su *Padre (Dt 14,1s; cf. Sal 73,15), sea para reprocharles con más vigor su infidelidad (Os 2,1; Is 1,2; 30,1.9; Jer 3,14). Finalmente, la conciencia de la filiación adoptiva viene a ser uno de los elementos esenciales de la *piedad judía. Ella funda la esperanza de las restauraciones futuras (Is 63,8; cf. 63,16; 64,7), así como la de la retribución de ultratumba (Sab 2,13.18): los justos, hijos de Dios, serán asociados para siempre a los ángeles, hijos de Dios (Sab 5,5).

II. EL REY, HIJO DE DIOS. Cuando el antiguo Oriente celebraba la filiación divina de los reyes, era siempre en una perspectiva mítica, en que la persona del monarca era propiamente divinizada. El AT excluye esta posi-

bilidad. El *rey no es sino un hombre como los demás, sometido a la misma ley divina y sujeto al mismo juicio. Sin embargo, *David y su raza fueron objeto de una *elección particular que los asocia definitivamente al destino del pueblo de Dios. Precisamente para traducir esta relación creada entre Yahveh y el linaje regio dice Dios por el profeta Natán: «Yo seré padre para él y él será hijo para mí» (2Sa 7,14; cf. Sal 89,27s). En adelante el título de «hijo de Yahveh» es un título regio, que muy naturalmente vendrá a ser un título mesiánico (Sal 2,7) cuando la escatología profética enfoque el nacimiento futuro del *rey por excelencia (cf. Is 7,14; 9,1...).

NT. I. JESÚS, HIJO ÚNICO DE DIOS. 1. *En los sinópticos* el título de Hijo de Dios, fácilmente asociado al de *Cristo (Mt 16,16; Mc 14,61 p), aparece en primer lugar como un título mesiánico. Así está expuesto a equívocos, que Jesús habrá de disipar. Desde su preludio, la escena de la tentación acusa la oposición entre dos interpretaciones. Para Satán ser hijo de Dios significa gozar de un *poder prodigioso y de una protección invulnerable (Mt 4,3.6); para Jesús significa no hallar alimento ni apoyo sino en la *voluntad de Dios (Mt 4,4.7). Jesús, rechazando toda sugestión de mesianismo terreno, deja aparecer el vínculo indisoluble que le une al *Padre. De la misma manera procede ante las declaraciones de los posesos (Mc 3,11 p; 5,7 p): éstas muestran en los demonios un reconocimiento involuntario de su persona (Mc 1,34); pero son ambiguas, por lo cual Jesús impone silencio. La confesión de fe de Pedro, «tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo», proviene de una auténtica adhesión de fe (Mt 16,16s), y el evangelista que la refiere puede darle sin dificultad todo su sentido cristiano. Sin embargo, Jesús previene inmediatamente un equívoco: su título no le garantiza un destino de gloria terrena; el Hijo del hombre morirá para tener acceso a su gloria (16,21).

Cuando, finalmente, Caifás plantea solemnemente la cuestión esencial: «¿Eres tú el Cristo, Hijo del bendito?» (Mt 26,63; Mc 14,61), Jesús siente que la expresión podría todavía entenderse en sentido de un mesianismo temporal. Así responde indirectamente abriendo otra perspectiva: anuncia su venida como soberano juez bajo los rasgos del Hijo del hombre. A los títulos de *Mesías y de *Hijo del hombre da así un alcance propiamente divino, bien subrayado en el evangelio de Lucas: «¿Tú eres, pues, el Hijo de Dios? — Tú lo has dicho, lo soy» (Lc 22,70). Revelación paradójica: despojado de todo y aparentemente abandonado por Dios (cf. Mt 27,46 p) mantiene Jesús intactas sus reivindicaciones; hasta la muerte permanecerá seguro de su Padre (Lc 23,46). Por lo demás, esta muerte acaba de disipar todo equívoco: los evangelistas, al referir la confesión del centurión (Mc 15, 39 p), subrayan que la cruz es el fundamento de la fe cristiana.

Entonces se aclara retrospectivamente más de una palabra misteriosa, en que Jesús había revelado la naturaleza de sus relaciones con Dios. Frente a Dios, es «el Hijo» (Mt 11, 27 p; 21,37 p; cf. 24,36 p); fórmula familiar que le permite dirigirse a Dios llamándolo «Abba! ¡Padre!» (Mc 14,36; cf. Lc 23,46). Entre Dios y él reina la profunda intimidad que supone un perfecto conocimiento mutuo y una comunicación de todo (Mt 11,25ss p). Así Jesús da todo su sentido a las proclamaciones divinas: «Tú eres mi Hijo» (Mc 1,11 p; 9,7 p).

2. Por la *resurrección de Jesús comprendieron finalmente *los após-*

toles el misterio de su filiación divina: la resurrección era la realización del Salmo 2,7 (cf. Act 13,33); aportaba la confirmación dada por Dios a las reivindicaciones de Jesús delante de Caifás y en la cruz. Así pues, ya al día siguiente de pentecostés el *testimonio apostólico y la confesión de fe cristiana tienen por objeto a «Jesús, Hijo de Dios» (Act 8,37; 9,20). Mateo y Lucas, presentando la infancia de Jesús, subrayan discretamente este tema (Mt 2,15; Lc 1,35). En Pablo viene a ser el punto de partida de una reflexión teológica mucho más avanzada. Dios envió acá abajo a su Hijo (Gál 4,4; Rom 8,3) a fin de que fuéramos reconciliados por su muerte (Rom 5,10). Actualmente lo ha establecido en su *poder (Rom 1,4) y nos llama a la comunión con él (1Cor 1,9), pues nos ha transferido a su reino (Col 1,13). La vida cristiana es una vida «en la fe en el Hijo de Dios que nos amó y se entregó por nosotros» (Gál 2,20), y una espera del *día en que regrese de los cielos para «librarnos de la *ira» (1Tes 1,10). Las mismas certezas atraviesan la epístola a los Hebreos (Heb 1,2.5.8; passim).

3. *En san Juan* la teología de la filiación divina viene a ser un tema dominante. Algunas confesiones de fe de los personajes del evangelio pueden todavía comportar un sentido restringido (Jn 1,34; 1,51; sobre todo 11,27). Pero Jesús habla en términos claros de las relaciones entre el Hijo y el Padre; hay entre ellos unidad de operación y de gloria (Jn 5,19.23; cf. 1Jn 2,22s); el Padre comunica todo al Hijo porque lo ama (Jn 5,20): poder de vivificar (5,21. 25s) y poder de juzgar (5,22.27); cuando Jesús retorna a Dios, el Padre glorifica al Hijo para que el Hijo le glorifique (Jn 17,1; cf. 14,13). Así se precisa la doctrina de la encarnación: Dios envió al mundo a su Hijo único para salvar al mundo (1Jn 4,9s.14); este Hijo único es el revelador de Dios (Jn 1,18), comunica a los hombres la vida eterna que viene de Dios (1Jn 5,11s). La *obra que hay que realizar es, pues, la de creer en él (Jn 6,29; 20,31; 1Jn 3,23; 5,5.10): quien cree en el Hijo tiene la vida eterna (Jn 6,40); quien no cree, está condenado (Jn 3,18).

II. Los hombres, hijos adoptivos de Dios. 1. *En los sinópticos* se afirma repetidas veces la filiación adoptiva de que hablaba ya el AT: Jesús no sólo enseña a los suyos a llamar a Dios «Padre nuestro», sino que da el título de «hijos de Dios» a los pacíficos (Mt 5,9), a los caritativos (Lc 6,35), a los justos resucitados (Lc 20,36).

2. El fundamento de este título se precisa *en la teología paulina.* La adopción filial era ya uno de los privilegios de Israel (Rom 9,4), pero ahora los cristianos son hijos de Dios, en un sentido mucho más fuerte, por la fe en Cristo (Gál 3,26; Ef 1,5). Tienen en sí mismos el *Espíritu que los hace hijos adoptivos (Gál 4,5ss; Rom 8,14-17); están llamados a reproducir en sí mismos la *imagen del Hijo único (Rom 8,29); han sido instituidos *coherederos con él (Rom 8,17). Esto supone en ellos una verdadera regeneración (Tit 3,5; cf. 1Pe 1,3; 2,2) que los hace partícipes de la vida del Hijo; tal es, en efecto, el sentido del *bautismo, vida que hace que viva el hombre con una vida nueva (Rom 6,4). Así somos hijos de adopción en el Hijo por naturaleza y Dios nos trata como a tales, incluso cuando se da el caso de enviarnos sus correcciones (Heb 12,5-12).

3. La doctrina de los *escritos joánnicos* tiene exactamente el mismo tono. Hay que *renacer, dice Jesús a Nicodemo (Jn 3,3.5) del agua y del Espíritu. Es que, en efecto, a los que creen en Cristo les da Dios poder de venir a ser hijos de Dios (Jn 1,12). Esta vida de hijos de Dios es para nosotros una realidad actual, aun cuando el mundo lo ignore (1Jn 3,1). Vendrá un día en que se manifestará abiertamente y entonces seremos semejantes a Dios porque lo veremos tal como es (1Jn 3,2). No se trata, pues, ya únicamente de un título que muestra el amor de Dios a sus criaturas: el hombre participa de la naturaleza de aquel que lo ha adoptado por hijo (2Pe 1,4).

→ Nacimiento - Padre. HR y PG

Hijo del hombre.

En los evangelios se designa Jesús habitualmente a sí mismo con el título de Hijo del hombre, expresión enigmática que sugería, aunque velándolo a la vez, el aspecto más trascendente de su fisonomía. Para comprender su alcance hay que tener en cuenta sus empleos en el AT y en el judaísmo.

AT. I. El lenguaje corriente de la Biblia. La expresión hebrea y aramea «hijo de hombre» *(ben-'adam, bar-'enāš)* aparece con mucha frecuencia como sinónimo de «*hombre» (cf. Sal 80,18). Designa un miembro de la raza humana («*hijo de humanidad»). Pensando en el que es el padre de toda la raza humana y lleva su nombre, se podría traducir por «hijo de *Adán». El uso de la expresión subraya la precariedad del hombre (Is 51,12; Job 25,6), su pequeñez delante de Dios (Sal 11,4), a veces su condición pecadora (Sal 14,2s; 31,20), abocada a la muerte (Sal 89,48; 90,3). Cuando Ezequiel, hombre de la adoración muda, postrado delante de la gloria divina, es interpelado por Yahveh como «hijo de hombre» (Ez 2,1.3, etc.), el término subraya la distancia y hace presente al profeta su condición mortal. Tanto más admirable es la bondad de Dios para con los «hijos de Adán»: multiplica para ellos sus maravillas (Sal 107,8) y su *sabiduría se complace en morar con ellos (Prov 8,31). Causa extrañeza el que un ser tan débil haya sido coronado por Dios como rey de la creación entera: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de hombre para que te cuides de él?» (Sal 8,5; cf. Gén 1). En esto se cifra toda la antropología religiosa del AT: el hombre no es delante de Dios más que un soplo; sin embargo, Dios lo ha colmado de sus dones.

II. El lenguaje de los apocalipsis. 1. *El libro de Daniel.* El apocalipsis de Daniel 7, tratando de representar en forma concreta la sucesión de los imperios humanos que se van a derrumbar cediendo el puesto al *reino de Dios, se sirve de una imaginería impresionante. Los imperios son *bestias que surgen del *mar. Son despojadas de su poder cuando comparecen ante el tribunal de Dios, al que se representa con los rasgos de un anciano. Entonces llega sobre (o con) las *nubes del cielo «un como Hijo de hombre»; avanza hasta el tribunal de Dios y recibe la realeza universal (7,13s). El origen de la imagen (probablemente mítica, como la de las bestias) es discutido. Hijo de hombre y bestias se oponen como lo divino a lo satánico. En la interpretación que sigue a la visión, la realeza cabe en suerte al «pueblo de los *santos del Altísimo» (7,18. 22.27); a éste, pues, representa sin duda el Hijo de hombre, no ciertamente en su condición perseguida (7,25), sino en su gloria final. Sin embargo, las bestias figuraban tanto a los imperios como a sus jefes. No se puede, pues, excluir completamente que se haga alusión al jefe del pueblo santo, al que será entre-

gado el imperio, como participación en el reino de Dios. De todos modos, las atribuciones del Hijo de hombre rebasan las del *Mesías, hijo de David: todo el contexto lo pone en relación con el mundo divino y acentúa su trascendencia.

2. *La tradición judía.* La apocalíptica judía posterior al libro de Daniel reasumió el símbolo del Hijo de hombre, pero interpretándolo en forma estrictamente individual. En las parábolas de Henoc (la parte más reciente del libro), es un ser misterioso, tenido en reserva para el fin de los tiempos; entonces se sentará sobre su trono de gloria como juez universal, salvador y vengador de los justos, que vivirán cerca de él después de su resurrección. Se le atribuyen algunos de los rasgos del *Mesías real y del *siervo de Yahveh (él es el elegido de justicia, cf. Is 42,1), pero en su caso no se trata de sufrir, ni es de origen terrenal. Aun cuando se discute la fecha de las parábolas de Henoc, éstas representan un desarrollo doctrinal que debía ser ya cosa hecha en ciertos ambientes judíos antes del ministerio de Jesús. Por lo demás, la interpretación de Dan 7 ha dejado huellas en el libro IV* de Esdras y en la literatura rabínica. La creencia en este salvador celestial pronto a revelarse prepara el uso evangélico de la expresión «Hijo del hombre».

NT. I. Los evangelios. En los evangelios la expresión «Hijo del hombre» (calco griego de un arameo que hubiera debido traducirse «Hijo de hombre») se halla exclusivamente en labios de Jesús. Se ha retenido como una de sus expresiones originales, pues la comunidad cristiana lo designó con preferencia con otros títulos. Se da el caso de que Jesús no se identifique explícitamente con el HdH (Mt 16,27; 24,30 p); pero otras veces resulta claro que habla de sí mismo (Mt 8,20 p; 11,19; 16, 13; Jn 3,13s; 12,34). Es posible que escogiera la expresión por razón de su ambigüedad: susceptible de un sentido trivial («este hombre que soy»), contenía también una alusión neta a la apocalíptica judía.

1. *Los sinópticos.*

a) Los cuadros escatológicos de Jesús enlazan con la tradición apocalíptica: el HdH vendrá sobre las nubes del cielo (Mt 24,30 p), estará sentado sobre su trono de gloria (19, 28), juzgará a todos los hombres (16,27 p). Ahora bien, durante su proceso, interrogado por el sumo sacerdote para saber si es «el *Mesías, *hijo del bendito», responde Jesús indirectamente a la pregunta identificándose con el HdH sentado a la diestra de Dios (cf. Sal 110,1) y *que viene sobre las nubes del cielo* (cf. Dan 7,13; Mt 26,64 p). Esta afirmación hace que se le condene por blasfemo. De hecho Jesús, descartando toda concepción terrenal del *Mesías dejó aparecer su trascendencia. Según estos antecedentes, el título de HdH era apto para esta revelación.

b) En cambio, Jesús atribuyó también al título de HdH un contenido que la tradición apocalíptica no preveía directamente. Viene a realizar en su vida terrena la vocación del *siervo de Yahveh, desechado y entregado a la muerte para ser finalmente glorificado y salvar a las multitudes. Ahora bien, este destino debe sufrirlo en calidad de HdH (Mc 8, 31 p; Mt 17,9 p.22s p; 20,18 p; 26,2.24 p.45 p). El HdH, antes de aparecer con gloria el última día habrá llevado una existencia terrenal, en la que su gloria habrá estado velada en la humillación y en el sufrimiento, al igual que en el Libro de Daniel la gloria de los santos del Altísimo presuponía su persecución. Así Jesús, para definir el conjunto

de su carrera prefiere el título de HdH al de Mesías (cf. Mc 8,29ss), demasiado implicado en las perspectivas temporales de la esperanza judía.

c) En el rebajamiento de esta condición oculta (cf. Mt 8,20 p; 11,19), que puede excusar las *blasfemias que se profieren contra él (Mt 12, 32 p), Jesús comienza, no obstante, a ejercer algunos de los poderes del HdH: poder de perdonar los *pecados (Mt 9,6 p), señorío del *sábado (Mt 12,8 p), anuncio de la *palabra (Mt 13,37). Esta manifestación de su dignidad secreta anuncia en cierto modo la del último día.

2. *El cuarto evangelio.* Los textos joánnicos sobre el HdH acusan a su manera todos los aspectos del tema que hemos notado en los sinópticos. *El aspecto glorioso: precisamente* como HdH el Hijo de Dios ejercerá el último día el poder de juzgar (Jn 5,26-29). Entonces se verá a los ángeles subir y bajar sobre él (1,51), y esta glorificación final manifestará su origen celestial (3,13), puesto que «volverá a subir allí adonde estaba antes» (6,62). Pero antes de esto el HdH debe pasar por un estado de humillación, en el que los hombres tendrán dificultad en reconocerlo para creer en él (9,35). Para que puedan «comer su carne y beber su sangre» (6,53) será preciso que su carne «sea dada por la vida del mundo» en sacrificio (cf. 6,51). Sin embargo, en la perspectiva joánnica la cruz se confunde con el retorno al cielo del HdH, para constituir su elevación. «Es preciso que sea elevado el Hijo del hombre» (3,14s; 12,34); esta elevación es paradójicamente su glorificación (12,23; 13,31), y por ella se realiza la revelación completa de su misterio: «entonces sabréis que yo soy» (8,28). Se comprende que, por anticipación de esta gloria final, el HdH ejerza desde ahora algunos de sus poderes, particularmente el de juzgar y de vivificar a los hombres (5,21s.25ss) por el don de su carne (6,53), alimento que sólo él puede dar porque el Padre lo ha marcado con su sello (6,27).

II. Los escritos apostólicos. El recurso al símbolo del HdH es muy raro en el resto del NT, si se exceptúan algunos pasajes apocalípticos. Esteban ve a Jesús en gloria, a la diestra de Dios (cf. Sal 110,1), en la situación del HdH (Act 7,55s). Asimismo el vidente del Apocalipsis joánnico (Ap 1,12-16), que contempla por adelantado su parusía para la *mies o recolección escatológica (Ap 14,14ss). Quizá también san Pablo recuerda el tema del HdH cuando describe a Jesús como el *Adán celestial, cuya imagen revestirán los *hombres resucitados (1Cor 15,45-49).* Finalmente, aplicando a Jesús el Sal 8,5ss, la epístola a los Hebreos ve en Jesús al «hombre», al «Hijo de hombre», rebajado antes de ser llamado a la gloria (Heb 2,5-9). Llegada a este punto la reflexión cristiana, establece el empalme entre el «hijo de Adán» de los salmos, el Hijo de hombre de los apocalipsis y el nuevo Adán de san Pablo. Como hijo de Adán compartió Jesús nuestra condición humillada y doliente. Pero, como desde este momento era el Hijo de hombre de origen celestial, llamado a retornar para el *juicio, su pasión y su muerte le conducían a su *gloria de resucitado, en calidad de nuevo Adán, cabeza de la humanidad regenerada. Así, cuando sea manifestado el último día, nos extrañaremos de haberlo ya encontrado, misteriosamente oculto en el más pequeño de sus *hermanos necesitados (cf. Mt 25,31ss).

→ Adán - Hombre - Jesús - Juicio - Mesías. IDel

Hipócrita.
Como los profetas (p.e., Is 29,13) y los sabios (p.e., Eclo 1,28s; 32,15; 36,20), pero con un vigor incomparable, puso Jesús al descubierto las raíces y las consecuencias de la hipocresía fijándose especialmente en los *fariseos. Son evidentemente hipócritas aquellos cuya conducta no expresa los pensamientos del *corazón; pero al mismo tiempo son calificados de ciegos por Jesús (comp. Mt 23,25 y 23,26).

Parece que hay una relación que justifica el paso de un sentido al otro: el hipócrita, a fuerza de querer engañar a los otros, se engaña a sí mismo y se vuelve ciego para con su propio estado, siendo incapaz de ver la luz.

1. *El formalismo del hipócrita.* La hipocresía religiosa no es sencillamente una *mentira; engaña al prójimo para conquistar su estima a partir de gestos religiosos cuya intención no es *simple. El hipócrita parece obrar para Dios, pero en realidad obra para sí mismo. Las prácticas más recomendables, limosna, oración, ayuno se pervierten así por la preocupación de «hacerse notar» (Mt 6,2.5.16; 23,5). Este hábito de establecer cierta distancia entre el corazón y los *labios induce a disimular intenciones malignas, como cuando con el pretexto de una cuestión jurídica se quiere poner una asechanza a Jesús (Mt 22,18; cf. Jer 18,18). El hipócrita, deseoso de quedar bien, de «salvar el *rostro», sabe elegir entre los preceptos o disponerlos con una casuística sutil: así puede filtrar el mosquito y tragarse el camello (Mt 23,24) o encauzar las prescripciones divinas en favor de su rapiña o de su intemperancia (23,25): «¡Hipócritas!, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (15,7).

2. *Ciego que se engaña a sí mismo.* El formalismo se puede curar, pero la hipocresía no está lejos del *endurecimiento. Los «sepulcros blanqueados» acaban por tomar por verdad lo que quieren hacer creer a los otros: se creen *justos (cf. Lc 18,9) y se hacen sordos a todo llamamiento a la conversión. Como un actor de teatro (en gr. *hypocrites),* el hipócrita sigue representando su papel, tanto más cuanto más elevado rango ocupa y su palabra es obedecida (Mt 23,2s). La corrección fraterna es sana, pero ¿cómo podrá el hipócrita sacarse la viga que le tapa la vista, si sólo piensa en quitar la paja del ojo del vecino (1,4s; 23,3s)? Los guías espirituales son necesarios acá abajo, pero ¿no se ponen en lugar de Dios cuando sustituyen la ley divina por tradiciones humanas? Son ciegos que pretenden guiar a los otros (15,3-14), y su doctrina no es más que una mala levadura (Lc 12,1). Ciegos, son incapaces de reconocer los signos del *tiempo, es decir, de descubrir en Jesús al enviado de Dios, y todavía reclaman «un signo del cielo» (Lc 12,56; Mt 16,1ss); cegados por su propia malicia, no quieren saber nada de la bondad de Jesús, e invocan la ley del sábado para impedirle hacer el bien (Lc 13,15); si osan imaginar que Belzebub es la causa de los milagros de Jesús, es que de un mal corazón no pueden salir buenas palabras (Mt 12,24.34). Para romper las puertas de su corazón los deja Jesús en mal lugar delante de los otros (Mt 23,1ss), denunciando su pecado radical, su podredumbre secreta (23,27s): esto es mejor que dejar compartir la suerte de los *impíos (24,51; Lc 12,46). Jesús utilizaba aquí sin duda el término arameo *hanefa,* que en el AT significa ordinariamente «perverso, impío»: el hipócrita está en trance de convertirse en impío. El cuarto evangelio traduce la apelación de hipócrita por la de ciego: el pecado de los *judíos consiste en decir «nosotros vemos», siendo así que están ciegos (Jn 9,40).

3. *El riesgo permanente de la hipocresía.* Sería una ilusión pensar que la hipocresía es monopolio de los *fariseos. Ya la tradición sinóptica extendía a la multitud la acusación de hipocresía (Lc 12,56; 13,15); Juan tiene presentes, a través de «los *judíos», a los incrédulos de todos los tiempos. El cristiano, sobre todo si tiene función de guía, está también expuesto a hacerse hipócrita. Pedro mismo no esquivó este peligro en el episodio de Antioquía que le enfrentó con Pablo: su conducta era una clase de «hipocresía» (Gál 2,13). El mismo Pedro recomienda al creyente que sea *simple en su vida como un recién nacido, sabiendo que la hipocresía lo acecha (1Pe 2,1s) y podría llevarlo a sucumbir en la apostasía (1Tim 4,2).

→ Mentira - Fariseos - Simple.
XLD

Hombre.
Los elementos de una antropología bíblica están expuestos en los diferentes artículos: *alma, *carne, *corazón, *cuerpo, *espíritu. Según esta concepción sintética, tan diferente de la mentalidad común de nuestros días, que ve en el cuerpo y el alma los dos componentes del hombre, el hombre se expresa enteramente en sus diversos aspectos. Es alma en cuanto animado por el espíritu de vida; la carne muestra en él una criatura perecedera; el espíritu significa su abertura a Dios; el cuerpo, finalmente lo expresa al exterior. A esta primera diferencia entre las dos mentalidades se añade otra, todavía más profunda. En la perspectiva de la filosofía griega se trata de analizar al hombre, este microcosmo que reúne dos mundos, el espiritual y el material; la Biblia, más bien teológica, sólo mira al hombre frente a Dios, cuya *imagen es. En lugar de confinarse en un mundo natural y cerrado, abre la escena a las dimensiones de la historia, de una historia cuyo actor principal es Dios: Dios que creó al hombre y que se hizo él mismo hombre para rescatarlo. La antropología, ya ligada a una teología, resulta inseparable de una cristología. Se da a conocer en ciertos momentos privilegiados de la revelación, que sintetizan los comportamientos variados de los hombres en el transcurso de la historia. En el tiempo profético, Adán y el siervo de Yahveh; en el tiempo del cumplimiento, Jesucristo; en el tiempo de la historia que se desliza, el pecador y el hombre nuevo. El tipo auténtico del hombre vivo no es, por tanto, Adán, sino Jesucristo; no es el que salió de la tierra, sino el que bajó del cielo; o, más bien, es Jesucristo prefigurado en Adán, el Adán celestial esbozado por el terrenal.

I. A IMAGEN DE DIOS. 1. *El Adán terrenal.* El cap. 2 del Génesis no atañe solamente a la historia de un hombre, sino a la de la humanidad entera, como lo insinúa el término *Adán, que significa hombre; según la mentalidad semítica, el antepasado de una raza lleva en sí la colectividad «salida de sus lomos»; en él se expresan realmente todos los descendientes: están incorporados a él; esto es lo que se ha llamado una «personalidad corporativa». Según Gén 2, el hombre aparece en Adán con sus tres dimensiones mayores: en relación con Dios, con la tierra y con sus hermanos.

a) *El hombre y su Creador.* Adán no es ni un dios venido a menos ni una parcela de espíritu caída del cielo a un cuerpo; aparece como criatura libre, en relación constante

y esencial con Dios. Esto indica su origen. Salido de la tierra, no se limita a la tierra; su existencia está suspendida del *espíritu de vida que Dios le insufla. Entonces viene a ser *alma viviente, es decir, a la vez un ser personal y un ser dependiente de Dios. La «religión» no viene a completar en él una naturaleza humana ya consistente, sino que desde su origen entra en su misma estructura. Hablar del hombre sin ponerlo en relación con Dios sería, pues, un contrasentido.

Al soplo por el que el hombre es constituido en su ser añade Dios su palabra, y esta primera palabra adopta la forma de una prohibición: «Del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, pues el día que comieres de él, ciertamente morirás» (Gén 2,16s). En el transcurso de su existencia continúa el hombre ligado con su Creador por la *obediencia a su *voluntad. Este mandamiento le aparece como un entredicho, un límite. En realidad es necesario para su perfeccionamiento: permite al hombre comprender que no es dios, que depende de Dios, del que recibe la vida, como el hálito que lo anima sin que él se dé cuenta.

La relación que une al hombre con el creador es, por tanto, una dependencia vital, que se expresa en forma de obediencia. Tal es la ley inscrita en el corazón del hombre (Rom 2,14s), presencia del Dios vivo que dialoga con su criatura.

b) *El hombre ante el universo.* Dios sitúa al hombre en una creación bella y buena (Gén 2,9) para que la cultive y la guarde. Presentándole los *animales quiere Dios que Adán exprese su soberanía sobre ellos dándoles *nombre (2,19s; cf. 1,28s), significando así que la naturaleza no debe ser divinizada, sino dominada, sometida. El deber de *trabajar la tierra no sustituye al deber de obedecer a Dios, al que sin cesar se refiere. El primer relato de la creación lo manifiesta a su manera: el séptimo día, día de *reposo, marca la medida del trabajo humano, pues la *obra de las manos del hombre debe expresar la obra del creador.

c) *El hombre en sociedad.* Finalmente, el hombre es un ser social por su misma naturaleza (cf. *carne), no en virtud de un mandamiento, que sería algo extrínseco a él. La diferencia fundamental de los sexos es a la vez el tipo y la fuente de la vida en sociedad, fundada no en la fuerza, sino en el amor. Dios concibe esta relación como una ayuda mutua; si el hombre, reconociendo en la *mujer que Dios le ha proporcionado, la expresión de sí mismo, se dispone al peligroso éxodo fuera de sí que constituye el *amor. Todo contacto con el prójimo halla su ideal en esta relación primera, hasta tal punto que Dios mismo expresará la alianza contraída con su pueblo con la imagen de los *desposorios.

Hombre y mujer, sin *vestidos, se hallan «desnudos sin vergüenza el uno delante del otro». Rasgo significativo: la relación social está todavía exenta de sombras porque la *comunión con Dios es entera y radiante de gloria. Así el hombre no tiene miedo de Dios, está en *paz con él, que se pasea familiarmente en su huerto.

d) *A imagen de Dios.* El relato sacerdotal (Gén 1) resume las afirmaciones del yahvista mostrando que la creación del hombre viene a coronar la del universo, y notando el fin de Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Sed fecundos... someted la tierra y dominad sobre todos los animales» (Gén 1,26ss). El hombre, creado a *imagen de Dios, puede entrar

en diálogo con él; no es Dios, vive en dependencia de Dios, en una relación análoga a la que tiene un hijo con su padre (cf. Gén 5,3); aunque con esta diferencia, que la imagen no puede subsistir independientemente de aquel al que debe expresar, como lo dice el término *soplo* en el relato de la creación. El hombre desempeña su papel de imagen en dos actividades mayores: como imagen de la *paternidad divina debe multiplicarse para llenar la tierra; como imagen del *señorío divino debe someter la tierra a su dominio. El hombre es señor de la tierra, es presencia de Dios en la tierra.

2. *El Adán celestial.* Tal es el proyecto de Dios. Pero este proyecto no se realiza perfectamente sino en Jesucristo, Hijo de Dios. Cristo posee los atributos de la *sabiduría, «reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios, imagen de su excelencia» (Sab 7,26). Si Adán había sido creado a imagen de Dios, sólo Cristo es «la imagen de Dios» (2Cor 4,4; cf. Heb 1,3). Pablo comenta: «es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra... todo fue creado por él y para él. Es ante todas las cosas y todo subsiste en él; es también la cabeza del cuerpo, a saber, de la Iglesia» (Col 1,15-18). La triple dimensión de Adán aparece todavía, neta, pero sublimada.

a) *El Hijo delante del Padre.* El que es la imagen de Dios es el Hijo, del que Pablo acaba de hablar (Col 1, 13). No es meramente la imagen visible del Dios invisible, sino el *Hijo siempre unido a su Padre. Como él lo dice de sí mismo: «El Hijo no puede hacer por sí mismo nada que no vea hacer al Padre... No busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 5,19s.30; cf. 4, 34). Lo que debía ser Adán: criatura en constante relación de dependencia filial para con Dios, Jesús lo realiza perfectamente. Quien le ve, ve al Padre (14,9).

b) *Cristo y el universo.* El hombre realiza la obra de sus manos; Jesús realiza la del Padre: «Mi Padre obra sin cesar, y yo también obro» (Jn 5,17). Ahora bien, esta *obra es la *creación misma: «todo fue creado por él»; bajo su mirada, la creación se anima y se convierte en parábola del reino de los cielos. Y como en el relato de la creación, ordenada toda entera al hombre, así «todo fue creado para él»; de hecho, su señorío se extiende no sólo a los animales, sino a toda criatura.

c) *Cristo y la humanidad.* Finalmente, es el «jefe, la cabeza del cuerpo». Esto quiere decir en primer lugar que él es quien da la vida, el «último Adán» (1Cor 1,45), ese Adán celestial, de cuya imagen hay que revestirse (15,49). Es el cabeza de la familia que es la *Iglesia, sociedad humana perfecta. Mejor todavía: es el principio de unificación de la sociedad que constituyen los hombres (Ef 1,10).

Así pues, Adán no halla el sentido de su ser y de su existencia sino en Jesucristo, el Hijo de Dios que se hizo hombre para que nosotros fuéramos hijos de Dios (Gál 4,4s).

II. A TRAVÉS DE LA IMAGEN DESFIGURADA. El ideal que fijó la creación, al que hay que referirse sin cesar, no puede ya alcanzarse, ni siquiera se puede aspirar a él directamente. Ahora ya debe el hombre pasar de la imagen mutilada que ofrece el pecador, a la imagen ideal del siervo de Dios. Tales son las nuevas condiciones en que se desenvuelve la vida del hombre concreto.

1. *Adán pecador.* El autor de Gén 3 no quiso pintar el cuadro de una derrota, sino anunciar la *victoria después de la lucha. Dios, antes de

pronunciar el cambio que va a afectar al hombre en su triple dimensión, siembra la esperanza en su corazón: el linaje de la mujer será, sí, alcanzado en el talón por su adversario, pero aplastará la cabeza del engendro de la serpiente (Gén 3,15). Este protoevangelio colorea los sombríos anuncios que siguen y aseguran al hombre del triunfo final de Dios.

a) *Divisiones de la familia humana.* Lo que en primer lugar descubre Adán pecador es su desnudez (Gén 3,7.11). Lo que simbolizaba la separación de los seres, se convierte en realidad: Adán, interrogado por Dios, acusa a su mujer mostrando así que se desolidariza de ella (Gén 3,12). Entonces les anuncia Dios a los dos que sus relaciones van a ejercerse bajo el signo de la fuerza instintiva: concupiscencia y dominio que abocarán a los dolores del parto (3,16). La sucesión de los capítulos del Génesis muestra cómo esta división primera tiene su repercusión, entre Caín y Abel, *hermanos enemigos (Gén 4), entre los hombres que, en Babel, no se comprenden ya (Gén 11,1-9). La historia sagrada es un tejido de *divisiones, una sucesión de *guerras, entre el pueblo y las *naciones, entre los miembros del pueblo mismo, entre el rico y el pobre... Pero la promesa de la victoria subsiste, como aurora en la noche, y los profetas no cesarán de anunciar al príncipe pacífico que reconciliará a los hombres entre sí (Is 9,5s...).

b) *El universo hostil al hombre.* Por la culpa de Adán, la tierra es ahora maldita, el hombre habrá de comer su pan, no como fruto espontáneo de la tierra, sino a fuerza de fatigas, con el sudor de su frente (3, 17s). La creación está, pues, a su pesar, sujeta a la corrupción (Rom 8,20): en lugar de dejarse someter de buena gana, se revela contra el hombre; cierto que, de todos modos, la tierra habría temblado, habría producido abrojos; pero estas espinas y estas *calamidades no significan ya solamente que el mundo es caduco, sino también que el hombre es pecador. Y sin embargo, los profetas anuncian un estado *paradisíaco (Is 11,6-9), revelando hasta qué punto se mantiene viva en el hombre la naturaleza, tal como había salido de las manos del creador: la esperanza no está muerta (Rom 8,20).

c) *El hombre entregado a la muerte.* «Tú eres polvo y en polvo te has de convertir» (Gén 3,19). Adán, en lugar de recibir como un don la vida divina, quiso disponer de su vida y convertirse en un dios comiendo del fruto del *árbol. Por esta desobediencia rompió el hombre con la fuente de la vida; ya no es sino un mortal. Mientras que la muerte no habría sido sino un sencillo tránsito a Dios, ahora ya no es sólo un fenómeno natural: hecho fatal, significa el *castigo, la muerte eterna. Esto simboliza también el *exilio del paraíso. El hombre, habiendo desechado la ley interior *(teo-nomía)*, queda entregado a sí mismo, a su engañosa autonomía, y la historia, que se engrana en esta situación, narra los repetidos fracasos del que pensaba igualar a Dios y se ha quedado en mero mortal. Sin embargo, no se desvanece el sueño de una vida plena: Dios da al hombre un medio para volver a hallar el camino de la vida, su *ley, fuente de *sabiduría para el que la pone en práctica. Pero habiendo desertado de su corazón, le parece exterior *(heteronomía)*.

d) *División de la conciencia.* Ahora bien, esta ley, capaz de mostrar dónde está la salvación, pero incapaz de darla, ahonda en el hombre una división a la vez mortal y salvadora. Al Adán unificado por la comunión con el creador sucede un Adán que tiene miedo y se esconde

en presencia de Dios (Gén 3,10). Este miedo, que no tiene nada de auténtico *temor de Dios, es contagioso; significa la división de la conciencia.

Sólo un ser unificado interiormente podía percibir y dominar este divorcio íntimo: Pablo lo expresa, iluminado por el Espíritu. En la epístola a los Romanos describe el yo entregado al imperio del pecado y existiendo sin el Espíritu, que, no obstante, le es indispensable. Como un decapitado que siguiera viviendo, tiene conciencia de su trastorno: «Soy un ser de carne vendido al poder del pecado. Lo que hago, no lo comprendo; pues no hago lo que quiero y hago lo que aborrezco.» El hombre, sin cesar en su fuero interno de simpatizar con la ley de Dios, habiendo dejado que el pecado se instale en él, ve que la *carne hace a su entendimiento «carnal» (Col 2,18), *endurece su *corazón (Ef 4,18), tiraniza a su *cuerpo hasta el punto de hacerle producir *obras malas (Rom 8,13). Así le parece que va irremediablemente a la muerte. Sin embargo, no es verdad, pues un acto de fe puede arrancar al pecador al dominio de la carne. Pero hasta este acto de fe permanece el pecador en estado de alienación. Le falta su principio de unidad y de personalización: el *Espíritu. Por boca de Pablo le llama el salvador, con ese grito que había resonado por todo lo largo del AT: «¡Desgraciado de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo que me entrega a la muerte?» (Rom 7,24).

Con este llamamiento acaba el pecador su itinerario: habiéndose negado a recibir la vida como un don, habiendo comprobado su fracaso al querer apoderarse de ella por sus propias fuerzas, se vuelve finalmente hacia aquel de quien viene la *gracia. Ya se halla de nuevo en la actitud fundamental de la criatura; pero el diálogo que comienza será en adelante el de un pecador con su salvador.

2. *El siervo de Dios.* Pablo, como ya la comunidad primitiva, reconoció a este salvador bajo los rasgos del *siervo de Dios anunciado por Isaías. En efecto, en el momento del triunfo pascual no se volvieron los cristianos hacia alguna descripción grandiosa del *Mesías-rey o del *Hijo del hombre glorioso. No tenían necesidad de un superhombre, sino del hombre que carga con el pecado del mundo y lo hace desaparecer.

a) *Fiel a Dios hasta la muerte.* Dios se complace en su siervo y en él «ha puesto su espíritu para que aporte con *fidelidad el derecho a las naciones» (Is 42,1ss). Mientras parece gastar sus fuerzas y fatigarse en vano, sabe que Dios le glorifica sin cesar (49,4s); es obediente, como el discípulo al que abre Dios el oído cada mañana; no resiste, ni siquiera en medio de los ultrajes, porque su *confianza en Dios no ha vacilado (50,4-7). Y cuando viene la hora del sacrificio, «horrorosamente tratado, se humilla, no abre su boca, como cordero llevado al matadero» (53,7). Acoge perfectamente la voluntad del Señor, que hace recaer sobre él los crímenes de los hombres y él mismo se entrega a la muerte (53,12). Tal es el Siervo fiel, último *resto de la humanidad, que por su obediencia restablece el vínculo roto por Adán y aceptando la muerte manifiesta el carácter absoluto de este vínculo.

b) *El hombre de dolores.* Adán pecador se había visto afligir con penas y sufrimientos, mientras que el siervo carga con nuestros *sufrimientos y nuestros dolores (Is 53,3); todavía más: el que debía dominar a los animales ha venido a ser semejante a ellos, «no tiene ya apariencia humana» (Is 52,14), es «un gusano, no un hombre» (Sal 22,7).

c) *Frente a la sociedad.* El siervo, «objeto de desprecio y desecho de la humanidad» (Is 53,3), es finalmente rechazado por todos; sus contemporáneos sólo ven en él un fracaso (52, 14); pero Dios suscita en el corazón del profeta el reconocimiento que *confiesa el pueblo entero: «Fue traspasado por nuestros pecados y molido por nuestras iniquidades... El castigo que nos devuelve la paz pesa sobre él y por sus llagas hemos sido curados» (53,5). El profeta entreveía a un hombre que intercedería así por los pecadores y *justificaría a la multitud (53,11). Todo sucede como si el hombre debiera confesarse vencido por el pecado, renunciar a su misma *justicia y dejar la acción a sólo Dios; en la última pasión humana, el desdén por parte de los hombres, resulta eficaz la acción divina; entonces la vida no es ya resultado de una captura, sino fruto siempre nuevo de un don gratuito.

d) *El siervo Jesucristo.* La profecía del siervo está latente en numerosos himnos cristianos primitivos. Éstos resumen la existencia de Jesús en un díptico que pinta la miseria y la grandeza del hombre: rebajamiento y exaltación (Flp 2,6-11; Heb 1,3; Rom 1,3s; etc). El que durante su vida entera se había alimentado de la voluntad del Padre, lejos de retener celosamente el rango que le hacía igual a Dios adoptó la condición de esclavo; haciéndose semejante a los hombres, se humilló todavía más, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz. Jesús, perfectamente obediente, se comportó como verdadero Adán, entrando en la *soledad perfecta para venir a ser el padre de la nueva raza, fuente de vida para siempre. A él, vestido como rey de burla, es al que Pilato muestra al pueblo: «¡He aquí al hombre!» (Jn 19,5), indicando cuál es el camino de la *gloria. El hombre, a través de esta imagen desfigurada por su pecado, debe reconocer al Hijo de Dios que «fue hecho pecado para que en él fuéramos nosotros justicia de Dios» (2Cor 5,21).

III. A IMAGEN DE CRISTO. Adán pecador no puede volver a ser plenamente lo que es por derecho, «a imagen de Dios», a no ser que de nuevo sea modelado «a imagen de Cristo», no ya simplemente a imagen del Verbo, sino a la del crucificado, vencedor de la muerte. Los valores reconocidos en el cap. 2 del Génesis van a reaparecer, traspuestos en la persona de Cristo.

1. *Obediencia de la fe a Jesucristo.* No es ya a Dios a quien debe ir directamente la obediencia y el homenaje del hombre, ni tampoco a la ley dada misericordiosamente al hombre pecador, sino a aquel que vino a tomar figura humana (cf. Rom 10, 5-13); la única obra que hay que cumplir es la de creer en el que Dios ha enviado (Jn 6,29). En efecto, «único es el *mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (1Tim 2,5). Único es el Padre al que son conducidos los creyentes para que tengan por el Hijo la vida en abundancia y para siempre.

2. *Primado de Cristo.* Si Jesús da la vida del Padre, es que él es «el principio, primogénito de entre los muertos... Dios tuvo a bien hacer habitar en él toda la *plenitud, y por él *reconciliar a todos los seres para él, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,18ss). Las divisiones que afectan a la humanidad pecadora no son ignoradas, pero ahora ya quedan superadas y situadas en relación con un ser *nuevo, según una dimensión nueva, el ser en Cristo: «Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni hombre libre, ya no hay hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). La diferencia entre los sexos se había convertido en oposición, a la que se habían añadido las divisiones de sociedad y de raza. Por la reivindicación de la dimensión cristiana domina el hombre las situaciones humanas: *libertad o *esclavitud, *matrimonio o *virginidad (1Cor 7), cada una de ellas tiene su valor en Cristo Jesús.

La confusión de las *lenguas que simbolizaba la división y la *dispersión de los hombres, es superada por el lenguaje del *Espíritu que Cristo no cesa de comunicar; y esta caridad se expresa a través de la variedad de los *carismas, a gloria del Padre.

3. *El hombre nuevo* es ante todo Cristo en persona (Ef 2,15), pero también todo creyente en el Señor Jesús. Su existencia no es ya una derrota ante la *carne que la dominaba, sino la victoria continua del *espíritu sobre la carne (Gál 5,16-25; Rom 8,5-13). El *cuerpo del cristiano, unido a aquel que tomó un «cuerpo de carne» (Col 1,22), ha muerto al pecado (Rom 8,10) por la asimilación a la muerte de Cristo en el *bautismo (Rom 6,5s); también su cuerpo de miseria se convertirá en un cuerpo de gloria (Flp 3,21), un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44). Su entendimiento es renovado, metamorfoseado (Rom 12,2; Ef 4,23); sabe juzgar (Rom 14,5) a la luz del Espíritu, cuyas experiencias expresa en forma racional: ¿no tiene el entendimiento mismo de Cristo (1Cor 2, 16)? Si el hombre no es ya un simple mortal porque la fe ha depositado en su corazón un germen de inmortalidad, debe, sin embargo, morir constantemente al «hombre viejo», en unión con Jesucristo, que murió una vez por todos; su vida es *nueva. Así «nosotros que, con la cara descubierta, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en esta misma imagen, cada vez más gloriosa, como conviene a la acción del Señor, que es el Espíritu» (2Cor 3,18). El hombre nuevo debe incesantemente progresar dejándose invadir por la imagen única que es Cristo: a través de la imagen desfigurada del hombre viejo se manifiesta cada vez mejor la imagen gloriosa del hombre nuevo, Jesucristo nuestro Señor; y con esto el hombre «se renueva a imagen de su Creador» (Col 3,10).

4. Finalmente, *la *creación,* que fue sometida a su pesar a la vanidad y que hasta este día gime con nosotros en trance de parto, conserva también la *esperanza de verse liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la gloriosa *libertad de los hijos de Dios. Si la condición del trabajo conserva todavía su carácter penoso debido al pecado que hizo irrupción en el mundo, es revalorizada por la esperanza de ser transfigurada en la gloria final (Rom 8,18-30). Y cuando el último enemigo, la muerte, haya sido destruido, el Hijo entregará la realeza a Dios Padre, y así será Dios todo en todos (1Cor 15,24-28).

→ Adán - Hijo del Hombre - Imagen - Jesús. XLD

Hora.

En la Biblia se divide sin duda la historia en épocas, en meses, en días y en horas; pero tiempo, día y hora desbordan con frecuencia esta acepción cronológica y presentan un significado religioso. Como el *tiempo de la *visita de Yahveh o el *día de la salvación, la hora marca las etapas decisivas del *designio de Dios.

1. *La hora escatológica.* La apocalíptica judía, convencida de la proximidad de los últimos tiempos, los tiempos de la *plenitud, descompone en días y en horas el tiempo previsto para la intervención divina; todos

los instantes importan cuando se acerca el fin. Daniel se entera de que su visión se refiere a «la hora del tiempo» y que la *ira actuará «para las horas del tiempo del fin» (Dan 8,17.19), «pues el tiempo corre hacia horas» (11,35). En realidad habrá una hora definitiva, la de la consumación, que verá la ruina del *enemigo (11,40.45; cf. Ap 18,10.17.19). Igualmente el libro apócrifo de Henoc cuenta las horas en que se suceden los pastores de Judá; en Qumrán se piensa en el «tiempo del fin».

En este clima anuncia Cristo la hora del triunfo final del Hijo del hombre. Hora perfectamente desconocida a los humanos: tal es la hora del *juicio (Mt 24,36.44.50 p; Jn 5, 25.28), la de la siega (*mies) (Ap 14, 15ss). No menos imprevista será la hora de las diversas *visitas que anunciarán la hora final: pruebas generales (Ap 3,10) o particulares (9, 15). El creyente debe mantenerse pronto para esta hora precisa, aunque indeterminada (Mt 25,13). Por lo demás, sabe que la hora está próxima y que, *en cierto sentido*, ha llegado ya (Jn 4,23) y está en marcha (5,25.28): es la «última hora» (1Jn 2,18), la de la «vigilancia activa (Rom 13,11), pero también del *culto perfecto, en la intimidad del Padre, por el Espíritu (Jn 4,23).

2. *La hora mesiánica.* En realidad, de una manera menos espectacular, la hora viene con Jesús: la hora del anuncio del reino (quizá Jn 2,4), sobre todo la de su pasión y de su gloria, que lleva a remate el desarrollo del plan salvador de Dios.

Los sinópticos la designan con una fórmula sencilla y solemne: «He aquí que ha llegado la hora, etc.» (Mt 26, 45 p). Más que un preciso momento del tiempo, la hora corona el conjunto de la fase suprema de su actividad, como lo hace la hora de la mujer, cuyos dolores marcan la aparición de una nueva vida (Jn 16,21). Es una hora de sufrimiento, cuya aproximación desencadena un rudo combate interior (Mc 14,35). Porque es también la hora del *enemigo y del triunfo aparente de las tinieblas (Lc 22,53). Pero todavía más es la hora de Dios, fijada por él solo y vivida por Jesús según la voluntad del Padre. Venido para hacer esta *voluntad, acepta esta hora, a pesar de la angustia que le proporciona (Jn 12,27): ¿no es también la de su *gloria (12,23) y la de su plena actividad salvífica (12,24)?

Según Juan, Jesús la llama una vez «mi hora»: hasta tal punto hace suya esta voluntad de Dios. Toda su actividad de taumaturgo y de profeta la ordena en función de esta hora. Nadie, ni siquiera la madre de Jesús, puede derogar el plan divino y solicitar un milagro sin que Jesús evoque la venida de su hora (Jn 2,4) (para afirmarla o negarla, según las opiniones divergentes de los críticos). El evangelista generaliza hablando de «su hora». Todo intento de arresto o de lapidación es vano en tanto no haya llegado su hora (7,30; 8,20): las veleidades humanas se estrellan contra esta determinación divina. Pero cuando llega «la hora de pasar de este mundo al Padre» (13,1), hora del amor llevado hasta el extremo, el Señor va a la muerte libremente, dominando los acontecimientos, como un pontífice que ejecuta los ritos de su liturgia (cf. 14,29s; 17,1).

Así, tras la apariencia, según la cual los acontecimientos se suceden sin coordinación, todo va dirigido hacia un fin que se ha de lograr a su tiempo, en su día, en su hora. Las horas de esta marcha están determinadas, como lo estarían hoy día las de un plan económico o político. Las hay dolorosas, como la hora en que Jesús es abandonado por sus discípulos (Jn 16,32); pero todas tienden a la gloria, la hora del retorno del Señor glorificado; en su precisión misma dan todas testimonio del *designio de Dios que guía la historia (Act 1,7).

→ Designio de Dios - Tiempo - Visita. RM

Hospitalidad.

1. *La hospitalidad, obra de misericordia.* El huésped que pasa y pide el techo que le falta (Prov 27,8; Eclo 29,21s) recuerda en primer lugar a Israel su condición pasada de *extranjero esclavizado (Lev 19,33s; cf. Act 7,6), luego su condición presente de pasajero en la tierra (Sal 39, 13; cf. Heb 11,13). Este huésped tiene, pues, necesidad de ser acogido y tratado con *amor, en nombre de Dios que lo ama (Dt 10,18s). Esta acogida solícita y religiosa, cuyo tipo es Abraham (Gén 18,2-8) y cuyas delicadezas aprueba Cristo (Lc 7,44ss), es un aspecto de la caridad fraterna que hace que el cristiano se crea siempre en deuda para con todos (Rom 12,13; 13,8).

2. *La hospitalidad, testimonio de fe.* El misterio de esta hospitalidad, forma de la caridad, lo revelará Jesús a todos el día del juicio. A través del huésped y en él se acoge o se rechaza a Cristo (Mt 25,35-43), se le reconoce o se le desconoce, como en el tiempo de su venida entre los suyos; no sólo en su nacimiento no hubo sitio para él en la hospedería (Lc 2,7), sino que hasta el fin de su vida lo desconoció el mundo y los suyos no le recibieron (Jn 1,9ss). Los que creen en él reciben «en su *nombre» a sus enviados (Jn 13,20) y también a todos los hombres, aun a los más humildes (Lc 9,48); en todo huésped ven no sólo a un enviado del Señor, a un «*ángel» (Gén 19,1ss), sino al Señor mismo (Mt 10, 40; Mc 9,37).

Por eso, lejos de tratar al huésped como deudor (Eclo 29,24-28) o como persona molesta de la que se desconfía (Eclo 11,34) y contra la que se murmura (1Pe 4,9), todo cristiano (1Tim 5,10), y en particular el *episcopos* (1Tim 3,2; Tit 1,8), debe ver en el que llama a su puerta (cf. Ap 3,20) al Hijo de Dios que viene de su Padre para colmarle y establecer en él su *morada (Jn 14,23). Y estos huéspedes divinos lo introducirán a su vez en su casa, no como huésped, sino como hijo de casa (Jn 14, 2s; Ef 2,19). Dichosos los servidores vigilantes que abran la *puerta al maestro cuando llame el día de la parusía. Invirtiendo los papeles y manifestando el misterio de la hospitalidad, él mismo servirá a la mesa (Lc 12,37), él mismo compartirá con ellos su *comida (Ap 3,20).

→ Extranjero - Hermano - Prójimo. PMG y MFL

Humildad.

1. LA HUMILDAD Y SUS GRADOS. La humildad bíblica es primeramente la modestia que se opone a la vanidad. El modesto, sin pretensiones irrazonables, no se fía de su propio juicio (Prov 3,7; Rom 12,3.16; cf. Sal 131,1). La humildad que se opone a la *soberbia se halla a un nivel más profundo; es la actitud de la criatura pecadora ante el omnipotente y el tres veces santo; el humilde reconoce que ha recibido de Dios todo lo que tiene (1Cor 4,7); servidor sin valor (Lc 17,10), no es nada por sí mismo (Gál 6,3), sino pecador (Is 6,3ss; Lc 5,8). A este humilde que se abre a la gracia (Sant 4,6 = Prov 3,34), Dios le glorificará (1Sa 2,7s; Prov 15,33).

Incomparablemente más profunda todavía es la humildad de Cristo, que por su rebajamiento nos salva y que invita a sus discípulos a servir a sus

hermanos por amor (Lc 22,26s) a fin de que Dios sea glorificado en todos (1Pe 4,10s).

II. La humildad del pueblo de Dios. Israel aprende primeramente la humildad haciendo la experiencia de la omnipotencia (*poder) del Dios que le salva y que es el único altísimo. Conserva viva esta experiencia conmemorando las gestas de Dios en su *culto; este culto es una escuela de humildad; el israelita, al alabar y dar gracias imita la humildad de David que danza delante del arca (2Sa 6, 16.22) para glorificar a Dios, al que todo le debe (Sal 103).

Israel hizo también la experiencia de la pobreza en la prueba colectiva de la derrota y del *exilio o en la prueba individual de la *enfermedad y de la opresión de los débiles. Estas humillaciones le hicieron adquirir conciencia de la impotencia radical del hombre y de la miseria del pecador que se separa de Dios. Así se inclina el hombre a volverse a Dios *con corazón contrito* (Sal 51, 19), con esa humildad, hecha de dependencia total y de docilidad confiada, que inspira las súplicas de los salmos (Sal 25; 106; 130; 131). Los que alaban a Dios y le suplican que los salve se dan con frecuencia el nombre de «*pobres» (Sal 22,25.27; 34,7; 69,33s); esta palabra que designaba primeramente la clase social de los infortunados, adopta un sentido religioso a partir de Sofonías: *buscar a Dios es buscar la pobreza, que es la humildad (Sof 2,3). Después del día de Yahveh, el «resto» del pueblo de Dios será «humilde y pobre» (Sof 3,12; gr. *praus* y *tapeinos;* cf. Mt 11,29; Ef 4,2).

En el AT los modelos de esta humildad son *Moisés, el más humilde de los hombres (Núm 12,3) y el misterioso *siervo que, por su humilde sumisión hasta la muerte, realiza el designio de Dios (Is 53, 4-10). Al retorno del exilio, profetas y sabios predicarán la humildad. El Altísimo habita con aquél que es humilde de espíritu y tiene corazón contrito (Is 57,15; 66,2). «El fruto de la humildad es el temor de Dios, riqueza, gloria y vida» (Prov 22,4). «Cuanto más grande seas, más debes abajarte para hallar gracia delante del Señor» (Eclo 3,18; cf. Dan 3,39: la oración del ofertorio «In spiritu humilitatis»). Finalmente, al decir del último profeta, el Mesías será un rey humilde; entrará en Sión montado en un pollino (Zac 9,9). Verdaderamente el Dios de Israel, rey de la creación, es el «Dios de los humildes» (Jdt 9,11s).

III. La humildad del Hijo de Dios. Jesús es el Mesías humilde anunciado por Zacarías (Mt 21,5). Es el Mesías de los humildes, a los que proclama bienaventurados (Mt 5,4= Sal 37,11; gr. *praus* = el humilde al que su sumisión a Dios hace *paciente y *manso). Jesús bendice a los *niños y los presenta como modelos (Mc 10,15s). Para ser como uno de esos pequeñuelos, a quienes Dios se revela y que son los únicos que entrarán en el *reino (Mt 11, 25; 18,3s), hay que aprender de Cristo, «maestro manso y humilde de corazón» (Mt 11,29) Ahora bien, este maestro no es solamente un hombre; es el Señor venido a salvar a los pecadores tomando una carne semejante a la suya (Rom 8, 3). Lejos de buscar su gloria (Jn 8,50), se humilla hasta lavar los pies a sus discípulos (Jn 13,14ss); él, igual a Dios, se anonada hasta morir en cruz por nuestra redención (Flp 2,6ss; Mc 10,45; cf. Is 53). En Jesús no sólo se revela el poder divino, sin el cual no existiríamos, sino también la caridad divina, sin la cual estaríamos perdidos (Lc 19,10).

Esta humildad («signo de Cristo», dice san Agustín) es la del Hijo de Dios, la de la caridad. Hay que seguir el camino de esta humildad «nueva» para practicar el mandamiento nuevo de la caridad (Ef 4, 2; 1Pe 3,8s; «donde está la humildad, allí está la caridad», dice san Agustín). Los que «se revisten de humildad en sus relaciones mutuas» (1Pe 5,5; Col 3,12) buscan los intereses de los otros y se ponen en el último lugar (Flp 2,3s; 1Cor 13,4s). En la serie de los *frutos del Espíritu pone Pablo la humildad al lado de la fe (Gál 5,22s); estas dos actitudes (rasgos esenciales de Moisés, según Eclo 45,4) están, en efecto, conexas, siendo ambas actitudes de abertura a Dios, de sumisión confiada a su gracia y a su palabra.

IV. La obra de Dios en los humildes. Dios mira a los humildes y se inclina hacia ellos (Sal 138,6; 113, 6s); en efecto, no gloriándose sino en su flaqueza (2Cor 12,9), se abren al poder de la gracia, que no es en ellos estéril (1Cor 15,10). No sólo el humilde obtiene el perdón de sus pecados (Lc 18,14), sino que la *sabiduría del todopoderoso gusta de manifestarse por medio de los humildes, a los que el mundo desprecia (1Cor 1,25.28s). De una virgen humilde, que sólo quiere ser su sierva, hace Dios la madre de su Hijo, nuestro Señor (Lc 1,38.43).

El que se humilla en la prueba bajo la omnipotencia del Dios de toda gracia y participa en las humillaciones de Cristo crucificado, será, como Jesús, exaltado por Dios a su hora y participará de la gloria del Hijo de Dios (Mt 23,12; Rom 8, 17; Flp 2,9ss; 1Pe 5,6-10). Con todos los humildes cantará eternamente la santidad y el amor del Señor, que ha hecho en ellos cosas grandes (Lc 1,46-53; Ap 4,8-11; 5,11-14).

En el AT la palabra de Dios lleva al hombre a la gloria por el camino de una humilde sumisión a Dios, su creador y su salvador. En el NT, la palabra de Dios se hace carne para conducir al hombre a la cima de la humildad que consiste en servir a Dios en los hombres, en humillarse por amor para glorificar a Dios salvando a los hombres.

→ Niño - Soberbia - Pobres.

MFL

I

Ídolos.

I. El abandono de los ídolos. La Biblia es en cierto sentido la historia de un pueblo que se desentiende de los ídolos. Un día «tomó» Yahveh a Abraham, que «servía a otros dioses» (Jos 24,2s; Jdt 5,6ss). Pero esta ruptura, aunque radical, no es cosa hecha de una vez para siempre: sus descendientes tendrán todavía que rehacerla (Gén 35,2ss; Jos 24, 14-23); deben constantemente renovar su opción de *seguir al único en lugar de «perseguir la vanidad» (Jer 2,2-5).

En efecto, la idolatría puede filtrarse en el interior mismo del yahvismo. Ya en el Decálogo aprende Israel que no debe fabricarse *imágenes (Éx 20,3ss; Dt 5,7ss), pues sólo el *hombre es la imagen auténtica de Dios (Gén 1,26s). Por

ejemplo, el toro que esculpe para simbolizar la *fuerza divina (Éx 32; 1Re 12,28; cf. Jue 17-18), le acarreará *junto con la *ira divina la ironía* acerba de los profetas (Os 8,5; 13, 2). Dios castiga la infidelidad, ya se trate de falsos dioses o de su propia imagen (Dt 13); abandona a los que le abandonan o le caricaturizan, entregándolos a las *calamidades nacionales (Jue 2,11-15; 2Re 17,7-12; Jer 32,28-35; Ez 16; 20; 23).

Cuando el exilio viene a confirmar trágicamente esta visión profética de la historia, el pueblo recapacita, sin que por eso desaparezcan idólatras (Sal 31,7) y negadores de Dios (Sal 10,4.11ss). Finalmente, en el tiempo de los Macabeos, servir a los ídolos (1Mac 1,43) es adherirse a un humanismo pagano incompatible con la *fe que Yahveh espera de los suyos: hay que escoger entre los ídolos y el *martirio (2Mac 6,18-7, 42; cf. Dan 3).

El NT diseña el mismo itinerario. Los creyentes, arrancados a los ídolos para volverse hacia el verdadero Dios (1Tes 1,9), se ven constantemente en la tentación de reincidir en el paganismo que impregna la vida corriente (cf. 1Cor 10,25-30). Hay que huir de la idolatría para entrar en el reino (1Cor 10-14; 2Cor 6,16; Gál 5,20; 1Jn 5, 21; Ap 21,8; 22,15). La Iglesia, en la que continúa la lucha implacable entre Jesús y el *mundo, vive una historia marcada por la tentación de *adorar «la imagen de la *bestia» (Ap 13,14; 16,2), de aceptar que se erija en el templo el «ídolo devastador» (Mt 24,15; cf. Dan 9,27).

II. Significado de la idolatría. Israel, además de responder al llamamiento de Dios, reflexionó sobre la naturaleza de los «ídolos mudos» (1Cor 12,2) que lo solicitaban. Progresivamente explicará con lenguaje exacto la nada de los ídolos.

1. *Los «otros dioses».* Con esta expresión, corriente hasta la época de Jeremías, parece Israel admitir la existencia de otros dioses que Yahveh.

No se trata de supervivencias equívocas de otras religiones mezcladas con el yahvismo popular, tales como los «ídolos domésticos» *(terafim),* sin duda reservados a las mujeres (Gén 31,19-35; 1Sa 19,13-16), o la serpiente *Nehuštán* (2Re 18,4); se trata propiamente de los Baales cananeos con que se encuentra Israel al establecerse en la tierra prometida. Viene entonces la lucha a muerte contra los Baales: Gedeón tuvo el honor imperecedero de haber sustituido por el *altar de Yahveh el altar dedicado por su padre a Baal (Jue 6,25-32). Así pues, si Israel habla de «otros dioses», no obstante, no por eso duda de que Yahveh sea su Dios único (cf. Éx 20, 3-6; Dt 4,35); de esta manera califica las otras creencias (cf. 2Re 5,17).

2. *La inanidad de los ídolos.* La lucha a muerte contra los ídolos continúa, pero ahora en el espíritu del fiel de Yahveh, a fin de que reconozca que *«los ídolos no son nada»* (Sal 81,10; 1Par 16,26).

Elías se burla con peligro de su vida de los dioses que no son capaces de consumir un holocausto (1Re 18,18-40); los exilados comprenden claramente que los ídolos no saben nada, pues son incapaces de anunciar el porvenir (Is 48,5); ni tampoco saben otras cosas (45,20s). «Antes de mí no fue formado ningún dios, ni tampoco lo habrá después de mí» (43,10). Si es así, es que los ídolos verdaderamente no existen, que son productos fabricados por el hombre. Cuando los profetas lanzan tales sátiras contra los ídolos de madera, de piedra o de oro (Am 5,26; Os 8,4-8; Jer 10,3ss; Is 41, 6s; 44,9-20), no denuncian una expresión figurativa, sino una perversión: la criatura, en lugar de adorar a su Creador, adora a su propia creación.

La sabiduría pone en claro las consecuencias de esta idolatría (Sab 13-14): es un fruto de muerte, puesto que significa el abandono de aquél que es la vida. Al mismo tiempo ofrece al creyente una explicación de la génesis de esta perversión: se ha divinizado a los difuntos o a personajes prestigiosos (14,12-21), o se han adorado fuerzas naturales, si bien estaban destinadas a guiar al hombre hacia su autor (13,1-10).

Pablo prosigue esta crítica de la idolatría asociándola al culto de los *demonios: sacrificar a los ídolos es sacrificar a los demonios (1Cor 10, 20s). Finalmente, en una terrible requisitoria, denuncia el *pecado universal de los hombres que, en lugar de reconocer al Creador a través de su creación, cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación de sus criaturas: de ahí su decadencia en todas las esferas (Rom 1,18-32).

3. *La idolatría, tentación permanente.* La idolatría no es una actitud superada de una vez para siempre, sino que renace bajo diferentes formas: tan luego se cesa de *servir al Señor, se convierte uno en *esclavo de las realidades creadas: dinero (Mt 6,24 p), vino (Tit 2,3), voluntad de dominar al prójimo (Col 3,5; Ef 5,5), poder político (Ap 13, 8), placer, envidia y odio (Rom 6, 19; Tit 3,3), pecado (Rom 6,6), e incluso la observancia material de la ley (Gál 4,8s). Todo esto conduce a la muerte (Flp 3,19), mientras que el fruto del Espíritu es vida (Rom 6,21s). Tras estos vicios, que son idolatría, se esconde un desconocimiento del Dios único, único también que merece *confianza.

→ Culto - Dios - Fe - Imagen - Mentira - Nombre. CW

Iglesia.

Si muchos de los contemporáneos apenas si rebasan el aspecto humano de la Iglesia, sociedad mundial bien encuadrada, de hombres unidos por las creencias y por el culto, la Escritura, hablando a nuestra fe, la designa como un *misterio, oculto en otro tiempo en Dios, pero hoy descubierto y en parte realizado (Ef 1,9s; Rom 16,25s). Misterio de un pueblo todavía pecador, pero que posee las arras de la salud, porque es la extensión del cuerpo de Cristo, el hogar del amor; misterio de una institución humano-divina en la que el hombre puede hallar la luz, el perdón y la gracia, «para alabanza y gloria de Dios» (Ef 1,14). A esta fundación inédita los primeros cristianos de lengua griega le dieron el nombre de *ekklesia,* que aun marcando cierta continuidad entre Israel y el pueblo cristiano, era muy apropiada para cargarse de un contenido nuevo.

I. Las sugerencias de la palabra. En el mundo griego la palabra *ekklesia,* de la que *iglesia* no es sino un calco, designa la asamblea del *demos,* del pueblo como fuerza política. Este sentido profano (cf. Act 19,32.39s) colora el sentido religioso cuando Pablo trata del comportamiento actual de una asamblea cristiana reunida «en iglesia» (cf. 1Cor 11,18).

En los LXX, por el contrario, la palabra designa una asamblea convocada para un gesto religioso, con frecuencia cultual (p.e. Dt 23; 1Re 8; Sal 22,26): corresponde al hebreo *qahal,* empleado sobre todo por la escuela deuteronómica para designar la asamblea del Horeb (p.e. Dt 4, 10), de las estepas de Moab (Dt 31, 30), o de la tierra prometida (p.e.

Jos 8,35; Jue 20,2), y por el cronista (p.e. 1Par 28,8; Neh 8,2) para designar la asamblea litúrgica de Israel en tiempo de los reyes o después del exilio. Pero si *ekklesia* traduce siempre *kahal*, esta última palabra es traducida a veces por otros vocablos, en particular por *synagōge* (p.e. Núm 16,3; 20,4; Dt 5,22), que se emplea con más frecuencia por la palabra sacerdotal *'edah*. Iglesia y sinagoga son dos términos casi sinónimos (cf. Sant 2,2): sólo se opondrán cuando los cristianos se hayan apropiado el primero reservando el segundo a los judíos recalcitrantes. La elección de *ekklesia* por los LXX se debió sin duda en parte a la asonancia *qahal ekklesia*, pero también a las sugerencias de la etimología: este término, que viene de *ekkaleō* (llamo de, convoco), indica por sí mismo que Israel, el pueblo de Dios, era la agrupación de los hombres convocados por la iniciativa divina, y convergía con una expresión sacerdotal en que se expresaba la idea de llamamiento: *klete hagia*, traducción literal de *mikra qodeš*, «convocación santa» (Éx 12, 16; Lev 23,3; Núm 29,1).

Es muy natural que Jesús, al fundar un nuevo pueblo de Dios en continuidad con el antiguo, lo designara con un nombre bíblico de la asamblea religiosa (en arameo diría *'edta*, o *keništa*, traducido las más de las veces por *synagōge*, o más probablemente *qehala*), nombre traducido por *ekklesia* en Mt 16,18. Asimismo la primera generación cristiana, sabiendo ser el nuevo *pueblo de Dios (1Pe 2,10) prefigurado por la «iglesia del desierto» (Act 7,38) adoptó un término que, viniendo de las Escrituras, era muy apto para designarla a ella misma como «Israel de Dios» (Gál 6,16; cf. Ap 7,4; Sant 1,1; Flp 3,3). Este término ofrecía además la ventaja de incluir el tema del llamamiento que dirige Dios gratuitamente en Jesucristo a los judíos y luego a los paganos, para formar «la convocación santa» de los últimos tiempos (cf. 1Cor 1,2; Rom 1,7: «convocados santos»).

II. Preparación y realización de la Iglesia. Por largo tiempo preparó Dios la reunión de sus hijos dispersos (Jn 11,52). La Iglesia es la comunidad de los hombres beneficiarios de la salvación en Jesucristo (Act 2,47): «nosotros, los salvados», escribe Pablo (1Cor 1,18). Ahora bien, el *designio divino de la salvación, si bien culmina en esta comunidad, fue, no obstante, concebido «desde antes de la creación del mundo» (Ef 1,4) y esbozado entre los hombres ya desde Abraham y hasta desde la aparición de Adán.

1. *Creación primera y nueva creación.* Ya en los orígenes el hombre es llamado a formar sociedad (Gén 1,27; 2,18) y a multiplicarse (1,28) viviendo en la familiaridad de Dios (3,8). Pero el *pecado viene a atravesarse en el plan divino; Adán, en lugar de ser jefe de un pueblo reunido para vivir con Dios, es padre de una humanidad dividida por el *odio (4,8; 6,11). dispersada por la *soberbia (11,8s) y que huye de su Creador (3,8; 4,14). Será, pues, preciso que un nuevo *Adán (1Cor 15, 45; Col 3,10s) inaugure una nueva *creación (2Cor 5,17s; Gál 6,15), en la que se restaure la vida de amistad con Dios (Rom 5,12...), se reduzca la humanidad a la *unidad (Jn 11, 52) y se reconcilien sus miembros (Ef 2,15-18). Tal será la Iglesia, preparada por Israel. La Biblia, al situar la historia de Abraham y de su descendencia en la historia universal de un mundo en que el pecado despliega sus consecuencias, muestra por el mismo caso que la Iglesia, verdadero pueblo de Abraham (Rom 4, 11s), debe insertarse en el mundo y

ser en él la respuesta al pecado, así como a las divisiones y a la muerte que de él dimanan. Las tradiciones sobre el *diluvio suministraban ya a Israel el ejemplo de un justo situado por Dios al comienzo de una nueva creación después de la proliferación del pecado; esta salvación universal otorgada por medio del *agua a la descendencia de Noé era *figura de la otra, mucho más rica. que aportaría Cristo por medio del *bautismo (1Pe 3,20s).

Sin embargo, la Iglesia no igualará jamás perfectamente acá abajo a la nueva creación descrita por los profetas. Solamente en el *cielo, al final de los *últimos tiempos*, será totalmente eliminado el pecado (Is 35,8; Ap 21,27), así como el dolor y la muerte (Ap 21,4; cf. Is 25,8; 65,19); entonces la *dispersión de *Babel, cuya antítesis es ya *pentecostés, hallará su réplica definitiva (Is 66,18; Ap 7,9s). Entonces también desaparecerán las caricaturas: imperios soberbios, «sinagogas de Satán» (Ap 2, 9; 3,9); ya no habrá más que la asamblea de los elegidos, en que Dios será todo en todos (1Cor 15,28).

2. *Antiguo y nuevo Israel.* Con la *elección de Abraham, sellada ya por una *alianza (Gén 15,18), se inicia el proceso decisivo de formación de un *pueblo de Dios. De esta raza bendita, cuyo tronco es él, saldrá Cristo, en quien tendrán plenamente efecto las *promesas (Gál 3,16) y que a su vez fundará el pueblo definitivo, posteridad espiritual de *Abraham, el creyente (Mt 3,9 p; Jn 8, 40; Gál 4,21-31; Rom 2,28s; 4, 16; 9,6ss). Entrando en la Iglesia de Jesucristo mediante la fe es como todas las *naciones serán benditas en Abraham (Gál 3,8s = Gén 12, 3 LXX; cf. Sal 47,10).

Entre Israel, posteridad carnal de los patriarcas, y la Iglesia hay a la vez ruptura y continuidad. Así el NT aplica al nuevo pueblo de Dios los nombres del antiguo, pero mediante transposiciones y contrastes. Uno y otro son la *ekklesia*, pero la palabra significa ahora el misterio desconocido en el AT, el *cuerpo de Cristo (Ef 1,22s); y el *culto que en él se tributa a Dios es totalmente espiritual (Rom 12,1). La Iglesia es *Israel, pero Israel de Dios (Gál 6,16), espiritual y ya no carnal (1Cor 10,18); es un pueblo adquirido, pero adquirido por la *sangre de Cristo (Act 20, 28; 1Pe 2,9s; Ef 1,14) y sacado también de entre los gentiles (Act 15, 14). Es la *esposa, no más adúltera (Os; Jer 2-3; Ez 16), sino inmaculada (Ef 5,27); la *viña, ya no bastarda (Jer 2,21), sino fecunda (Jn 15, 1-8); el *resto santo (Is 4,2s). Es el rebaño, ya no reunido una vez (Jer 23,3) y luego dispersado de nuevo (Zac 13,7ss), sino el rebaño definitivo del *pastor inmolado y resucitado por él (Jn 10); es la *Jerusalén de lo alto, ya no esclava, sino libre (Gál 4,24s). Es el pueblo de la nueva *alianza predicha por los profetas (Jer 31,31ss; Ez 37,26ss), pero sellada por la sangre de Cristo (Mt 26, 28 p; Heb 9,12ss; 10,16), que es su *mediador para todas las naciones (Is 42,6). Su carta de alianza no es ya la *ley de Moisés, incapaz de comunicar la vida (Gál 3,21), sino la del *Espíritu (Rom 8,2), inscrita en los corazones (Jer 31,33s; Ez 36,27; cf. 1Jn 2,27). Es el *reino de los santos, anunciado por Daniel y prefigurado por la asamblea davídica del cronista: no más organización de la vida temporal de una nación (Jn 18,36), sino germen por todas partes visible y esbozo espiritual de un reino invisible e intemporal, en el que la muerte será destruida (1Cor 15,25s; Ap 20,14). Finalmente, puesto que el *templo de la nueva economía, no hecho de mano de hombre (Mt 14,58) e indestructible (Mt 16,

18), es el *cuerpo resucitado de Cristo (Jn 2,21s), la Iglesia, cuerpo de Cristo, es igualmente el templo nuevo (2Cor 6,16; Ef 2,21; 1Pe 2,5), lugar de una *presencia y de un *culto mejores que en otro tiempo y accesibles a todos (Mc 11,17).

III. Fundación de la Iglesia por Jesús. El AT prepara, pues, la Iglesia y la prefigura; Jesús la revela y la funda.

1. *Las etapas de la Iglesia.* El pensamiento de Jesús entra dentro del marco de su proclamación del *reino de los cielos; en ella revela, en un lenguaje profético en que no siempre se distinguen los planos, que la fase celestial del reino (Mt 13,43; 25,31-46) irá precedida de una fase terrenal. Ésta, a su vez, comprenderá dos etapas. La primera es la vida mortal de Jesús que, por su predicación, su acción sobre Satán y la formación de la comunidad mesiánica, hace ya presente el reino (Mt 12,28; Lc 17, 21). La segunda será el tiempo de la Iglesia propiamente dicho (Mt 16,18), que comenzará con tres acontecimientos mayores: el *sacrificio de Jesús que funda (Mt 26,28) esta «comunidad de la nueva alianza», celadora de un culto puro (cf. Mal 3,1-5), que Jeremías había esperado en tiempos de Josías (2Re 23) y luego remitido al futuro escatológico (Jer 31,31s), y que las agrupaciones de Qumrán y de Damasco creían representar; la venida de Jesús como *Señor e *Hijo del hombre en el momento de su resurrección (Mt 26,64); finalmente, la ruina de *Jerusalén (Mt 16,28; cf. Lc 21,24), a la vez signo de la sustitución del pueblo judío por la Iglesia y pródromo del juicio final.

2. *Reunión y formación de los discípulos.* Durante su vida mortal agrupa Jesús y forma *discípulos, a los que revela los *misterios del reino (Mt 13,10-17 p); es ya el «pequeño rebaño» (Lc 12,32) del buen pastor (Jn 10) anunciado por los profetas, el reino de los santos (Dan 7,18-22). Jesús puso la mira en la supervivencia y crecimiento de este grupo después de su muerte, y esbozó los grandes rasgos de su futuro estatuto. Tres clases de palabras lo muestran: sus predicciones sobre las *persecuciones que deberán sufrir los suyos (Mt 10,17-25 p; Jn 15,18-16,4); sus *parábolas sobre la mezcla de justos y de pecadores en el reino (Mt 22, 11ss; 13,24-43.47-50); sus instrucciones destinadas a los doce.

a) *Los doce.* En efecto, Jesús se escoge entre sus discípulos a doce íntimos que serán las células fundamentales y los cabezas del nuevo Israel (Mc 3,13-19 p; Mt 19,28 p). Los inicia en el rito bautismal (Jn 4,2), en la predicación, en el combate contra los *demonios y las *enfermedades (Mc 6,7-13 p). Les enseña a preferir el servicio a los primeros puestos (Mc 9,35), a dar la prioridad a las «ovejas perdidas» (Mt 10,6), a no temer las persecuciones inevitables (10,17...), a reunirse en su *nombre para orar en común (18,19s), a perdonarse mutuamente (18,21-35) y a no excomulgar a los pecadores públicos sin haber antes intentado la persuasión (18,15-18). La Iglesia, hasta el fin de los tiempos, deberá inspirarse en esta experiencia de los doce para hallar en ella sus reglas de vida.

b) *Misión universal de los doce.* El aprendizaje misionero de los *apóstoles no sale del marco de Israel (Mt 10,5s). Solamente después de la resurrección de Jesús recibirán la orden de enseñar y bautizar a todas las *naciones (Mt 28,19). Sin embargo, ya antes de su muerte anuncia Jesús la agregación de los paganos al reino. Los «hijos del reino» (Mt 8,12), es decir, los *judíos, que tenían prioridad para entrar en él, verán que se les retira (Mt 21,43) por haberse negado a dejarse «reunir» (Mt 23,37) por Cristo; en lugar de la masa judía, excluida provisionalmente (cf. Mt 23,39; Rom 11,11-32), los paganos entrarán (Mt 8,11s; Lc 14, 21-24; Jn 10,16) en iguales condiciones (Mt 20,1-16) con el núcleo judío de los pecadores arrepentidos que creyeron en Jesús (Mt 21,31ss).

Así la Iglesia, primera realización de un reino que no es de este mundo (Jn 18,36), realizará y superará las más atrevidas profecías universalistas del AT (p.e. Jon; Is 19,16-25; 49,1-6). Jesús no la asocia en modo alguno al triunfo temporal de Israel, del que él mismo se desentiende. Lección dura para las multitudes (Jn 6,15-66), y también para los Doce (Act 1,6), que no la comprenderán bien hasta después de pentecostés. Pero entonces no tratarán de integrar su misión universal en una venganza de su nación, y predicarán la lealtad para con las *autoridades imperiales (Rom 13,1...; 1Pe 2,13s). La norma de las relaciones entre la Iglesia y el Estado la hallarán en la palabra de Cristo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21 p). Al emperador, el impuesto y todo lo que es necesario para satisfacer las justas exigencias del Estado para el bien temporal de los pueblos (Rom 13, 6s); a Dios, cuyo derecho soberano proclamado por la Iglesia crea, rebasa y juzga al del César (Rom 13,1), el resto, es decir, todo nuestro ser.

c) *Autoridad de los doce.* Los jefes tienen necesidad de poderes. Jesús los promete a los doce: a *Pedro, *roca que garantiza la estabilidad de la Iglesia, la responsabilidad del mayordomo que abre y cierra las *puertas de la ciudad celestial, y la totalidad de los poderes disciplinares y doctrinales (Mt 16,18s; cf. Lc 22,32; Jn 21); a los apóstoles, aparte la renovación de la Cena (Lc 22, 19), el mismo encargo de «atar y desatar», que se aplicará especialmente al juicio de las conciencias (Mt 18,18; Jn 20,22s). Estos textos revelan ya la naturaleza de la Iglesia, cuyo creador y Señor es Jesucristo: será una sociedad organizada y visible, que inaugure acá abajo el reino de Dios; construida sobre la roca, perpetuando la presencia de Cristo por el ejercicio de los poderes apostólicos y por la eucaristía, vencerá al *infierno y le arrancará su presa. Así aparecerá como fuente de vida y de perdón.

En el pensamiento de Jesús tal *misión durará tanto cuanto dure el mundo; lo mismo, pues, sucederá a las estructuras visibles y a los poderes ordenados a esta misión. Cierto, hay toda una parte de la función apostólica, que es intransmisible: la situación de los *apóstoles, *testigos de Jesús durante su vida y después de su resurrección, es única en la historia. Pero cuando Jesús, después de su resurrección, encarga a los once enseñar, bautizar, dirigir, y les promete que estará con ellos para siempre, hasta el fin del mundo (Mt 28, 20), deja entrever la permanencia de los poderes así conferidos, durante todos los siglos futuros, incluso más allá de la muerte de los apóstoles. Así lo entenderá la Iglesia primitiva, en que los poderes apostólicos continuarán siendo ejercidos por jefes, a los que los apóstoles escogerán y consagrarán para esta misión *imponiéndoles las manos (2Tim 1,6). Todavía hoy los poderes de los obispos no tienen otro origen que estas palabras de Jesús.

IV. Nacimiento y vida de la Iglesia. 1. *Pascua y pentecostés.* La Iglesia nace en la pascua de Cristo, cuando Cristo «pasa» de este mundo a su Padre (Jn 13,1). Con Cristo que sale del sepulcro y viene a ser «espíritu vivificante» (1Cor 15,45), surge

una humanidad *nueva (Ef 2,15; Gál 6,15), una creación *nueva. Los padres han dicho con frecuencia que la Iglesia, nueva Eva, había nacido del costado de Cristo durante el sueño de la muerte, como la antigua Eva del costado de Adán dormido; Juan, dando testimonio de los efectos de la lanzada (Jn 19,34s), sugiere esta concepción, si es que para él la sangre y el agua simbolizan primero el sacrificio de Cristo y el Espíritu que anima a la Iglesia, luego los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, que le transmiten la vida.

Pero el cuerpo eclesial sólo es vivo si es el *cuerpo de Cristo *resucitado («despertado», cf. Ef 5,14) y que derrama el *Espíritu (Act 2,33). Esta efusión del Espíritu comienza ya el día de pascua (Jn 20,22), cuando Jesús «insufla» el Espíritu recreador (Jn 20,22; cf. Gén 1,2) sobre los discípulos finalmente reunidos por él (cf. Mc 14,27), jefes del nuevo pueblo de Dios (cf. Ez 37,9). Pero el día de *pentecostés es cuando tiene lugar la gran efusión carismática (Act 2,4) con miras al *testimonio de los doce (Act 1,8) y a la manifestación pública de la Iglesia; así este día es para ella como la fecha oficial del nacimiento. Pentecostés es para ella en cierto modo lo que había sido para Jesús concebido del Espíritu Santo (Lc 1,35), a saber, la *unción que le confirió este Espíritu al alborear de su misión mesiánica (Act 10,38; Mt 3,16 p), y lo que es para todo cristiano el don del Espíritu por la *imposición de las manos, que pone el *sello a su obra en el bautismo (Act 8,17; cf. 2,38).

2. *Extensión de la Iglesia.* Después de pentecostés crece rápidamente la Iglesia. Se entra en ella aceptando la *palabra de los apóstoles (Act 2, 41), que engendra la *fe (2,44; 4,32) en Jesús resucitado, señor y Cristo (2,36), cabeza y salvador (5,31), luego recibiendo el *bautismo de agua (2, 41), seguido de una imposición de las manos que confiere el Espíritu y sus *carismas (8,16s; 19,6). Se es miembro vivo de ella, según san Lucas (Act 2,42), mediante una cuádruple fidelidad: a la *enseñanza de los apóstoles que profundiza la fe primera engendrada por la proclamación del mensaje de salud, a la *comunión fraterna *(koinōnia),* a la fracción del *pan y a las oraciones en común. Sobre todo durante la fracción del pan, es decir, en la comida *eucarística (cf. 1Cor 11,20.24), es cuando se forja la unanimidad (Act 2,46), cuando se experimenta la presencia de Cristo resucitado, poco ha comensal de los doce (Act 10,41), cuando se «anuncia» su sacrificio y se fomenta la espera de su retorno (1Cor 11,26).

En Jerusalén la *comunión de los espíritus llega hasta a inspirar una libre puesta en común de los bienes materiales (Act 4,32-35; Heb 13,16), que recuerda la que era de regla en Qumrán; pero Lucas mismo deja percibir algunas sombras en el cuadro (Act 5,2; 6,1). Los fieles están agrupados bajo la autoridad de los *apóstoles. Pedro está a la cabeza (Act 1,13s), ejerciendo, de acuerdo con ellos, el primado que recibiera de Cristo. Un colegio de ancianos comparte en forma subordinada la autoridad de los apóstoles (Act 15,2) y luego, después de la partida de éstos, la de Santiago (21,18), constituido cabeza de la iglesia local. Siete hombres llenos del Espíritu, entre los cuales se hallan Esteban y Felipe, son puestos a la cabeza del servicio de los cristianos «helenizados» (6,1-6).

El ardor de estos últimos, sobre todo de Esteban, provoca su dispersión (Act 8,1.4). Pero ésta contribuye a la extensión de la Iglesia, desde Judea (8,1; 9,31-43) hasta Antioquía (11,19-25), y de allí «hasta los confines de la tierra» (Act 1,8; cf. Rom 10,18; Col 1,23), por lo menos hasta Roma (Act 28.16-31). La repulsa que sufre Pablo por parte de los judíos facilita el injerto del brote silvestre pagano en el tronco podado del pueblo escogido (Rom 11,11-18). Pero ni Pablo ni Pedro, que bautizando a Cornelio ha hecho un gesto decisivo no desmentido por ciertas concesiones excesivas a los judaizantes (Gál 2,11-14), aceptan que se someta a los paganos admitidos en la Iglesia, a las prácticas judías, que observan todavía los cristianos «hebreos» (Act 10,14; 15,29).

3. Así *la originalidad de la Iglesia* frente al judaísmo se afirma, su catolicidad se actualiza, se cumple la orden de misión que ha recibido de Cristo. Su *unidad aparece como dominando los lugares y los pueblos, reconociéndose todas las comunidades como células de una *ekklesia* única: la extensión a las asambleas pagano-cristianas, de esta palabra bíblica, aplicada en un principio a los cristianos de Jerusalén, la colecta hecha en favor de estos últimos entre los convertidos de Pablo (2Cor 8,7-24), el recurso a los usos de las Iglesias para regular un punto de disciplina (1Cor 11,16; 14,33), el interés que tienen unas por otras (Act 15,12; 21,20; 1Tes 1,7ss; 2,14; 2Tes 1,4), las salutaciones que se envían (1Cor 16,19s; Rom 16,16; Flp 3,21s) son otros tantos indicios característicos de una verdadera conciencia de Iglesia.

V. La reflexión cristiana sobre la Iglesia. 1. Todos los aspectos colectivos de la salud en Jesucristo interesan a la Iglesia. *Pablo* es, sin embargo, el único autor inspirado que escudriñó el misterio como tal y con su propio nombre. En su visión de Damasco tuvo al punto la revelación de una misteriosa identidad entre Cristo y la Iglesia (Act 9,4s); a esta intuición primera se añade una reflexión estimulada por la experiencia. En efecto, a medida que Pablo *edifica la Iglesia descubre todas sus dimensiones. Por lo pronto reflexiona sobre la unión vital que mediante el rito bautismal contraen sus convertidos con Cristo y entre sí, unión que el Espíritu hace casi tangible con sus *carismas. Así, a los corintios, que desvían estos *dones de su función «edificante» y unificante, les recuerda este punto fundamental: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo» (1Cor 12,13). Los bautizados que constituyen la Iglesia son, por tanto, miembros de este único *cuerpo de Cristo, cuya viva cohesión es mantenida por el pan eucarístico (1Cor 10,17). Esta unidad, que es la de la fe y del bautismo, prohíbe que los cristianos se digan adeptos de Cefas, de Apolo o de Pablo, como si Cristo pudiera estar dividido (1Cor 1,12s; 3,4). Para manifestar y consolidar esta unidad organiza Pablo una colecta en favor de los «santos» de Jerusalén (1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Rom 15,26s).

Un poco más tarde, la cautividad, que le abstrae de los problemas demasiado inmediatos, y las especulaciones cósmicas que debe combatir en Colosos, contribuyen a la ampliación de sus horizontes. Todo el plan divino, que ve con sus ojos de *Apóstol de los paganos (Gál 2,8s; Rom 15,20), le aparece en su esplendor (Ef 1). Entonces la *ekklesia* no es ya generalmente tal o cual comunidad local (como anteriormente, salvo excepciones posibles en 1Cor 12, 28; 15,9; Gál 1,13); es, en toda su amplitud y universalidad, el cuerpo de Cristo, lugar de la reconciliación de los judíos y de los gentiles, que constituye un solo *hombre perfecto (Col 1,18-24; Ef 1,23; 5, 23ss; cf. 4,13). A este tema esencial

superpone Pablo la imagen de Cristo, cabeza de la Iglesia; Cristo es distinto de la Iglesia, pero ésta le está unida como a su cabeza (Ef 1, 22s; Col 1,18), en lo cual comparte la condición de los poderes angélicos (Col 2,10), y sobre todo como a su principio de vida, de cohesión y de *crecimiento (Col 2,19; Ef 4, 15s). Diversas veces la imagen del *templo, que se construye sobre Cristo como piedra angular y sobre los apóstoles y profetas como cimientos (Ef 2,20s), se mezcla con el tema del cuerpo, hasta el punto de producir un entrecruzado de verbos; el edificio crece (Ef 2,21) y el cuerpo se construye (4,12.16). En Ef 5,22-32 las ideas de cuerpo y de cabeza se combinan con la imagen bíblica de la *esposa: *Jesús, jefe (=cabeza) de la Iglesia, es también el Salvador que ha amado a la Iglesia como a una prometida (comp. 2Cor 11,2), inmolándose para comunicarle por el bautismo santificación y purificación, para presentársela él mismo resplandeciente y asociársela como esposa. En fin, una última noción entra en composición con las precedentes para definir la Iglesia según Pablo: la Iglesia es la porción escogida de la *plenitud *(pleroma)* que reside en Cristo en cuanto es Dios (Col 2,9), salvador de los hombres agregados a su cuerpo (Ef) y cabeza de todo el universo regido por los poderes cósmicos (Col 1,19s); así ella misma puede decirse el *pleroma* (Ef 1,23); y efectivamente lo es, puesto que Jesucristo la «llena» y ella a su vez lo «llena» completando su cuerpo con su crecimiento progresivo (Ef 4,13), siendo el principio y el término de todo esto la plenitud de Dios mismo (3,19).

2. *Juan,* sin emplear la palabra, insinúa una teología profunda de la Iglesia. Sus alusiones a un nuevo *Éxodo (Jn 3,14; 6,32s; 7,37ss; 8, 12) evocan un nuevo pueblo de Dios, que las imágenes bíblicas de la *esposa (3,29), del rebaño (10,1-16) y de la *viña (15,1-17) designan directamente y cuyo embrión lo constituye el pequeño grupo de los discípulos sacados del mundo (15,19; cf. 1,39. 42s). El paso de este grupo a la Iglesia se opera por la muerte y la resurrección de Jesús; éste muere «para reunir a los dispersos» (11,52) en un solo rebaño, sin distinción de judíos, de samaritanos y de griegos (10,16; 12,20.32; 4,21ss.30-42) y asciende a su Padre para dar el Espíritu a los suyos (16,7; 7,39), especialmente a sus enviados encargados de perdonar los pecados (20,21s). La Iglesia entrojará las mieses que Cristo ha preparado (4,38) y con ello prolongará la *misión de Cristo (20, 21). Juan puede atestiguarlo, habiendo tocado al Verbo hecho carne (1Jn 1,1) y dado el Espíritu a los convertidos de Filipos (Act 8,14-17, que contrasta con Lc 9,54). Sin embargo, conforme a su genio, Juan se fija con preferencia en la vida interior de la Iglesia. Los que la componen, reunidos bajo el cayado de Pedro (21), sacan su vida profunda de su unión con Cristo cepa (15), realizada por el bautismo (3,5) y la eucaristía (6); meditan juntos bajo la dirección del Espíritu las palabras de Cristo (14,26) y amándose unos a otros (13, 33-35) producen el *fruto que Dios aguarda de ellos (15,12.16s). Con todo esto manifiesta la Iglesia su *unidad, que tiene como fuente y modelo la unidad misma de las personas divinas presentes en todos y en cada uno (17); y, familiarizada con la persecución (15,18-16,4), la afronta con una confianza triunfante, una vez que se ha reportado ya la victoria sobre el *mundo y su príncipe (16,33).

Esta última idea es central en el Apocalipsis. En él la Iglesia es figurada alternativamente por la *mujer que tiene que habérselas con el dragón (*Satán) (Ap 12), que se sirve de la *bestia (el imperio pagano) para perseguir a los santos, pero cuyos días están contados, luego por la ciudad santa o más bien por el templo y sus atrios, donde es preservado un bloque de verdaderos fieles mientras que la bestia mata en la plaza a dos testigos profetas (11, 1-13). El milenio del capítulo 20, que no es un tiempo de triunfo terrenal de la Iglesia, ¿designa una renovación espiritual en su seno (comp. 20, 6 y 5,10; y cf. Ez 37,10 = Ap 11,11) o la bienaventuranza de los mártires aun antes del juicio general? En todo caso, la Iglesia aspira ante todo a la nueva *Jerusalén, el cielo (3,12; 21, 1-8; 21,9-22,5). «El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven!» (22,17).

VI. Esbozo de síntesis teológica. La Iglesia, creación de Dios, construcción de Cristo, animada y habitada por el Espíritu (1Cor 3,16; Ef 2,22), está confiada a hombres, los apóstoles «escogidos por Jesús bajo la acción del Espíritu Santo» (Act 1, 2) y luego los que, por la imposición de las manos, recibirán el carisma de gobernar (1Tim 4,14; 2Tim 1,6).

La Iglesia, guiada por el Espíritu (Jn 16,13), es «columna y soporte de la verdad» (1Tim 3,15), capaz, sin desfallecer, de «guardar el depósito de las sanas palabras recibidas» de los apóstoles (2Tim 1,13s), es decir, de enunciarlo y explicarlo sin error. Constituida cuerpo de Cristo por medio del Evangelio (Ef 3,6), nacida de un solo bautismo (Ef 4,5), nutrida con un solo pan (1Cor 10,17) reúne en un solo pueblo (Gál 3,28) a los hijos del mismo Dios y Padre (Ef 4,6); borra las divisiones humanas reconciliando en un solo pueblo a judíos y paganos (Ef 2,14ss), civilizados y bárbaros, amos y esclavos, hombres y mujeres (1Cor 12,13; Col 3,11; Gál 3,28). Esta unidad es católica, como se dice desde el siglo II; está hecha para reunir todas las diversidades humanas (cf. Act 10, 13: «Mata y come»), para adaptarse a todas las culturas (1Cor 9,20ss) y abarcar al universo entero (Mt 28,19).

La Iglesia es *santa (Ef 5,26s), no sólo en su cabeza, sus junturas y sus ligamentos, sino también en sus miembros que ha santificado el bautismo. Cierto que hay pecadores en la Iglesia (1Cor 5,12); pero están desgarrados entre su pecado y las exigencias del llamamiento que los ha hecho entrar en la asamblea de los «santos» (Act 9,13). A ejemplo del maestro, la Iglesia no los rechaza y les ofrece el *perdón y la purificación (Jn 20,23; Sant 5,15s; 1Jn 1,9), sabiendo que la cizaña puede todavía convertirse en trigo en tanto la muerte no haya anticipado para cada uno la «siega» (Mt 13,30). La Iglesia no tiene su fin en ella misma: conduce al *reino definitivo, por el que la sustituirá la parusía de Cristo y en el que entrará nada impuro (Ap 21,27; 22,15). Las *persecuciones avivan su aspiración a transformarse en *Jerusalén celestial.

El modelo perfecto de la fe, de la esperanza y de la caridad de la Iglesia es *María, que la vio nacer en el Calvario (Jn 19,25) y en el Cenáculo (Act 1,14). Pablo por su parte está lleno de un amor ardiente (1Cor 4, 15; Gál 4,19) y concreto de la Iglesia: le devora «el *cuidado de todas las iglesias» (2Cor 11,28) y, dando curso para los hombres a costa de grandes *sufrimientos (1Cor 4,9-13; 2Cor 1,5-9) a los frutos infinitos de la *cruz, «completa en su carne lo que falta a las *pruebas de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Su vida como «ministro de la Iglesia» (1,25) es un *ejemplo, sobre todo para los continuadores de la obra apostólica.

Todos los miembros del pueblo cristiano *(laos)*, y no sólo los jefes, están llamados a *servir a la Iglesia mediante el ejercicio de sus *carismas, a vivir en la cepa como sarmientos cargados del *fruto de la caridad, a honrar su *sacerdocio (1Pe 2,5) con el *sacrificio de la fe (Flp 2,17) y una vida pura según el Espíritu (Rom 12,1; 1Cor 6,19; Flp 3,3), a tomar parte activa en el *culto de la asamblea; finalmente, si han recibido el carisma de la *virginidad, a adherirse exclusivamente al Señor, o bien, si han contraído *matrimonio, a modelar su vida conyugal conforme a la unión de esposos que existe entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33). La ciudad santa, a la que Jesús ha amado como a esposa fecunda (5,25) y a la que todos y cada uno dicen: «¡*madre!» (Sal 87,5 = Gál 4,26), merece nuestro amor filial; pero sólo la amaremos *edificándola por nuestra parte.

→ Cuerpo de Cristo - María - Pueblo - Reino. PT

Imagen.

Nadie en este mundo ha visto ni puede *ver a Dios Padre: se da a conocer en sus imágenes (cf. Jn 1.18). Antes de la revelación plenaria que hace de sí mismo a través de la imagen por excelencia que es su Hijo Jesucristo, comenzó en la antigua alianza a hacer brillar ante los hombres su *gloria reveladora. La *sabiduría de Dios, «pura emanación de su gloria» e «imagen de su excelencia» (Sab 7,25s), revela ya ciertos aspectos de Dios; y el *hombre, creado con el poder de dominar la naturaleza y gratificado con la inmortalidad, constituye ya una imagen viva de Dios. Sin embargo, la prohibición de las imágenes en el *culto de Israel expresaba como en negativo lo serio de este título dado al hombre y preparaba por vía negativa la venida del hombre Dios, única imagen en la que se revela plenamente el Padre.

I. La prohibición de las imágenes. Este precepto del decálogo (Dt 27, 15; Éx 20,4; Dt 4,9-28), aunque aplicado con más o menos rigor en el transcurso de los siglos, constituye un hecho fácil de justificar cuando se trata de los falsos dioses (*ídolos), pero más difícil de explicar cuando se trata de las imágenes de Yahveh. Los autores sagrados no pretenden reaccionar principalmente contra una representación sensible, habituados como estaban a los antropomorfismos, sino que más bien quieren luchar contra la magia idolátrica y preservar la trascendencia de *Dios. Dios manifiesta su gloria no ya a través de los becerros de oro (Éx 32; 1Re 12,26-33) y de las imágenes hechas de mano de hombre, sino a través de las obras de su *creación (Os 8,5s; Sab 13; Rom 1,19-23); ni tampoco se deja Dios conmover por medio de imágenes de que el hombre dispone a su talante, sino libremente, a través de los corazones, por la sabiduría, por su Hijo, ejerce su acción salvadora.

II. El hombre, imagen de Dios. **AT.** El peso de esta expresión no viene tanto de la palabra misma, empleada ya a propósito de la creación del hombre en los poemas babilónicos y egipcios, cuanto del contexto general del AT: el *hombre está hecho a imagen no de un dios, concebido también a imagen del hombre, sino de un Dios de tal manera trascendente que está prohibido hacer su imagen; sólo Dios puede aspirar a este título que expresa su más alta dignidad (Gén 9,6).

Según el relato de Gén 1, ser a imagen de Dios, a su semejanza, comporta el poder de dominar sobre el mundo de las criaturas (Gén 1,

26ss) y también, a lo que parece, el poder, si ya no de crear, por lo menos de procrear seres vivos a imagen de Dios (Gén 1,27s; 5,1ss; cf. Lc 3,38). Los textos del AT desarrollan ordinariamente el primer tema, el del dominio (Sal 8; Eclo 17). Al mismo tiempo la imagen de Dios, ya se utilice o no explícitamente en los textos, se enriquece con puntualizaciones y complementos. En el Sal 8 parece identificarse con un estado de «gloria y de esplendor», «poco inferior (al) de un ser divino». En Sab 2,23, el hombre no es ya solamente «a» imagen de Dios, expresión imprecisa que dejaba la puerta abierta a ciertas interpretaciones rabínicas, sino que es propiamente «imagen» de Dios. Finalmente, en este mismo pasaje se ha hecho explícito un elemento importante de semejanza entre Dios y el hombre, a saber, la inmortalidad. El judaísmo alejandrino (cf. Filón) por su parte distingue dos creaciones según los dos relatos del Génesis: sólo el hombre celestial es creado a imagen de Dios, mientras que el hombre terrenal es sacado del polvo. Esta especulación sobre los dos Adanes será reasumida y transformada por san Pablo (1Cor 15).

NT. No sólo el NT aplica diferentes veces al hombre la expresión «imagen de Dios» (1Cor 11,7; Sant 3,9), sino que con bastante frecuencia utiliza y desarrolla el tema. Así el mandamiento de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48) aparece como una consecuencia y una exigencia de la doctrina del hombre, imagen de Dios. Lo mismo se puede decir de un ágrafon de Cristo referido por Clemente de Alejandría: «ver a tu hermano es ver a Dios», convicción que impone el respeto del prójimo (Sant 3,9; cf. Gén 9,6) y funda nuestro amor para con él: «El que no ama a su hermano, al que ve, no amará a Dios, al que no ve» (1Jn 4,20). Pero esta imagen imperfecta y pecadora que es el hombre, exige una superación, esbozada ya en la sabiduría viejotestamentaria y realizada por Cristo.

III. La sabiduría, imagen de la excelencia de Dios. El hombre no es sino una imagen imperfecta; la sabiduría, por el contrario, es «un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de la excelencia de Dios» (Sab 7,26). Como ésta existe «desde el principio, antes del origen de la tierra» (Prov 8,23), se puede decir que dirigió la creación del hombre. Así se comprenden ciertas especulaciones del judaísmo alejandrino, de las que se hallan ecos en Filón. Para éste, la imagen de Dios, que es el logos, es el instrumento de que Dios se sirvió en la creación, el arquetipo, el ejemplar, el principio, el hijo primogénito, conforme al cual creó Dios al hombre.

IV. Cristo, imagen de Dios. Esta expresión se halla sólo en las epístolas de Pablo. Sin embargo, la idea no está ausente del evangelio según san Juan. Entre Cristo y el que le envía, entre el *Hijo único que revela a su Padre y el *Dios invisible (Jn 1,18) hay una unión tal (Jn 5, 19; 7,16; 8,28s; 12,49) que supone algo más que una mera delegación: la *misión de Cristo rebasa la de los *profetas, teniendo afinidad con la de la *palabra y de la *sabiduría divina; supone que Cristo es un reflejo de la gloria de Dios (Jn 17, 5.24); supone entre Cristo y su Padre una semejanza que se expresa claramente en esta afirmación, en la que hallamos, si ya no la palabra, por lo menos el tema de la imagen: «El que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9).

San Pablo, aunque utiliza a propósito del hombre la doctrina del

Génesis (1Cor 11,7), sabe también cuando se presenta el caso servirse de las interpretaciones rabínicas y filónicas del doble *Adán, que aplica aquí a Cristo mismo (1Cor 15,49) y más tarde al hombre nuevo (Col 3,10). Pero finalmente a la luz de la sabiduría, imagen perfecta, reconoce a Cristo el título de imagen de Dios (2Cor 3,18-4,4). En lo sucesivo Pablo, sin abandonar estas diferentes fuentes de inspiración, se esfuerza por estrechar todavía más de cerca el *misterio de Cristo: Cristo es imagen por filiación en Rom 8, 29. Y según Col 3,10, en cuanto imagen dirige la *creación del *hombre nuevo. Sacando partido de esta convergencia de elementos antiguos y de datos nuevos, la noción de imagen de Dios, tal como Pablo la aplica a Cristo, especialmente en Col 1,15, resulta muy compleja y muy rica: semejanza, pero semejanza espiritual y perfecta, por una *filiación anterior a la creación; representación, en su sentido más fuerte, del Padre invisible; soberanía cósmica del *Señor, que marca con su impronta el mundo visible y el mundo invisible; imagen de Dios según la inmortalidad: primogénito entre los muertos; sola y única imagen que garantiza la unidad de todos los seres y la unidad del plan divino; principio de la creación y principio de la restauración por una nueva creación.

Todos estos elementos constituyen otras tantas fuerzas de atracción sobre el hombre que, imagen imperfecta y pecadora, tiene necesidad de esta imagen perfecta, a saber, de Cristo, para descubrir y realizar su destino original: bajo la acción del Señor se transforma, en efecto, el cristiano de gloria en gloria en esta imagen del Hijo, primogénito de una multitud de hermanos (2Cor 3,18; Rom 8,29).

→ Adán - Hombre - Ídolos.

PL

Impío.

Con un vocabulario variado, tanto en hebreo como en griego, describe la Biblia una actitud espiritual que es lo contrario de la *piedad: al desprecio de Dios y de su ley añade un matiz de hostilidad y de baladronada. Pablo anuncia la venida del «hombre de impiedad» por excelencia, que en los últimos tiempos «se elevará por encima de todo y se presentará a sí mismo como Dios» (2 Tes 2,3s.8); añade que «el misterio de la impiedad está ya en acción» en el mundo (2.7). En realidad está en acción desde el principio de la historia, desde que *Adán despreció el mandamiento de Dios (Gén 3,5.22).

AT. 1. *Los impíos frente a Dios.* La impiedad es un hecho universal en la humanidad pecadora: impiedad de la generación del diluvio (Gén 6,11; cf. Job 22,15ss), de los constructores de Babel (Gén 11,4), de los habitantes de Sodoma (Sab 10,6) .. Pero se afirma con especial claridad en los pueblos paganos enemigos de Israel, desde Faraón perseguidor (cf. Sab 10,20; 11,9) hasta los cananeos idólatras (Sab 12,9), desde Senaquerib el blasfemo (Is 37, 17) hasta la soberbia *Babilonia (Is 13,11; 14,4) y hasta el perseguidor Antíoco Epífanes (2Mac 7,34). Sin embargo, el mismo pueblo de Dios no está exento de ella: son impíos los sublevados del desierto (Sal 106, 13-33) como los habitantes infieles de la tierra prometida (Sal 106,34-40); impía, la nación pecadora contra la que Dios envía a los paganos que la han de castigar (Is 10,6; cf. 1,4). A pesar de la conversión nacional, los salmistas y los sabios denunciarán todavía después del exilio la existencia de la impiedad en el pueblo fiel, y la crisis macabea pondrá en el primer plano a ciertos judíos extraviados (cf. 1Mac 3,15; 6, 21, etc.).

2. *Los impíos y los justos.* En la literatura sapiencial aparece el género humano dividido en dos categorías: frente a los justos y a los sabios, los impíos y los *locos. Entre los dos, una oposición y una lucha fratricida que anuncia ya el drama de las dos ciudades. Este drama, comenzado en los orígenes con Caín y Abel (Gén 4,8...), se actualiza en todo tiempo. El impío deja rienda suelta a sus instintos: astucia, violencia, sensualidad, soberbia (Sal 36, 2-5; Sab 2,6-10); desprecia a Dios (Sal 10,3s; 14,1); se encarniza contra los justos y los *pobres (Sal 10, 6-11; 17,9-12; Sab 2,10-20)... Éxito aparente, que a veces puede durar y que causa verdadera angustia a las almas religiosas (Sal 94,1-6; Job 21,7-13); en un principio, por preocupación por la *justicia piden a Dios los perseguidos la pérdida de tales malhechores extraviados (Sal 10,12-18; 31,18s; 109,6...) y saborean anticipadamente una *venganza que nos sorprende (Sal 58,11).

3. *La retribución de los impíos.* Los fieles de la alianza saben bien que los impíos van a la ruina (cf. Sal 1,4ss; 34,22; 37,9s.12-17.20). Pero esta tranquila afirmación de la *retribución, que todavía se representan en una perspectiva temporal, tropieza con hechos escandalosos. Hay impíos que prosperan (Jer 12,1s; Job 21,7-16; Sal 73,2-12), como si no existiera la sanción divina (Ecl 7,15; 8,10-14). La escatología profética asegura, sí, que en los últimos tiempos el rey *mesías hará que perezcan los impíos (Is 11,4; Sal 72,3), y que Dios los exterminará cuando llegue su *juicio (cf. Is 24,1-13; 25,1s).

Pero la cuestión debe liquidarse para todos en el plano individual, y hay que esperar una fecha tardía para que ésta se esclarezca. En la época de los Macabeos se sabe por fin que todos los impíos comparecerán personalmente ante el tribunal de Dios (2Mac 7,34s) y que no habrá para ellos *resurrección a la vida (2Mac 7,14; cf. Dan 12,2). Así el libro de la Sabiduría puede trazar el cuadro de su *castigo final, más allá de la *muerte (Sab 3,10ss; 4, 3-6; 5,7-14). Este testimonio solemne es fuente de una reflexión salvadora. En efecto, Dios no quiere la muerte del impío, sino que se convierta y viva (Ez 33,11; cf. 18,20-27 y 33,8-19). Una perspectiva misericordiosa semejante se va a descubrir en el NT.

NT. 1. *La verdadera impiedad.* En el vocabulario griego del NT se designa en forma aún más precisa la actitud espiritual estigmatizada por el AT: es la impiedad *(asebeia)*, la injusticia *(adikía)*, el repudio de la ley *(anomía)*. Sin embargo, a través de las discusiones de Jesús con los fariseos no se tarda en ver enfrentarse dos concepciones de este desprecio de Dios. Para los *fariseos, la piedra de toque de la *piedad es la práctica de las prescripciones legales y de las *tradiciones que las rodean; la ignorancia en esta materia es ya impiedad (cf. Jn 7,49); así pues, Jesús obra mal comiendo con los pecadores (Mt 9,11 p), siendo su amigo (Mt 11,19 p), hospedándose en su casa (Lc 19,7). Pero Jesús sabe muy bien que todo hombre es *pecador y que nadie puede llamarse a sí mismo piadoso y justo; el *evangelio que él aporta da precisamente a los pecadores una posibilidad de *penitencia y de salvación (Lc 5,32). La piedra de toque de la verdadera piedad será, pues, la actitud adoptada frente a este evangelio.

2. *El llamamiento de los impíos a la salvación.* El problema es exactamente el mismo desde que Cristo

consumó su *sacrificio muriendo «por la mano de los impíos» (Act 2, 23). Murió, «justo por los injustos» (1Pe 3.18), aun cuando quiso «ser computado entre los malhechores» (Mc 15,28 p). Murió por los impíos (Rom 5,6) a fin de que fueran justificados por la fe en Él (Rom 4,5). Tales son los *justos del NT: impíos justificados por *gracia. Habiendo reconocido en el Evangelio el llamamiento a la salvación, renunciaron a la impiedad (Tit 2,12) para volverse hacia Cristo. Ahora ya los verdaderos impíos son los hombres que rechazan este mensaje o que lo corrompen: los falsos doctores que turban a los fieles (2Tim 2,16; Jds 4.18; 2Pe 2,1ss; 3,3s) y merecen el nombre de *anticristos (1Jn 2,22); los indiferentes que viven en una ignorancia voluntaria (2Pe 3,5; cf. Mt 24,37; Lc 17,26-30); con más razón los poderes paganos que suscitarán contra el Señor al impío por excelencia (2Tes 2,3.8).

Tal es el contexto en que en adelante se revela el misterio de la impiedad.

3. *La ira de Dios sobre los impíos.* Ahora bien, todavía más que en el AT, el castigo de esta impiedad es ahora una certeza. En forma permanente se revela la *ira de Dios contra toda impiedad e injusticia humana (Rom 1,18; cf. 2,8); esto es tanto más verdadero en la perspectiva de los últimos tiempos y del *juicio final. Entonces el Señor aniquilará al impío con el resplandor de su venida (2Tes 2,8), y todos los que participen en el *misterio de la impiedad serán confundidos y castigados (Jds 15; 2Pe 2,7). Si tarda el castigo, es que Dios usa de *paciencia para permitir a los malos que se conviertan (2Pe 2,9).

→ Hipócrita - Pecado - Fariseo - Piedad. ADa y PG

Imposición de manos.

La mano es, juntamente con la *palabra, uno de los medios más expresivos del lenguaje del hombre; de por sí, la mano simboliza ordinariamente el *poder (Éx 14,31; Sal 19, 2) y hasta el *Espíritu de Dios (1Re 18,46; Is 8,11; Ez 1,3; 3,22). Imponer las manos sobre alguien es más que levantarlas en alto, aunque sea para bendecir (Lev 9,22; Lc 24, 50); es tocar realmente al otro y comunicarle algo de uno mismo.

AT. La imposición de manos, signo de bendición, expresa con realismo el carácter de la *bendición, que no es meramente palabra, sino acto. Así Jacob transmite a toda su posteridad la *riqueza de bendición que él mismo ha recibido de sus antepasados, Abraham e Isaac: «¡Crezcan y multiplíquense sobre la tierra!» (Gén 48,13-16).

La imposición de manos, signo de consagración, indica que el Espíritu de Dios pone aparte a un ser que él se ha escogido, que toma posesión de él, que le da autoridad y aptitud para ejercer una función. Así se pone aparte a los levitas, como a una ofrenda sagrada (Núm 8,10); así el Espíritu de sabiduría llena a Josué (Dt 34,9), disponiéndolo a desempeñar el cargo de jefe del pueblo con plenos poderes (Núm 27,15-23).

La imposición de manos, símbolo de identificación, establece una unión entre el que ofrece una víctima en sacrificio y la víctima misma: ésta es consagrada a Dios, encargada de tomar sobre sí los sentimientos del oferente, acción de gracias, pesar del pecado o adoración; así en los sacrificios de expiación (Lev 1,4), de comunión (3,2), por el pecado (4,4), o también en la consagración de los levitas (Núm 8,16). En el rito del macho cabrío emisario el día de la *expiación, hay todavía identificación con el animal, pero no hay consagración. Por la imposición de las manos comunica Israel al animal sus pecados; éste, ahora impuro, no puede ser ofrecido a Yahveh en sacrificio y es expulsado al desierto (Lev 16,21s).

NT. 1. *En la vida de Jesús.* En signo de bendición impuso Jesús las manos a los *niños pequeños (Mc 10, 16), confiriéndoles la *bienaventuranza que anunciaba a los *pobres (Mt 5,3), obteniendo de su Padre los frutos de su propia «oración» (Mt 19, 13). La imposición de las manos es también signo de liberación. En efecto, por este gesto cura Jesús a los *enfermos: «Mujer, ya estás limpia de tu enfermedad», dijo a la mujer encorvada, luego le impuso las manos, y ella se enderezó en el mismo instante (Lc 13,13). Igual gesto para la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,23ss), o para cada uno de los numerosos enfermos que acudían a la puesta del sol (Lc 4,40).

2. *En la vida de la Iglesia.* Según la promesa del resucitado, los discípulos «impondrán las manos a los enfermos y éstos quedarán curados» (Mc 16,18). Así Ananías devuelve con este gesto la vista a Saulo convertido (Act 9,12), y Pablo a su vez restituye la salud al gobernador de Malta (28,8). Juntamente con este signo de liberación, la imposición de las manos se practica ya en la Iglesia naciente como signo de consagración. Por ella se transmiten los dones divinos y principalmente el don del *Espíritu Santo. Así Pedro y Juan confirmaron a los samaritanos que no lo habían recibido todavía (Act 8,17); Pablo hizo lo mismo a las gentes de Éfeso (19,6). Simón Mago había quedado tan asombrado ante el poder de este gesto que había querido comprar aquel poder con dinero (8,18s). Así pues, este gesto aparece como un signo visible portador de una potente realidad divina.

Finalmente, por este mismo gesto transmite la Iglesia un poder espiritual adaptado a una *misión precisa, ordenada a determinadas funciones: tal sucede en la institución de los siete (6,6) consagrados por los apóstoles, o en el envío de Pablo y de Bernabé (13,3). Pablo a su vez impone las manos a Timoteo (2Tim 1,6s; cf. 1Tim 4,14), y Timoteo repetirá este gesto sobre los que escoja para el ministerio (1Tim 5,22). Así la Iglesia continúa imponiendo las manos en sentidos precisados cada vez por una fórmula; y este gesto es portador de los dones del Espíritu.

→ Bendición - Carismas - Espíritu de Dios - Enfermedad/Curación - Unción - Sacerdocio. JBB

Incredulidad.

La incredulidad concierne al pueblo de Dios, a diferencia de la *idolatría, que caracteriza a las *naciones paganas y requiere una *conversión a la *fe en Dios. La existencia de incrédulos en su seno ha sido siempre un *escándalo para todos los hombres de fe; la incredulidad de Israel frente a Jesucristo debe causar al corazón de todo cristiano un «dolor incesante» (Rom 9,2).

La incredulidad no consiste meramente en negar la existencia de Dios o en rechazar la divinidad de Jesucristo, sino en desconocer los signos y los testigos de la *palabra divina, en no *obedecerle. No creer, según la etimología de la palabra hebrea «creer», es no decir «amén» a Dios; es rechazar la relación que quiere Dios establecer y mantener con el hombre. Esta negativa se expresa diversamente: el *impío pone en tela de juicio la existencia de Dios (Sal 14,1); el escéptico, su presencia activa a lo largo de la historia (Is 5,19); el

pusilánime, su *amor y su omnipotencia; el rebelde, la soberanía de su *voluntad, etc. A diferencia de la idolatría, la incredulidad admite grados y puede coexistir con cierta fe: la línea de demarcación entre fe e incredulidad pasa menos entre diversos hombres que por el corazón de cada hombre (Mc 9,24).

I. La incredulidad en Israel. Para no tener que referir toda la historia de la *fe, cuyo reverso tenebroso es la incredulidad, bastará con poner delante dos situaciones mayores del pueblo elegido, que caracterizan una doble manera de ser incrédulo: en el *desierto porque no se tienen, en la *tierra prometida porque se tienen ya en figura los bienes de la fe.

1. *Las murmuraciones de los hebreos.* Para designar la incredulidad del pueblo en el desierto utilizan los historiadores diversas expresiones: «rebeldes» (Núm 20,10; Dt 9,24) que se resisten y son recalcitrantes (Núm 14,9; Dt 32,15), «hombres de dura cerviz» (Éx 32,9; 33,3; Dt 9,13; cf. Jer 7,26; Is 48,4), y sobre todo la murmuración; Juan reasumirá esta última expresión para caracterizar a los judíos y discípulos que se niegan a creer en Jesús (Jn 6,41.43, 61). Dos pasajes hablan principalmente de ella: Éx 15-17 y Núm 14-17. El pueblo piensa que en aquel desierto inhospitalario va a morir de *hambre (Éx 16,2; Núm 11,4s) y de sed (Éx 15,24; 17,3; Núm 20,2s) y echa de menos las buenas ollas de carne consumidas en Egipto; o bien siente hastío del *maná y pierde la paciencia (Núm 21,4s); o también tiene miedo de los enemigos que le obstruyen la entrada en la tierra prometida (Núm 14,1; cf. Éx 14,11); olvida los signos prodigiosos de que había sido testigo (Sal 78; 106). Murmura contra Moisés y Aarón, pero en realidad contra Dios en persona (Éx 16,7s; Núm 14,27; 16,11), cuya bondad y poder pone en duda (cf. Dt 8,2). La incredulidad, uno de los rostros del miedo, consiste en exigir a Dios que realice inmediatamente lo que ha prometido, en practicar una especie de chantaje con el que ha hecho alianza: es «despreciar a Yahveh», «no creer» en él (Núm 14,11), «no obedecer a su voz» (14,22), «tentarle y levantarle querella» (Éx 17,7).

Otra forma de murmurar contra Yahveh consiste en hacerse una imagen de él con el «becerro de oro» (Éx 32; Dt 9,12-21): los hebreos esperaban así dominar al que no quería estar a su medida y a su merced. El mismo pecado de incredulidad caracterizará al reino del Norte, «el pecado de Jeroboán» (1Re 12,28ss; 16, 26.31). A un mismo deseo de poseer el misterio de Yahveh se refieren las prácticas de adivinación, magia, hechicería, que duran hasta el exilio (1Sa 18,3-25; 2Re 9,22; 17,17; cf. Éx 22,17; Is 2,6; Miq 3,7; Jer 27,9; Ez 12,24; Dt 18,10ss), así como el recurso a los falsos profetas (cf. Jer 4,10).

2. *Israel de corazón dividido.* En realidad, cuando el pueblo se estableció en Palestina, la incredulidad había adoptado otra forma, no menos culpable: pactar con los dioses del país o con las *naciones vecinas. Ahora bien, Yahveh no tolera componendas; es lo que proclama Elías: «¿Hasta cuándo cojearéis de las dos piernas? Si Yahveh es Dios, seguidle; si lo es Baal, seguidle» (1Re 18, 21). Igualmente, los profetas luchan contra el «corazón doble», dividido (Os 10,2), que busca en las naciones un apoyo que sólo Yahveh puede otorgarle (Os 7,11s). La incredulidad es prostitución de la esposa consagrada (Os 2; Jer 2-4; Ez 16), que debiera tener un corazón perfectamente fiel (Dt 18,13; Sal 18,24), «enteramente» para Dios (1Re 8,23; 11,4), *siguiendo a Yahveh sin desfallecer (Dt 1,36; Núm 14,24; 32,11).

Este ideal se mantiene, aunque es imposible de realizar por las solas fuerzas del hombre. Isaías muestra claramente al pueblo que «si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9): la fe es la única existencia posible del pueblo elegido, y excluye cualquier otro recurso (28,14s; 30,15s). Para Jeremías consiste la incredulidad en «fiarse», en «poner la confianza» en criaturas (Jer 5,17; 7,4; 8,14; 17,5; 46,25; 49,4). Ezequiel manifiesta la consecuencia de la incredulidad: «Sabréis que yo soy Yahveh cuando muráis» (Ez 6,7; 7,4; 11, 10). La incredulidad se convierte en el *endurecimiento que profetizaba Isaías (Is 6,9s): el pueblo, exilado, se ha hecho sordo y ciego (Is 42, 19; 43,8). Pero Yahveh debe suscitar un *siervo, al que «cada mañana le despierta el oído» (50,4s); por él se realizará la gran esperanza de los profetas: la incredulidad cesará el día en que «todos serán enseñados por Yahveh» (Jer 31,33s; Is 54,13; Jn 6,45): entonces todos reconocerán que Yahveh es el único Dios (Is 43,10).

II. La incredulidad frente a Jesucristo. Sin embargo, Jesús debía antes realizar por su cuenta la profecía relativa al siervo: «¿Quién ha creído en lo que se ha anunciado?» (Is 53,1; cf. Jn 12,38; Rom 10,16). La incredulidad parece triunfar, rechazar la encarnación del Hijo de Dios y su obra redentora.

1. *Delante de Jesús de Nazaret.* En otro tiempo los *profetas hablaban en nombre de Yahveh y se les debía creer; Jesús, en cambio, pone su propia *palabra en el mismo plano que la palabra de Dios; no ponerla en práctica es edificar sobre arena, carecer de todo apoyo (Mt 7,24-27). Semejante pretensión parece exorbitante: «Bienaventurado aquel para quien no sea yo ocasión de escándalo» (Mt 11,6). En realidad, a su predicación y a sus milagros no responden sino la *hipocresía de los *fariseos (15,7; 23,13...) y la incredulidad por parte de las ciudades de las orillas del lago (11,20-24), de Jerusalén (23,37s), de la masa de los judíos (8,10ss). El poder de Jesús está incluso ligado por esta incredulidad (13,58) hasta tal punto que Jesús se asombra de su falta de fe (Mc 6,6). Pero esta falta de fe puede ser vencida por el Padre, que es la fuente de la fe: tiene oculto a los ojos de los sabios el misterio de Jesús (Mt 11,25s), pero lo comunica a los muy pequeños que hacen su voluntad y constituyen el *resto de Israel, la familia de Jesús (12,46-50).

Pero también entre los creyentes se insinúa la incredulidad, en diferentes grados: algunos se muestran «de poca fe». Así cuando los discípulos tienen miedo de la tempestad (8,26) o sobre las olas agitadas (14,31); cuando ellos no pueden hacer un milagro, a pesar de haber recibido tal poder (17,17.20; cf. 10,8); cuando se preocupan (*cuidado) por el pan que les falta (16,8; cf. 6,24). La oración puede remediar estas flaquezas (Mc 9,24), y Jesús garantiza así la fe de Pedro (Lc 22,32).

2. *En presencia del misterio pascual.* La incredulidad llega a su colmo cuando el espíritu debe ceder ante la sabiduría divina, que escoge la *cruz como camino para la gloria (1Cor 1,21-24). Al anuncio de la suerte de Jesús, Pedro cesa de *seguir a su maestro para convertirse en un «*escándalo» delante de Jesús (Mt 16,23); y cuando llega la hora, lo reniega escandalizado, como lo había anunciado Jesús (26,31-35.69-75). Sin embargo, el discípulo debe llevar esta misma cruz (16,24) si quiere dar *testimonio de Jesús ante los tribunales (10,32s). Su testimonio versa, en efecto, sobre la resurrección, cosa apenas

creíble (Act 26,8), que los mismos discípulos no llegaban a creer: hasta tal punto está arraigada la incredulidad en el corazón del hombre (Lc 24,25.37.41; Mt 28,17; Mc 16,11. 13.14).

III. La incredulidad de Israel. Jesús había anunciado que los constructores habían de desechar la *piedra angular (Mt 21,42); la Iglesia naciente lo recuerda con energía (Act 4,33; 1Pe 2,4.7), atribuyendo la repulsa de Israel unas veces a ignorancia (Act 3,17; 13,27s), otras a culpabilidad (2,23; 3,13; 10,39). Pero comprueba rápidamente que su predicación, lejos de convertir a Israel, no es acogida por la masa de los judíos. Esta situación nueva es misteriosa, y los teólogos Pablo y Juan van a intentar justificarla.

1. *San Pablo y el pueblo incrédulo.* Al comienzo de su predicación, Pablo, heredero del fogoso Esteban (Act 7,51s), entrega a la *ira divina a los judíos incrédulos y perseguidores (1Tes 2,16) considerando que no son ya del *resto fiel. Posteriormente, cuando se apacigua el conflicto, cuando los gentiles entran en masa en la fe, examina Pablo el misterio de la incredulidad de su pueblo. Sufre de ella profundamente (Rom 9, 2; 11,13s). Sobre todo, esta negativa global del pueblo elegido parece poner en contingencia a Dios y sus *promesas (3,3) y poner en peligro la fe; resuelve el problema en Rom 8-11, no ya en un plano humano, sino ahondando en el misterio de la sabiduría divina. Dios no ha desechado a su pueblo y se mantiene fiel a sus promesas (9,6-29); Dios no ha cesado de «tender las manos a este pueblo rebelde» (10,21) bajo la forma de la *predicación apostólica; son los judíos los que se han negado, a fin de hallar la *justicia a partir de la *ley (9,30-10,21). Pero Dios es quien dirá la última palabra, pues un día cesará el *endurecimiento de Israel; así la desobediencia habrá manifestado a todos la infinita *misericordia de Dios (11,1-32).

2. *San Juan y el judío incrédulo.* Pablo y la Iglesia entera no habían tardado en llamar «incrédulos» o «infieles» no sólo a los paganos, sino probablemente también a los judíos que no compartían la fe en Jesús (1Cor 6,6; 7,12s; 10,27; 14,22s), a los que el dios de este *mundo había cegado (2Cor 4,4), con los cuales no hay trato posible (6,14s). Existían, sin embargo, testigos vivos de lo que podía llegar a ser un cristiano si renegaba su fe: «peor que un infiel» (1Tim 5,8). Al paso que Pablo mostraba en Israel incrédulo un testigo de la severidad de Dios (Rom 11, 21s) y de la elección primera (11,16), Juan presentará en el *judío que rechazó a Jesús el tipo del incrédulo, el precursor del *mundo malo. El pecado de incredulidad consiste en no *confesar que Jesús es el Cristo (1Jn 2,22s; 4,2s; 5,1-5), en sacar a Dios *mentiroso (5,10). El cuarto evangelio centra la incredulidad en el hecho de negarse a acoger en Jesús de Nazaret la palabra encarnada (Jn 1,11; 6,36) y al redentor de los hombres (6,53); no creer es estar juzgado (3, 18), entregarse a la mentira y al homicidio (8,44), estar abocado a la muerte (8,24). El incrédulo, huyendo así de la *luz porque sus *obras son malas (3,20), se sume en las tinieblas, se entrega a Satán: una especie de determinismo lleva al endurecimiento, «no puede ya escuchar [la] palabra» de Jesús, es de la raza del maligno (8,43s). Por otra parte Jesús, compensando esta aparente fatalidad de la incredulidad, revela el misterio del atractivo ejercido por el Padre (6,44), el cual se ejercerá con éxito por aquél que, «elevado de la tierra, atraerá a todos los hombres a [sí]» (12,32). Como para Pablo, también

para Juan debe ser dominada un día la incredulidad: «Si nosotros somos infieles, [Dios] es fiel» (2Tim 2,13); la existencia cristiana es un descubrimiento renovado cada día, del misterio de Jesús resucitado: «No seas incrédulo, sino creyente» (Jn 20,27).

→ Confianza - Endurecimiento - Fidelidad - Fe - Hipocresía - Ídolos - Escándalo - Ver. XLD

Infierno.

Jesucristo descendió a los infiernos, el condenado desciende al infierno: estos dos artículos de fe designan dos gestos diferentes y suponen dos condiciones diferentes. Las *puertas de los infiernos adonde descendió Jesucristo se abrieron para dar suelta a sus cautivos, mientras que el infierno adonde desciende el condenado se cierra para siempre tras él. Sin embargo, la palabra es la misma, lo cual no es mera coincidencia ni paralelismo arbitrario, sino una lógica profunda y expresión de una verdad capital. Los infiernos son, como el infierno, el reino de la *muerte, y sin Cristo no habría en el mundo más que un solo infierno y una sola muerte, la muerte eterna, la muerte en posesión de todo su poder. Si existe una «muerte segunda» (Ap 21,8), separable de la primera, es que Jesucristo con su muerte destruyó el reinado de la muerte. Por haber bajado Jesús a los infiernos, los infiernos no son ya el infierno, pero lo serían si no hubiese bajado: tienen relación con el infierno y llevan sus rasgos, por lo cual en el *juicio final los infiernos, el Hades, vienen a parar en el infierno y en su puesto normal en el estanque de fuego (Ap 20, 14). He ahí por qué. si bien las imágenes del infierno en el AT son todavía ambiguas y no tienen todavía carácter absoluto, sin embargo, Jesucristo las utiliza para designar la condenación eterna; es que son más que imágenes, son la realidad de lo que sería el mundo sin él.

AT. I. Las representaciones de base. 1. *Los infiernos, morada de los muertos.* En el antiguo Israel los infiernos, el *šeol,* son «el punto de cita de todos los vivos» (Job 30,23). Como otros muchos pueblos, también Israel imagina la vida de ultratumba de los muertos como una *sombra de existencia, sin valor y sin alegría. El *šeol* es el marco que reúne estas sombras: se lo imagina como una tumba, «un agujero», «un pozo», «una fosa» (Sal 30,10; Ez 28, 8) en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22), más allá del abismo subterráneo (Job 26,5; 38,16s), donde reina una obscuridad profunda (Sal 88,7.13), donde «la claridad misma se parece a la *noche sombría» (Job 10,21s). Allá «descienden» todos los vivientes (Is 38,18; Ez 31,14) y ya no volverán a subir jamás (Sal 88, 10; Job 7,9). No pueden ya alabar a Dios (Sal 6,6), esperar en su justicia (88,11ss) o en su fidelidad (30, 10; Is 38,18). Es el desamparo total (Sal 88,6).

2. *Los poderes infernales desencadenados sobre la tierra.* Descender a estos infiernos colmado de días, al final de una vejez dichosa, para «encontrarse uno con sus *padres» (Gén 25,8), tal es la suerte común de la humanidad (Is 14,9-15; Job 3,11-21) y así nadie tiene por qué quejarse. Pero con mucha frecuencia el *šeol* no aguarda esta hora; como un monstruo insaciable (Prov 27,20; 30, 16) acecha la presa y la arrebata en pleno vigor (Sal 54,16). «En el mediodía de sus días» ve Ezequías abrírsele «las *puertas del *šeol*» (Is 38,10). Esta irrupción de las fuerzas infernales «sobre la tierra de los vivos» (38, 11) es el drama y el escándalo (Sal 18,6; 88,4s).

II. El infierno de los pecadores. Este escándalo es uno de los resortes de la revelación. El aspecto trágico de la *muerte manifiesta el desorden del mundo, y uno de los ejes del pensamiento religioso israelita está en descubrir que este desorden es fruto del *pecado. A medida que se va afirmando esta conciencia, los rasgos del infierno adoptan una figura cada vez más siniestra. Abre sus fauces para englutir a Koré, Datán y Abirón (Núm 16,32s), pone en juego todo su poder para devorar «la gloria de Sión y a su muchedumbre ruidosa, sus gritos, su alegría» (Is 5, 14), hace desaparecer a los *impíos en el espanto (Sal 73,19).

Israel conoció dos imágenes especialmente expresivas de este fin terrorífico: la consunción por las llamas, de Sodoma y de Gomorra (Gén 19,23; Am 4,11; Sal 11,6) y la devastación del paraje de Tofet, en el valle de la Gehena, lugar de placer destinado a convertirse en lugar de horror, donde «se verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano no morirá y cuyo fuego no se extinguirá» (Is 66,24).

La muerte en el *fuego, y perpetuándose indefinidamente en la corrupción son ya las imágenes evangélicas del infierno. Es un infierno, que no es ya el infierno, *por decirlo así*, «normal» que era el *šeol*, sino un infierno que se puede decir caído del *cielo, «venido de Yahveh» (Gén 19,24). Si reúne «el abismo sin fondo» y «la lluvia de fuego» (Sal 140,11), la imagen del *šeol* y el recuerdo de Sodoma, es que este infierno está encendido por «el soplo de Yahveh» (Is 30,33) y por el «ardor de su *ira» (30,27).

Este infierno prometido a los pecadores no podía ser la suerte de los justos, sobre todo cuando éstos, para mantenerse fieles a Dios, tenían que sufrir la *persecución de los pecadores y a veces la muerte. Es lógico que del «país del polvo», el *šeol* tradicional, donde duermen confundidos los santos y los impíos, despierten éstos para «el horror eterno» y sus víctimas despierten «para la *vida eterna» (Dan 2,12). Y mientras el Señor entrega a los justos su recompensa, «arma a la creación para castigar a sus enemigos» (Sab 5,15ss). El infierno no se localiza ya en lo profundo de la tierra, sino que es «el universo desencadenado contra los insensatos» (5,20). Los evangelios utilizan estas imágenes: «En la morada de los muertos» donde el rico es «atormentado por las llamas» reconoce a Lázaro «en el seno de Abraham», pero entre ellos se abre infranqueable «un gran abismo» (Lc 16,23-26). Fuego y abismo, la *ira de Dios y la *tierra que se abre, la *maldición de Dios y la hostilidad de la *creación, tal es el infierno.

NT. I. Cristo habla del infierno. Si acaso es problemático sacar de la parábola del rico avariento, que se sirve de las representaciones judías, una afirmación decisiva del Señor sobre el infierno, en todo caso hay que tomar en serio a Jesús cuando utiliza las más violentas y más despiadadas imágenes escriturísticas del infierno: «el llanto y crujir de dientes en el horno ardiente» (Mt 13,42), «la gehena, donde su gusano no muere y el *fuego no se apaga» (Mc 9,43-48; cf. Mt 5,22), donde Dios puede «perder el *alma y el *cuerpo» (Mt 10,28).

La gravedad de estas afirmaciones está en que son formuladas por el mismo que tiene poder para arrojar al infierno. Jesús no habla sólo del infierno como de una realidad amenazadora: anuncia que él mismo «enviará a sus ángeles a arrojar en el horno ardiente a los fautores de iniquidad» (Mt 13,41s) y pronunciará

la *maldición: «¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno!» (Mt 25, 41). El Señor es quien declara: «No os *conozco» (25,12), «Arrojadlos fuera, a las tinieblas» (25,30).

II. Jesucristo descendió a los infiernos. La bajada de Cristo a los infiernos es un artículo de fe y es, en efecto, un dato cierto del NT. Si es muy difícil determinar el valor de ciertos textos y lo que fue su «predicación a los espíritus que estaban en la prisión, incrédulos en otro tiempo... en los días en que Noé construía el arca» (1Pe 3,19s), lo cierto es que esta bajada de Jesús a los infiernos significa a la vez la realidad de su *muerte de hombre y su triunfo sobre la misma. Si «Dios lo libró de los horrores del Hades» (es decir, del *šeol*, Act 2,24), lo hizo sumergiéndole primero en ellos, aunque sin abandonarle jamás (2,31). Si Cristo en el misterio de la ascensión «subió por encima de todos los cielos», es que también había «bajado a las regiones inferiores de la tierra», y esta siniestra bajada era necesaria para que pudiera «llenar todas las cosas» y reinar como Señor sobre el universo (Ef 4,9s). La fe cristiana confiesa que Jesucristo es el señor en el cielo después de haber ascendido de entre los muertos (Rom 10,6-10).

III. Las puertas infernales, forzadas. Por su muerte triunfó Cristo del último enemigo, la *muerte (1Cor 15,26), y forzó las puertas infernales. La muerte y el Hades habían estado siempre al descubierto a la mirada de Dios (Am 9,2; Job 26,6) y ahora se ven obligados a restituir los muertos que retienen (Ap 20,13; cf. Mt 27,52s). Hasta la muerte del Señor era el infierno «el punto de cita de toda carne», el término fatal de llegada de una humanidad exilada de Dios, y nadie podía salir antes de Cristo, «primicias de los que duermen» (1Cor 15,20-23), «primogénito de entre los muertos» (Ap 1,5). Para la humanidad condenada en *Adán a la muerte y a la separación de Dios, la *redención es la abertura de las *puertas infernales, el don de la vida eterna. La *Iglesia es el fruto y el instrumento de esta victoria (Mt 16,18).

Pero Cristo, ya antes de su venida, es prometido y esperado. El hombre del AT, en la medida en que acoge esta promesa, ve iluminarse sus infiernos con una claridad que se convierte en certeza. Y viceversa, en la medida en que la rechaza se convierten sus infiernos en infierno, él mismo se sume en un abismo, en el que el poder de *Satán se hace más horroroso. Finalmente, cuando aparece Jesucristo, «los que no obedecen a su Evangelio... son castigados con una pérdida eterna, alejados de la faz del Señor» (2Tes 1,8s) y «en el estanque de fuego» se encuentran con la muerte y el Hades (Ap 20,14s).

→ Castigos - Ira - Fuego - Juicio - Maldición - Muerte - Pecado - Retribución - Satán. JMF y JG

Ira.

Nadie puede sin escándalo oir hablar de Dios encolerizado si no ha sido un día visitado por su *santidad y *por su amor*. Por otra parte, así como para entrar en la gracia debe el hombre ser arrancado del pecado, así para tener verdaderamente acceso al amor de Dios, debe acercarse el creyente al misterio de su ira. Querer reducir este misterio a la expresión mítica de una experiencia humana, es desconocer lo serio del pecado y lo trágico del amor de Dios. Cierto, la ira del hombre es la que ha permitido expresar esta realidad misteriosa, pero la experiencia del misterio es primera en relación con el lenguaje, y de un origen muy distinto.

LA IRA DEL HOMBRE. 1. *Condenación de la ira.* Dios condena la reacción violenta del hombre que se arrebata contra otro, ya sea envidioso como Caín (Gén 4,5), furioso como Esaú (Gén 27,44s), o, como Simeón y Leví, vengue con exceso el ultraje hecho a su hermana (Gén 49,5ss; cf. 34, 7-26; Jdt 9,2); esta ira induce ordinariamente al homicidio. A su vez los sapienciales censuran la necedad del que se encoleriza (Prov 29,11), que no sabe dominar «el soplo de las narices», según la imagen original, pero admiran al sabio, que tiene «el aliento largo», por oposición a impaciente, «de aliento corto» (Prov 14,29; 15,18). La ira engendra la injusticia (Prov 14,17; 29,22; cf. Sant 1,19s). Jesús se mostró más radical todavía, equiparando la ira con su efecto habitual, el homicidio (Mt 5,22).

San Pablo la juzgará incompatible con la caridad (1Cor 13,5): es un mal puro y simple (Col 3,8), del que hay que preservarse, sobre todo en razón de la proximidad de Dios (1Tim 2,8; Tit 1,7).

2. *Las iras santas.* Sin embargo, al paso que los estoicos reprobaban todo arrebato en nombre de su ideal de la *apatheia,* la Biblia conoce «iras santas» que expresan concretamente la reacción de Dios contra la rebelión del hombre. Así Moisés contra los hebreos cuando les falta la fe (Éx 16,20), apostatan en el Horeb (Ez 32,19.22), descuidan los ritos (Lev 10, 16) o no observan el anatema sobre el botín (Núm 31,14); así Pinhas, cuyo *celo alaba Dios (Núm 25,11); así Elías, que da muerte a los falsos profetas (1Re 18,40) o hace caer fuego sobre los emisarios del rey (2Re 1,10.12); así Pablo en Atenas (Act 17,16). Frente a los ídolos, frente al pecado, estos hombres de Dios están, como Jeremías, «repletos de la ira de Yahveh» (Jer 6,11; 15,17), anunciando imperfectamente la ira de Jesús (Mc 3,5).

Sin paradoja, sólo Dios puede airarse. Así, en el AT, los términos de ira se emplean respecto de Dios unas cinco veces más que respecto del hombre. Pablo, que sin embargo debió acalorarse más de una vez (Act 15,39), aconseja sabiamente: «No os toméis la justicia por vosotros mismos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: «A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor» (Rom 12,19).» La ira no es asunto del hombre, sino de Dios.

LA IRA DE DIOS. I. IMÁGENES Y REALIDAD. 1. *Es un hecho.* Dios se encoleriza. Toda clase de imágenes afluyen bajo la inspiración bíblica, que recoge Isaías: «Arde su cólera, sus labios respiran furor, su lengua es como fuego abrasador. Su aliento como torrente desbordado que sube hasta el cuello... su brazo descarga en el ardor de su ira, en medio de fuego devorador, en tempestad, en aguacero y en granizo... El soplo de Yahveh va a encender como torrente de azufre la paja y la leña acumulados en Tofet» (Is 30,27-33). *Fuego, soplo, tempestad, torrente, la ira abrasa, se vuelca (Ez 20,33), debe beberse en una *copa (Is 51, 17), como un *VINO embriagador (Jer 25,15-38).

El resultado de esta ira es la *muerte, con sus auxiliares. David debe escoger entre hambre, derrota o peste (2Sa 24,13ss); otra vez son las plagas (Núm 17,11), la *lepra (Núm 12,9s), la muerte (1Sa 6,19). Esta ira descarga sobre todos los culpables *endurecidos; primero sobre Israel, pues está más cerca del Dios santo (Éx 19; 32; Dt 1,34; Núm 25,7-13), sobre la comunidad (2Re 23,26; Jer 21,5) como sobre los individuos; luego también sobre las *naciones (1Sa 6,9), pues Yahveh es el Dios de toda la tierra (Jer 10,

10). Casi no hay un solo documento ni un solo libro que no recuerde esta convicción.

2. Ante el hecho de un Dios animado de una pasión violenta *se rebela la razón* y quiere purificar a la divinidad de sentimientos que juzga indignos de ella. Así, según una tendencia marginal en la Biblia, pero frecuente en las otras religiones (p.e., las Erinias griegas), *Satán viene a ser el agente de la ira de Dios (comp. 1Par 21 y 2Sa 24). Sin embargo, la conciencia bíblica no acogió el misterio indirectamente, mediante la desmitización o el traspaso. Es evidente que la revelación se transmite a través de imágenes poéticas, pero que no son meras metáforas. Dios parece afectado por una verdadera «pasión» que él mismo desencadena, que no calma (Is 9,11) y que no se aparta (Jer 4,8), o, por el contrario, que se desvía (Os 14,5; Jer 18,20), pues Dios «vuelve» a los que vuelven a él (2Par 30,6; cf. Is 63,17). En Dios luchan dos «sentimientos», la ira y la *misericordia (cf. Is 54,8ss; Sal 30,6), los cuales dos significan la afección apasionada de Dios hacia el hombre. Pero se expresan diversamente: mientras que la cólera, reservada finalmente al *día postrero, acaba por identificarse con el *infierno, el amor misericordioso triunfa para siempre en el *cielo, y ya aquí en la tierra en los *castigos que invitan al pecador a la *conversión. Tal es el misterio, al que Israel se fue acercando poco a poco por caminos variados.

II. IRA Y SANTIDAD. 1. *Hacia la adoración del Dios santo.* Un primer grupo de textos, los más antiguos, deja aparecer el carácter irracional del hecho. La amenaza de muerte pesa sobre todo el que se acerque inconsideradamente a la *santidad de Yahveh (Éx 19,9-25; 20,18-21; 33,20; Jue 13,22); Oza se ve fulminado cuando quiere sostener el arca (2Sa 6,7). Así interpretarán los salmistas las *calamidades, la *enfermedad, la *muerte prematura, el triunfo de los *enemigos (Sal 88,16; 90,7-10; 102, 9-12; Job). Tras esta actitud, lúcida, ya que toma el mal por lo que es, ingenua, pues atribuye todo mal inexplicable a la ira de Dios concebida como la venganza de un tabú, se oculta una fe profunda en la *presencia de Dios en todo acontecimiento, y un auténtico sentimiento de *temor ante la santidad de Dios (Is 6,5).

2. *Ira y pecado.* Según otros textos, el creyente no se contenta con *adorar perdidamente la intervención divina que pone en contingencia su existencia, sino que busca su motivo y su sentido. Lejos de atribuirla a algún *odio malicioso (la *menis* griega) o a un capricho celoso (el dios babilónico Enlil), lo cual sería todavía disculparse con otro, Israel reconoce su falta. A veces designa Dios al culpable castigando al pueblo impaciente (Núm 11,1), o a Miriam la deslenguada (Núm 12,1-10); a veces la comunidad misma ejecuta la ira divina (Éx 32) o echa las suertes para descubrir al pecador, como Akán (Jos 7). Si, pues, hay ira de Dios, es que ha habido *pecado del hombre. Esta convicción guía al redactor del libro de los Jueces, que escalona la historia de Israel en tres tiempos: apostasía del pueblo, ira de Dios, conversión de Israel.

Así sale Dios justificado del *proceso en que le empeñaba el pecador (Sal 51,6); entonces descubre el pecador un primer sentido de la cólera divina: los celos intransigentes de un amor santo. Los profetas explican los *castigos pasados por la infidelidad del pueblo a la *alianza (Os 5,10; Is 9,11; Ez 5,13...); las terribles imágenes de Oseas (tiña, caries, león,

cazador, oso...: Os 5,12.14; 7,12; 13,8) quieren mostrar lo serio del amor de Dios; el Santo de Israel no puede tolerar el pecado en el pueblo que ha elegido. También sobre las *naciones se volcará la ira en la medida de su *soberbia, que les hace traspasar la *misión confiada (Is 10,5-15; Ez 25,15ss). Si la ira de Dios se cierne sobre el mundo, es que el *mundo es pecador. El hombre, asustado por esta ira amenazadora, *confiesa su pecado y aguarda la *gracia (Miq 7,9; Sal 90,7s).

III. Los tiempos de la ira. Todavía no se ha terminado el itinerario de la conciencia religiosa: el hombre, después de haber pasado de la adoración ciega a la confesión de su pecado, después de haber reconocido la santidad que mata al pecado, debe adorar al *amor que vivifica al pecador.

1. *Ira y amor.* Dios no se comporta como un humano en las manifestaciones de su ira: Dios domina su pasión. Cierto que algunas veces se desencadena inmediatamente sobre los hebreos, «que tenían todavía carne bajo los dientes» (Núm 11,33) o sobre Myriam (Núm 12,9), pero no por eso es impaciencia. Al contrario, Dios es «tardo a la ira» (Éx 34,6; Is 48,9; Sal 103,8), y su misericordia está siempre pronta para manifestarse (Jer 3,12). «No desencadenaré todo el furor de mi ira, no destruiré del todo a Efraím, porque yo soy Dios, no soy un hombre», se lee en el profeta de las imágenes violentas (Os 11,9). Cada vez va percatándose mejor el hombre de que Dios no es un Dios de ira, sino el Dios de la *misericordia. Después del castigo ejemplar del *exilio dice Dios a su esposa: «Por una hora, por un momento te abandoné, pero en mi gran amor vuelvo a llamarte. Desencadenando mi ira oculté de ti mi rostro; un momento me aleje de ti; pero en mi eterna misericordia me apiadé de ti» (Is 54,7s). Y la victoria de esta piedad supone que el siervo fiel ha sido herido de muerte por los pecados del pueblo, convirtiendo en *justicia la injusticia misma (Is 53,4.8).

2. *Liberación de la ira.* Dios, castigando a su tiempo y no bajo el impulso de una impaciencia, manifiesta al hombre el alcance *educativo de los castigos causados por su ira (Am 4,6-11). Esta ira, anunciada al pecador en un designio de misericordia, no lo paraliza como un espectro fatal, sino lo llama a *convertirse al amor (Jer 4,4).

Si Dios tiene una intención de amor en el fondo del corazón, Israel puede, pues, suplicar ser *liberado de la ira. Los *sacrificios, animados por la fe en la justicia divina, no tienen nada de las prácticas de magia, que quisieran conjurar a la divinidad; al igual que las *oraciones de intercesión, expresan la convicción de que Dios puede retractar su ira. Moisés intercede por el pueblo infiel (Éx 32,11.31s; Núm 11,1s; 14,11s .) o por tal culpable (Núm 12,13; Dt 9,20). Así también Amós por Israel (Am 7,2.5), Jeremías por Judá (Jer 14,7ss; 18,20), Job por sus amigos (Job 42,7s). Con esto disminuyen los efectos de la ira (Núm 14; Dt 9) o hasta quedan suprimidos (Núm 11; 2Sa 24). Los motivos invocados revelan precisamente que no se ha cortado entre Israel y Dios (Éx 32,12; Núm 14,15s; Sal 74,2): en este diálogo argumenta el hombre con su debilidad (Am 7,2.5; Sal 79,8) y recuerda a Dios que él es esencialmente *misericordioso y *fiel (Núm 14,18).

3. *Ira y castigo.* Al reducir Israel la ira, que extermina al pecador endurecido, a un castigo sufrido con miras a la corrección y a la conversión del pecador, no por eso ha anulado la ira en sentido propio, sino

la ha situado en su puesto exacto, que es el *día postrero. El día de las tinieblas, de que hablaba Amós (Am 5,18ss), se convierte en el «día de la ira» *(dies irae,* Sof 1,15-2,3), del que nadie podrá escapar, ni los paganos (Sal 9,17s; 56,8; 79,6ss), ni los impíos de la comunidad (Sal 7,7; 11,5s; 28,4; 94,2), sino únicamente el hombre piadoso, al que se ha perdonado su pecado (Sal 30,6; 65,3s; 103,3).

Así se ha operado una distinción entre ira e ira. Los *castigos de Dios a lo largo de la historia no son propiamente la ira de Dios que extermina para siempre, sino únicamente *figuras que la anticipan. A través de ellos, la ira del fin de los tiempos sigue ejerciendo su valor saludable, revelando bajo uno de sus aspectos el amor del Dios santo. Con referencia a esta ira, las *visitas de Dios a su pueblo pecador pueden y deben comprenderse como gestos de longanimidad que difieren el ejercicio de la ira definitiva (cf. 2Mac 6,12-17). Los autores de apocalipsis comprendieron bien que al tiempo de la gracia definitiva debe preceder un tiempo de la ira: «Anda, pueblo mío, entra en tu casa y cierra las puertas tras de ti; ocúltate por un poco mientras pasa la cólera» (Is 26, 20; cf. Dan 8,19; 11,36).

NT. Desde el mensaje del Precursor (Mt 3,7 p) hasta las últimas páginas del NT (Ap 14,10), el Evangelio de la *gracia mantiene la ira de Dios como un dato fundamental de su mensaje. Se renovaría la herejía de Marción si se eliminara la ira para no querer conservar más que un concepto falacioso de «Dios de bondad». Sin embargo, la venida de Jesucristo transforma los datos del AT, realizándolos.

I. La realidad y las imágenes. 1. *De la pasión divina a los efectos de la ira.* El acento se desplaza. Cierto que las imágenes del AT sobreviven todavía: *fuego (Mt 5,22; 1Cor 3,13.15), soplo exterminador (2Tes 1,8; 2,8), *vino, *copa, cuba, trompetas de la ira (Ap 14,10.8; 16,1ss). Pero estas imágenes no pretenden ya tanto describir psicológicamente la pasión de Dios cuanto revelar sus efectos. Hemos entrado en los últimos *tiempos. Juan Bautista anuncia el fuego del *juicio (Mt 3,12), y Jesús le hace eco en la parábola de los invitados indignos (Mt 22,7); también, según él, el enemigo y el infiel serán aniquilados (Lc 19,27; 12,46), arrojados al fuego inextinguible (Mt 13,42; 25,41).

2. *Jesús encolerizado.* Más terrible que este lenguaje inspirado, más trágica que la experiencia de los profetas aplastados entre el Dios santo y el pueblo pecador, es la reacción de un hombre que es Dios mismo. En Jesús se revela la ira de Dios. Jesús no se conduce como un estoico que no se altera jamás (Jn 11,33); impera con violencia a Satán (Mt 4, 10; 16,23), amenaza duramente a los demonios (Mc 1,25), se pone fuera de sí ante la astucia diabólica de los hombres (Jn 8,44) y especialmente de los *fariseos (Mt 12,34), de los que matan a los profetas (Mt 23,33), de los *hipócritas (Mt 15,7). Como Yahveh, Jesús se alza encolerizado contra todo el que se alza contra Dios.

Jesús reprende también a los desobedientes (Mc 1,43; Mt 9,30), a los discípulos de poca fe (Mt 17,17). Sobre todo se irrita contra los que, como el envidioso hermano mayor del pródigo acogido por el Padre de las misericordias (Lc 15,28), no se muestran misericordiosos (Mc 3,5). Finalmente, Jesús manifiesta la cólera del juez: como el presidente del festín (Lc 14,21), como el amo del servidor inexorable (Mt 18, 34), entrega a la maldición a las

ciudades sin arrepentimiento (Mt 11, 20s), arroja a los vendedores del templo (Mt 21,12s), maldice a la higuera estéril (Mc 11,21). Como la ira de Dios, tampoco la del cordero es una palabra vana (Ap 6,16; Heb 10,31).

II. El tiempo de la ira. 1. *La justicia y la ira.* Con su venida a la tierra determinó el Señor dos eras en la historia de la salvación. Pablo es el teólogo de esta novedad: Cristo, revelando la *justicia de Dios en favor de los creyentes, revela también la ira sobre todo incrédulo. Esta ira, análoga al castigo concreto de que hablaba el AT, es una anticipación de la *ira definitiva*. Mientras que Juan Bautista fundía en su perspectiva la venida del Mesías a la tierra y su venida al final de los tiempos, tanto que el ministerio de Jesús hubiera debido ser el *juicio final, Pablo enseña que Jesús ha inaugurado un tiempo intermedio, durante el cual se revelan plenamente las dos dimensiones de la actividad divina, la justicia y la ira. Pablo mantiene ciertas concepciones del AT, por ejemplo, cuando ve en el poder civil un instrumento de Dios «para ejercer la represión vengadora de la cólera divina sobre los malhechores» (Rom 13,4), pero se aplica sobre todo a revelar la nueva condición del hombre delante de Dios.

2. *De la ira a la misericordia.* Desde los orígenes es el hombre pecador (Rom 1,18-32) y merece la muerte (3,20); es por derecho objeto de la ira divina, es «vaso de ira» pronto para la perdición (9,22; Ef 2,3), lo que transpone Juan diciendo: «la cólera de Dios está sobre el incrédulo» (Jn 3,36). Si el hombre es así congénitamente pecador, las más santas instituciones divinas han sido pervertidas a su contacto, así la santa *ley «produce la ira» (Rom 4,15). Pero el *designio de Dios es un designio de *misericordia, y los vasos de ira, si se *convierten, pueden volverse «vasos de misericordia» (Rom 9,23); y esto, sea cual fuere su origen, pagano o judío, «pues Dios incluyó a todos en la desobediencia a fin de usar con todos misericordia» (11,32). Como en el AT, Dios no da libre curso a su ira, manifestando así su poder (tolera al pecador), sino también revelando su bondad (invita a la conversión).

III. La liberación de la ira. 1. *Jesús y la ira de Dios.* Sin embargo, algo ha cambiado radicalmente con la venida de Cristo. De esta «ira que viene» (Mt 3,7) no nos libra ya la ley, sino Jesús (1Tes 1,10). Dios, que «no nos ha reservado para la ira, sino para la salvación» (1Tes 5,9), nos asegura que «justificados, seremos salvados de la ira» (Rom 5,9), y además, que nuestra fe nos ha «salvado» (1Cor 1,18).

En efecto, Jesús ha «quitado el pecado del mundo» (Jn 1,29), ha sido hecho «*pecado» para que nosotros fuéramos justicia de Dios en él (2Cor 5,21), ha muerto en la *cruz, ha sido hecho «*maldición» para darnos la *bendición (Gál 3,13). En Jesús se han encontrado los poderes del amor y de la santidad, tanto que en el momento en que la ira descarga sobre el que había «venido a ser pecado», el amor sale triunfante; el laborioso itinerario del hombre que trata de descubrir el *amor tras la ira se acaba y se concentra en el instante en que muere Jesús, anticipando la ira del fin de los tiempos para librar de ella para siempre a quien crea en él.

2. *Mientras llega el día de la ira.* La Iglesia, plenamente liberada de la ira, sigue siendo, sin embargo, el lugar de combate con *Satán. En efecto, «el diablo, animado de gran furor, ha descendido entre nosotros» (Ap 12,21), persiguiendo a la *mujer y a su descendencia; por él, las *naciones han sido abrevadas con la ira divina (14,8ss). Pero la Iglesia no teme esta parodia de la ira, pues la nueva *Babilonia será vencida cuando el rey de reyes venga «a pisar en el lagar el *vino de la ardiente ira de Dios» (19,15), asegurando así en el último día la *victoria de Dios.

→ Amor - Calamidad - Castigos - Copa - Fuego - Odio - Día - Juicio - Misericordia - Paciencia - Vendimia - Venganza - Visita - Celo.

XLD

Israel.

AT. Israel (probablemente «Dios lucha», «Dios es fuerte») designa en el AT ya a un pueblo, ya a su antepasado epónimo, identificado con el patriarca Jacob (Gén 35,10.20s; 43, 8; 50,2, etc.). La anécdota que explica la dualidad de nombres del patriarca se funda en una etimología popular: Israel = «luchó contra Dios» (Gén 32,29; Os 12,4).

1. *Israel, pueblo de la alianza.*

a) *Israel, nombre sagrado.* Israel no es sólo una designación étnica, como Edom, Aram, Moab. Es un *nombre sagrado, el nombre del *pueblo de la alianza. Éste forma la «comunidad de Israel» (Éx 12,3.6), y como a tal se le dirigen los discursos del Deuteronomio («¡Escucha, Israel!...», Dt 5,1; 6,4; 9,1; cf. Sal 50,7; 81,9) como las promesas proféticas (Is 41,8; 43,1; 44,1; 48,1).

b) *Israel, pueblo de las doce tribus.* Israel tiene como estructura nacional fundamental a las doce tribus que llevan el nombre de los doce hijos de Jacob respectivamente, y esto desde la conclusión de la alianza (Éx 24,4). Si la lista de las tribus conoció variaciones menores (comp. Gén 49, Dt 33, Jue 5, Ap 7,5...), su *número es una cifra sagrada, en relación con el servicio cultual durante los doce meses del año. Tal es la primera forma histórica que adoptó acá abajo el pueblo de Dios.

c) *Yahveh Dios de Israel e Israel pueblo de Yahveh.* Por la alianza se ligó Dios en cierto modo con Israel: él es el *Dios (Is 17,6; Jer 7,3; Ez 8,4), el *santo (Is 1,4; 44,14; Sal 89,19), el *fuerte (Is 1,25), la *roca (Is 30,29), el *rey (Is 43,15), el *redentor (Is 44,6) de Israel. El *Dios de la revelación entra así en la historia de las religiones como el Dios particular de Israel. Por su parte, sólo a Israel elige para hacerlo depositario de su *designio de salvación. También en este sentido son significativos los títulos dados a Israel: es el *pueblo de Yahveh (Is 1,3; Am 7,8; Jer 12,14; Ez 14,9; Sal 50,7), su *servidor (Is 44,21), su *elegido (Is 45,4), su *hijo primogénito (Éx 4,22; Os 11,1), su bien sagrado (Jer 2,3), su *herencia (Is 19, 25), su rebaño (Sal 95,7), su *viña (Is 5,7), su posesión (Sal 114,2), su *esposa (Os 2,4)... Israel no pertenece por tanto sólo a la historia política de la humanidad: se halla por elección divina en el centro de la historia sagrada.

2. *Israel y Judá.*

a) *La dualidad política de Israel.* La liga sagrada de las doce tribus recubría una dualidad política, claramente percibida en la época de la monarquía: David es sucesivamente rey de Judá, en el sur, y luego de Israel, en el norte (2Sa 2,4; 5,3). A la muerte de Salomón se separa Israel de la casa de David (1Re 12, 19) al grito de: «¡A tus tiendas, Israel!» (2Re 12,16; cf. 2Sa 20,1). Así el pueblo de Dios se fracciona. El lenguaje de los profetas, adaptándose a un estado de hecho contrario a la doctrina de la alianza, distingue desde ahora a Judá de Israel, identificado con frecuencia con Efraím, tribu dominante del norte (Am 2,4;

Os 4,15s; Is 9,7...; Miq 1,5; Jer 3,6ss).

b) *Israel y el judaísmo.* Después de la ruina de Samaria se convierte Judá en el centro de reagrupamiento de todo Israel (2Re 23,19...; 2Par 30,1ss), y después de la ruina de Jerusalén se busca en la antigua liga de las doce tribus la imagen ideal de la restauración nacional. El papel preponderante de Judá en esta restauración explica que en adelante se diera el nombre de *judíos a los miembros del pueblo disperso, y el de judaísmo a la institución que los agrupa (Gál 1,13s). Pero al mismo tiempo el nombre de Israel recubre exclusivamente su valor sagrado (Neh 9,1s; Eclo 36,11; cf. Mt 2,20s; Act 13,17; Jn 3,10).

3. *La promesa de un nuevo Israel.* En efecto, los oráculos escatológicos de los profetas anunciaron en el futuro de Israel un retorno a la unidad original: reunión de Israel y de Judá (Ez 37,15...), agrupación de los israelitas dispersos pertenecientes a las doce tribus (Jer 3,18; 31,1; Ez 36,24...; 37,21...; Is 27,12). Es éste un tema fundamental de la esperanza judía (Eclo 36,10). Pero el beneficio de estas *promesas está reservado a un *resto de Israel (Is 10,20; 46,3; Miq 2,12; Jer 31,7); con este resto hará Yahveh un *nuevo Israel, al que liberará (Jer 30,10) y volverá a instalar en su tierra (31,2), al que dará una nueva *alianza (31,31) y un nuevo *rey (33,17). Entonces Israel vendrá a ser el centro de agrupación de las *naciones (Is 19,24s): éstas, habiendo reconocido en él la presencia del verdadero Dios (45,15), se volverán hacia él; su conversión coincidirá con la salvación (45,17) y la gloria de Israel (45,25).

NT. 1. *El Evangelio y el antiguo Israel.* El orden providencial de las cosas quiso que el acontecimiento de la salvación se realizara en Israel y que Israel, como pueblo de la Alianza, recibiera su primer anuncio. Tal es ya el fin del bautismo de Juan (Jn 1,31). En vida de Jesús la misión del Salvador, como la de los discípulos, se restringe todavía a sólo Israel (Mt 10,6.23; 15,24). Después de su resurrección, la buena nueva se notifica en primer lugar a Israel (Act 2,36; 4,10). En efecto, Israel y las naciones, que han participado juntos en el drama de la pasión (4,27), están, sí, llamados a la fe sin distinción (9,15), pero siguiendo cierto orden: primero los judíos, que son «israelitas» por nacimiento (Rom 9,4), luego todos los demás (cf. Rom 1,16; 2,9s; Act 13, 46). En efecto, la salvación aportada por el Evangelio colma la esperanza de los que aguardan la *consolación de Israel (Lc 2,25), la *salvación de Israel (Lc 24,21), la restauración de la realeza para Israel (Act 1,6); por medio de Jesús ha venido Dios a socorrer a Israel (Lc 1,54), a usar con él de *misericordia (Lc 1,68), a otorgarle la *conversión y la remisión de los pecados (Act 5, 31); Jesús es la *gloria de Israel (Lc 2,32), su *rey (Mt 27,42 p; Jn 1,50; 12,13), su *salvador (Act 13, 23s); la nueva esperanza fundada en su *resurrección no es otra cosa sino la esperanza misma de Israel (Act 28,20). En una palabra, Israel constituye el nexo orgánico que vincula la realización de la salvación a toda la historia humana.

2. *El nuevo Israel.* Sin embargo, desde Jesús, apareció en la tierra el nuevo Israel que anunciaban las promesas proféticas. Para hacer de él una institución positiva escogió Jesús doce *apóstoles, modelando así su *Iglesia según el patrón del antiguo Israel formado de doce tribus; así también sus apóstoles juzgarán a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28 p). Esta Iglesia es el Israel escatológico, al que Dios reservaba la nueva *alianza (Heb 8,8ss): en ella se verifica la agrupación de los *elegidos, escogidos en las doce tribus (Ap 7,4); como ciudad santa que reposa sobre el fundamento de los doce apóstoles, lleva los nombres de las doce tribus grabados en sus puertas (Ap 21,12; cf. Ez 40,30ss).

3. *El Israel antiguo y el nuevo Israel.* La Iglesia, nuevo Israel, realiza, pues, el Israel antiguo. A éste se pertenecía por nacimiento (Flp 3, 5), y los paganos estaban excluidos de su ciudadanía (Ef 2,12); ya no es sino el Israel según la carne, pero lo que importa es pertenecer al Israel de Dios. Ahora bien, «no todos los descendientes de Israel son Israel» (Rom 9,6). Frente a Jesús y al Evangelio se opera una selección (cf. Lc 2,34s): caída de los unos que, buscando la *justicia de la ley, se endurecen cuando se les anuncia la justicia de la fe (Rom 9,31; 11,17); resurgimiento de los otros, los «verdaderos israelitas» (Jn 1,48), que constituyen el *resto de Israel anunciado por las Escrituras (Rom 9,27ss), y a los que se unen en el Israel nuevo los paganos convertidos. No ya que el antiguo Israel haya sido desechado definitivamente; pero en el momento en que se manifestaba su incomprensión del Evangelio, quiso Dios suscitar sus celos (Rom 10, 19). Cuando se haya convertido la masa de los paganos, cesará el *endurecimiento parcial de Israel, «y así todo Israel será salvo» (Rom 11,26): pertenecerá de nuevo al Israel espiritual, que gracias a él ha entrado en la salvación.

→ Alianza - Iglesia - Elección - Hebreo - Judío - Pueblo. **PG**

J

Jerusalén.

Jerusalén es una «ciudad santa» venerada por judíos, cristianos y musulmanes por motivos en parte análogos. Pero a los ojos de los cristianos su papel en el plan divino es cosa del pasado. Sólo subsiste ahora el significado profundo que le ha descubierto el NT.

AT. I. La vocación. 1. La ciudad cananea de Urušalim («fundación del dios Šalem») es conocida por documentos acádicos del siglo XIV (cartas de Tex-el-Amarna). La tradición bíblica la reconoce en la ciudad de Melquisedec, contemporáneo de Abraham (Gén 14,18ss), e identifica su emplazamiento con el monte Moriah, donde Abraham ofreció su sacrificio (2Par 3,1). En el tiempo de los jueces era todavía Jerusalén una ciudad pagana (Jue 19,11s), pues los israelitas habían fracasado en su primera tentativa de conquista (Jue 1, 21). *David finalmente la tomó a los jebuseos (2Sa 5,6ss). Llamó a su ciudadela «ciudad de David» (5,9), la fortificó e hizo de ella la capital política de su reino. Trasladando allá el *arca de la alianza (6), fijó en el mismo lugar el santuario confederal de las doce tribus, que estaba anteriormente en Silo. La promesa de Natán hace entrever que Dios se complacía en aquel lugar de residencia (7), y Salomón acabó en este punto la obra de su padre construyendo el *templo y dedicándolo so-

lemnemente (1Re 6-8). Así quedó determinado el destino religioso de la ciudad.

2. En la *tierra santa ocupa Jerusalén un lugar aparte. Posesión personal de la dinastía de David, queda fuera del catastro de las tribus. Capital política, representa concretamente la unidad nacional del *pueblo de Dios. Capital religiosa, es el centro espiritual de Israel porque Yahveh reside en ella, en el *monte Sión, que ha escogido como morada (Sal 78,68s; 132,13-18). Doble significado que funda su carácter de ciudad santa y le da un papel de primer orden en la fe y en la esperanza de Israel.

II. El drama. Por razón de este significado se ve Jerusalén implicada en el drama que sacude todas las instituciones del pueblo de Dios en la época de la monarquía: experimenta alternativamente la *gracia y la *ira de Dios.

1. Después del apogeo del tiempo de Salomón sufre Jerusalén inmediatamente la repercusión del cisma que sigue a su muerte. El libro de los reyes ve aquí el castigo providencial de las infidelidades del monarca (1Re 11). La ciudad, anexionada a Judá, sigue siendo la capital de un reino reducido, cuyo templo también conserva. Pero Jeroboán instala en Israel santuarios oficiales que le hacen competencia (12,26-33) y pronto la fundación de Samaria (16,24) creará frente a ella una capital rival. Así queda rota la unidad del carácter político y la misión religiosa realizada por David.

2. Sin embargo, todavía subsiste el significado de Jerusalén, sobre todo a los ojos de los judíos fieles. Después de la caída de Samaria se vuelven hacia ella las esperanzas, y Ezequías trata de ganarle las tribus del Norte. Realiza aquí una primera reforma religiosa (2Re 18,1-4; cf. 2Par 29-31), y la ciudad experimenta bajo su reinado una liberación extraordinaria en tiempos de la invasión de Senaquerib (2Re 18,13-19,36): su recuerdo quedará grabado en los espíritus para gloria de la ciudad santa (Sal 48,5-9). Un siglo más tarde Josías intenta de nuevo volver a reunir a todos los israelitas en torno a un santuario, en el que el culto estará en adelante centralizado en forma estricta (2Re 22,1-23,25). Última tentativa de salvar la obra nacional de David.

3. En efecto, «Dios no desistió del ardor de su gran cólera... Dijo: Rechazaré a esta ciudad de Jerusalén, que yo había elegido, y el templo del que dije: Allí estará mi *nombre» (2Re 23,26s). En efecto, a pesar de las reformas temporales, Jerusalén es una ciudad infiel a su Dios, lo cual determina su destino. Infiel en sus *reyes, que se entregan a la idolatría (2Re 16,2ss; 21,3-9) y persiguen a los profetas (2Par 24,21; cf. Jer 36-38). Infiel en su *sacerdocio, que desprecia la enseñanza profética (Jer 20) y deja que la idolatría se establezca en el templo (2Re 21,4s.7; Ez 8). Infiel en su *pueblo, atraído por las alianzas paganas, sin cuidarse de la ley de Dios (Is 1,16s; Jer 7,8ss). «¿Cómo se ha prostituido la ciudad fiel?» (Is 1,21). Así pues, a no ser que se convierta sinceramente, la ira de Dios va a volcarse sobre ella: Isaías no ve salvación posible sino para un *resto santo (Is 4,2s); Jeremías promete al templo la suerte del de Silo (Jer 7, 14); Ezequiel, resumiendo las infidelidades de la ciudad, le anuncia su próximo castigo (Ez 11,1-12; 23; 24, 1-14) porque Yahveh ha resuelto abandonarla (10,18ss).

4. Estos oráculos conminatorios iluminan el sentido de su destrucción final bajo los golpes de Nabucodonosor. Es el *juicio de Dios que se

cumple (cf. Ez 9,1-10,7). Una vez sobrevenido el acontecimiento, a la «hija de Sión» no le queda sino confesar su larga culpabilidad (Lam 1-2); sus hijos ruegan a Dios que haga recaer sobre los paganos el mal que han hecho a Jerusalén, su *herencia (Sal 79). El problema que se plantea al final de este drama es algo que concierne ya al futuro.

III. Hacia la nueva Jerusalén. 1. Los profetas, paralelamente al desarrollo del drama y a medida que anunciaban su desenlace, volvían sus miradas hacia otra Jerusalén. Isaías la veía, después de la prueba, hecha de nuevo «ciudad de justicia, ciudad fiel» (Is 1,26s). Jeremías columbraba el día en que el pueblo de Israel restaurado volvería a adorar a Dios en Sión (Jer 31,6.12). Ezequiel describía minuciosamente la ciudad futura, reconstruida alrededor de su templo (Ez 40-46), centro de un país paradisíaco (47,1-48,29), ampliamente abierta a las doce tribus (48,30-35) y que lleva por nombre «Yahveh está aquí» (48,35). Durante el tiempo del exilio estas visiones del futuro se desarrollan en promesas grandiosas: Jerusalén, una vez vaciada la *copa de la *ira divina, recobrará sus *vestidos de fiesta (Is 51,17-52,2). Magníficamente reconstruida (54,11s) y vuelta a ser la *esposa de Yahveh (54,4-10), verá a sus hijos multiplicarse maravillosamente (54,1ss; 49,14-26).

2. La restauración que siguió al edicto de Ciro (Esd 1-3) y luego la reconstrucción del templo (5-6) parecen poner al alcance de la mano la realización de estos oráculos. Los profetas contemporáneos anuncian la gloria de la nueva ciudad y de su templo, llamados a ser el centro religioso del universo (Ag 2,6-9; Is 60; 62). E incluso pronto se despoja el cuadro de las realidades prosaicas y se confunde con la imagen del *paraíso nuevamente hallado (Is 65,18): Sión va a engendrar al nuevo *pueblo para un gozo sin igual (66,6-14). La situación concreta es, sin embargo, menos brillante y la ciudad sigue experimentando no pocas pruebas: las murallas permanecen largo tiempo en ruinas (cf. Sal 51,20; 102,14-18) y hace falta toda la energía de Nehemías para reconstruirlas (Neh 1-12). Bajo el impulso de sus restauradores se convierte en la «fortaleza de la Torah», lo más aislada posible de influencias extranjeras (cf. Neh 13). Pero esta capital de una provincia diminuta ha quedado ya despojada de todo carácter político importante.

3. En el plano religioso es donde Jerusalén cumple ahora lo esencial de su misión. De todas partes se dirigen hacia ella los judíos (Dan 6, 11). Se sube a Jerusalén en peregrinación (Sal 122) y se goza de morar en ella (Sal 84). Es la época de las bellas liturgias en el templo (Eclo 50,1-21). Los salmos celebran la residencia de Yahveh (Sal 46; 48), llamada a ser la *madre de todas las *naciones (Sal 87). Jugando con el sentido de su nombre, se le desea la «paz» (Sal 122,6-9) y se la invita a alabar a Dios (Sal 147,12ss). Los últimos textos proféticos hacen de ella el teatro del *juicio escatológico (Jl 4,9-17) y del festín de alegría ofrecido a la humanidad entera (Is 25, 6ss); evocan la liberación y la transfiguración final (Zac 12; 14). Describiendo anticipadamente en términos líricos la felicidad que Dios le reserva (cf. Tob 13), invitan a la confianza (Bar 4,30-5,9). Jerusalén conocerá todavía la prueba, bajo el rey Antíoco que la profanará (1Mac 1,36-40). Pero, las apocalipsis judías, en contraste con esta realidad histórica con frecuencia poco halagüeña, presentarán una imagen cada vez más fantástica de la ciudad futura. Para

ellas existe ya desde ahora una Jerusalén celestial, de la que la ciudad davídica no es más que una reproducción imperfecta. En los últimos tiempos dicha Jerusalén será revelada por Dios y descenderá a la tierra. ¿Se hubiera podido expresar mejor la trascendencia del orden futuro en relación con una experiencia histórica que contenía ya su *figura llena de sentido?

NT. I. La Jerusalén terrenal y la realización de la salvación. De Marcos a Juan ocupa Jerusalén un puesto cada vez mayor en los evangelios. Pero en san Lucas es donde mejor se subraya su papel, en el punto de sutura del Evangelio y Act.

1. Según el evangelio de *Marcos,* el eco de la predicación de Juan Bautista llega hasta Jerusalén (Mc 1,5). Pero en Galilea es donde debuta y se confina en un principio el evangelio del reino anunciado por Jesús (1,28.39). Jesús no se dirige a Jerusalén sino después de haber tropezado con la incredulidad de las ciudades galileas (6,1-6; 8,11s; 9,30) y haber anunciado por tres veces su pasión: sólo sube para consumar su sacrificio (10,32ss). A partir de este momento se desenvuelve el drama: Jesús entra triunfalmente en la ciudad en conformidad con la Escritura (11,1-11) y allí hace un acto de profeta purificando el templo (11,15-19). Éxito efímero, pues tropieza con la oposición de las autoridades judías (11,27-12,40). Por eso, en la perspectiva de su muerte próxima (12, 6-9), profetiza el castigo de la ciudad y la profanación de su templo (13,14-20), fin de una economía religiosa caducada y preludio de la consumación final (13,24-27). Efectivamente, desechado por el pueblo (15, 6-15), condenado por sus jefes (14, 53-64), Jesús es crucificado fuera de la ciudad (15,20ss). En el momento de su muerte, el velo del templo se rasga, para significar que el antiguo santuario ha perdido su carácter sagrado (15,33-38). Jerusalén es aquí el lugar de la gran repulsa.

2. A este esquema añade *Mateo* varios rasgos. El drama futuro se proyecta en la infancia de Jesús: mientras que paganos guiados por un astro (cf. Núm 24,17) van a Belén a adorar al Mesías (Mt 2,1s.9ss), los escribas no saben reconocer en Jesús al que anuncian sus Escrituras (2,4ss) y el rey Herodes maquina ya su muerte (2,16ss). Así pues, la emoción completamente humana de Jerusalén (2,3) no desemboca en un acto de fe. La capital queda postergada en favor de Belén y de Nazaret. Jesús, Hijo de David, no llevará el nombre de Jerusalén, ciudad de su antepasado, sino el de Nazaret (2,23). En el transcurso del ministerio público los peores adversarios de Jesús proceden de Jerusalén (15,1). Por eso se lamenta de la suerte que aguarda a la ciudad, que da muerte a los enviados divinos (23,37ss). Consiguientemente, en Galilea tienen lugar por fin las apariciones durante las cuales Jesús resucitado envía a sus apóstoles a todas las naciones (28,7.16-20).

3. En este plan un tanto convencional introduce *Juan* notaciones históricas más complejas. Conoce, en efecto, varios viajes de Jesús a Jerusalén, y allí es donde se desarrolla la mayor parte del drama. Presenta extensamente la incredulidad de su pueblo (Jn 2,13-25), la dificultad que tienen para creer sus mejores doctores (3,1-12), los milagros que Jesús realiza allí y las contradicciones que tiene que sufrir (5; 7-10). Su último milagro tiene lugar a las puertas de Jerusalén, como último testimonio de su obra de salvación; pero Jesús se retira cuando se entera de que se conspira contra él (11,1-54). Ya no vuelve sino para realizar su *hora (12,27; 17,1). Aquí, todavía más que

en Mc, se subraya la gran repulsa.

4. *Lucas,* añadiendo al relato evangélico un esbozo de los orígenes cristianos, pone en evidencia otra faceta de este drama sagrado, cuyo centro es Jerusalén. En la vida de Jesús es Jerusalén el lugar donde todo desemboca. Allí es presentado el niño Jesús, y almas fieles saben reconocerlo (Lc 2,22-38); allá sube a la edad de doce años y allí manifiesta su sabiduría en medio de los doctores (2,41-50): anuncios velados de su manifestación y de su sacrificio venideros. Es que Jerusalén es el objetivo de su vida: «no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,33). Así Lucas da gran relieve a la subida de Jesús a la ciudad donde ha de efectuar su partida (9,31; 9,51; 13,22; 17,11; 18, 31; 19,11). Ante la repulsa definitiva opuesta a su misión, anuncia la ruina de Jerusalén en términos más precisos que en Marcos y Mateo (19,41-44; 21,20-24). Pero la perspectiva de un tiempo intermedio, el «tiempo de los paganos», separa netamente este acontecimiento de la consumación final (21,24-28).

En efecto, si la historia de Jesús acaba en Jerusalén con su sacrificio, sus apariciones y su ascensión (24, 36-53; Act 1,4-13), de allí arranca luego la historia del testimonio dado por los apóstoles. En Jerusalén reciben el Espíritu (Act 2). Y así tienen la *misión de llevar el *Evangelio, de Jerusalén a Judea, a Samaria y hasta las extremidades de la tierra (1,8; cf. Lc 24,47s). Efectivamente, anuncian primero la buena nueva en la ciudad y en ella fundan la comunidad cristiana (Act 2-7). Allí renueva el sanedrín contra ellos la hostilidad que había causado la muerte de Jesús (4,1-31; 5,17-41). Así anuncia Dios por la boca de Esteban la destrucción del templo hecho de manos de hombres, en castigo de la resistencia de Israel al Espíritu Santo y de su repudio de Jesús (7,44-53). La persecución suscitada por estas palabras acarrea la dispersión de parte de la comunidad (8,1); y por el hecho mismo, como una consecuencia paradójica, tiene lugar una nueva expansión del Evangelio en Samaria (8,2-40), en Cesarea (10), luego hasta Antioquía (11,19-26), donde son recibidos en la Iglesia los primeros paganos. Igualmente la muerte del primer testigo del Evangelio tiene como fruto la conversión de Saulo, el perseguidor, que será un instrumento escogido en manos de Dios (7,58-8, 1ss; 9,1-30). En consecuencia, abandona Saulo Jerusalén para comenzar su papel de misionero (9,30; 11, 25s); Pedro la abandona también después de su encarcelamiento (12, 17); Jerusalén cesa así de ser el centro de la evangelización para encaminarse al destino que le había predicho Jesús, mientras que el Evangelio alcanzará «las extremidades de la tierra».

II. De la Jerusalén terrenal a la Jerusalén celestial. 1. *San Pablo,* el «instrumento escogido» convertido en el camino de Damasco (Act 9), es el primero que subraya la superación de la Jerusalén antigua por una Jerusalén nueva que está enraizada en el cielo. A los Gálatas presenta esta Jerusalén de lo alto, nuestra madre, heredera de las *promesas divinas, a la que persigue la Jerusalén de la tierra, llamada a desaparecer ante ella (Gál 4,24-31).

2. *La epístola a los Hebreos* vuelve a la misma imagen. Esta Jerusalén celestial, ciudad del Dios vivo (Heb 12,21ss), a la que los cristianos se han acercado ya en el bautismo, es la residencia divina, donde se halla el *templo «no hecho de manos de hombres», término de la misión de Cristo (9,24; cf. 9,11s). Este templo era el modelo *(typos:* 8,5) del que el

templo de la tierra no era sino la copia, la sombra, la reproducción, la *figura (8,5; 10,1): realidad trascendente que las apocalipsis judías evocaban en términos magníficos.

3. *El apocalipsis* joánnico reitera su descripción para contemplar en su perfección final a la *Iglesia, *esposa del *cordero (Ap 21,1-22,5), maravilla fulgurante y ciudad de ensueño. Los textos proféticos que describían a la nueva Jerusalén, particularmente los de Ezequiel y del libro de Isaías, se reasumen aquí y se reinterpretan de tal manera que se pierde de vista a la ciudad terrenal. Sólo se tiene presente su modelo celestial; pero la Iglesia de la tierra lleva ya en sí misma su imagen, puesto que participa de su misterio: es esa ciudad santa que los paganos pisotean con la persecución (11,2). Al final del NT la capital de Israel, el antiguo lugar de residencia de Yahveh en la tierra, no tiene ya más valor que el de figura. En el momento mismo en que se realiza para ella la nueva tragedia anunciada por Jesús, las promesas de que había sido provisionalmente depositaria pasan a otra Jerusalén, a la vez actual y orientada hacia su perfección final, patria definitiva de todos los rescatados: *Caelestis urbs Ierusalem, beata pacis visio* (Himno de la dedicación de las iglesias).

→ Iglesia - Madre - Patria - Pueblo - Templo - Tierra. MJL y PG

Jesús.

En este artículo, deliberadamente breve, no se pretende decir ni «todo lo que hizo Jesús», cuya relación no cabría en el mundo entero (Jn 21, 25), como ni siquiera todo lo que representan su persona y su obra para la *fe y el pensamiento del NT. Sólo se procurará destacar, en la relación de esta obra y en la expresión de esta fe, todo lo que sugiere y significa, entre nombres divinos, el empleo del nombre de Jesús.

I. «Este Jesús». Este nombre significa por lo pronto lo que designa normalmente el *nombre en el lenguaje humano y en particular en el pensamiento bíblico: el ser mismo en su singularidad, en su individualidad concreta y personal: él y no otro, él y todo lo que es, este Jesús, como lo nombran varios textos (Act 1,11; 2,36; 5,30; 9,17). Este demostrativo, expresado o no, traduce casi siempre la afirmación cristiana fundamental, la continuidad entre el personaje aparecido en la *carne y el ser divino confesado por la fe: «A este Jesús al que vosotros habéis crucificado, Dios lo ha hecho Señor y Cristo» (2,36); «Éste que os ha sido sustraído, este mismo Jesús vendrá... de la misma manera» (1,11); «A este Jesús que un momento fue rebajado por debajo de los ángeles, lo vemos coronado de gloria eterna» (Heb 2,9). La revelación que convirtió a Saulo en el camino de Damasco, es del mismo tipo: «Yo soy Jesús, al que tú persigues» (9,5; 22, 8; 26,15); no sólo descubre al perseguidor, que la presencia del Señor es inseparable de los suyos, sino que le hace reconocer la identidad entre el ser celestial que se le impone con su omnipotencia y el blasfemo galileo, al que él perseguía con todo su odio. No importa que no haya «conocido a Cristo según la carne» (2 Cor 5,16), pues para siempre ha sido «aprehendido por Cristo Jesús» (Flp 3,12) y sacrifica todas sus ventajas para entrar en «el conocimiento de Cristo Jesús [su] Señor» (3,8). El Cristo grandioso que llena el universo con la *plenitud divina (Col 1, 15-20) es «el Cristo tal como lo habéis recibido, el Señor Jesús» (2,6).

II. Jesús Nazareno. Jesús, ser de carne, «nacido de mujer, nacido sujeto a la ley» (Gál 4,4), apareció en el mundo en una fecha dada, «mientras Quirino era gobernador de Siria» (Lc 2,2), en una familia humana, la de «José, de la casa de David» (1,27), establecida «en una ciudad de Galilea, llamada Nazaret» (1,26). El nombre que, como todo niño judío, recibe en la circuncisión (Lc 1,31; 2,21; Mt 1,21.25) no es excepcional en Israel (cf. Eclo 51,30). Pero Dios, que en este niño se ha hecho Emmanuel, «Dios con nosotros» (Mt 1,23), cumple en él la promesa hecha al primer Jesús, Josué, de estar con él y de revelarse «Yahveh salvador» (Dt 31, 7s). Sin embargo, su origen parece tan común que para designarlo no se añade normalmente a su nombre, como en el caso de una familia conocida, el nombre de su *padre y de sus antepasados (cf. Eclo 51,30), sino sencillamente el de Nazaret, su patria. Las genealogías de Mt y de Lc subrayarán más tarde la ascendencia regia de Jesús; las primeras proclamaciones de la fe insisten más bien en la forma corriente de designarlo y en el recuerdo dejado por el paso de «Jesús nazareno» (Jn 19,19; Act 2,22; 4,10; 7,14; 22,8).

III. Jesús en los Evangelios. Jesús es el nombre empleado ordinariamente por los evangelios para designar a Cristo y relatar su actividad. Parece, sin embargo, que generalmente se le llamaba «rabbi», maestro (Mc 4,38; 5,35; 10,17), y después de su muerte y de su entrada en la gloria se evoca al «*señor». Pero los evangelios, fuera de ciertas excepciones determinadas (cf. Mt 21,3 y sobre todo los trozos puramente «lucanos»: Lc 7,13; 10,1; etc.), hablan siempre sencillamente de Jesús. No es en modo alguno un esfuerzo artificial para restablecer un lenguaje anterior a la fe, del tiempo en que Jesús no había todavía acabado de revelarse y en que la mayoría no veían en él más que a un hombre. Sin el menor artificio siguen los evangelistas el movimiento mismo de la *fe, que consiste siempre en aplicar a «este Jesús», al personaje concreto, los títulos salvadores y divinos, los de *Señor (Act 1,21; 2,36; 9,17; etc.), de Cristo (2,36; 9,22; 18,28; etc.), de salvador (5,31; 13,23), de *Hijo de Dios (9,20; 13,33), de *siervo de Dios (4. 27.30). Los evangelios, hablando siempre de Jesús, están exactamente en la línea de lo que quieren ser: el *evangelio, el anuncio de la buena nueva de Jesús (8,35), de Cristo Jesús (5,42; 8,12), del Señor Jesús (11,20; cf. 15,35). El evangelio de Juan, el más solícito en subrayar constantemente la cualidad divina de Cristo, en mostrar en cada uno de sus gestos la *gloria del Hijo único (Jn 1,14), la soberanía confiada al Hijo del hombre (1,51; 3,14), no pierde ninguna ocasión de pronunciar el nombre de Jesús, repitiéndolo incluso cuando parece superfluo, en los diálogos más sencillos (Jn 4,6.21; 11,32-41). A través de la voluntad de «*confesar a Jesucristo venido en la *carne» (Jn 4,2), esta atención revela la certeza, cada vez que recurre este nombre, de tocar y de revelar la *riqueza del «Verbo de vida» (1,1)

IV. El nombre por encima de todo nombre. Si la fe cristiana no puede desasirse de Jesús y de todo lo que este nombre implica en cuanto a rebajamiento y a humanidad concreta, es porque este *nombre ha venido a ser «el nombre por encima de todo nombre», el nombre ante el cual «toda *rodilla se dobla, en el cielo, en la tierra y en los infiernos» (Flp 2,9ss). El nombre de Jesús ha venido a ser el nombre propio del Señor; cuando Israel invocaba el nombre del Señor para hallar en él la *salvación (Jl 3,5), pronunciaba el nombre que *Dios mismo se había dado, Yahveh, el que está siempre con su pue-

blo para *liberarlo (Éx 3,14s). Este nombre evocaba una personalidad extraordinariamente acentuada y vigorosa, a la que era inútil tratar de forzar o de halagar. El nombre de Jesús evoca la misma omnipotencia divina, la misma vitalidad invulnerable, pero bajo rasgos que nos son familiares y en los que fácilmente nos orientamos, pues se trata de alguien que para siempre se nos ha dado y nos pertenece.

La única salvación de la humanidad (Act 4,12), la única *riqueza de la Iglesia (3,6), el único *poder de que dispone es Jesús: «Jesucristo te cura» (9,34). Toda la misión de la Iglesia está en «hablar en nombre de Jesús» (5,40). Así Pablo, en las sinagogas de Damasco a raíz de su conversión, «predica a Jesús» (9,20); en el ágora de Atenas «anuncia a Jesús y la resurrección» (17,18), y en Corinto, «a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado» (1Cor 2,2). Toda la existencia cristiana consiste en «consagrar la vida al nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Act 15,26), y el *gozo supremo consiste en ser «juzgado digno de sufrir ultrajes» (5,41) y en «morir por el nombre del Señor Jesús» (21,13).

→ Hijo de Dios - Hijo del hombre - Mediador - Mesías - Nombre - Señor - Servidor de Dios. JG

Juan Bautista.

Según el testimonio de Jesús, Juan es más que un profeta (Lc 7,26 p). Mensajero que precede al Señor (Lc 1,76: Mt 11,10 p; cf. Mal 3,1), Juan inaugura el Evangelio (Act 1,22; Mc 1,1-4); «hasta él había la ley y los profetas; desde entonces se anuncia el reino de Dios» (Lc 16,16 p). Profeta sin igual, prepara las vías del Señor (Mt 11,11; Mc 1,3 p), cuyo «precursor» (Act 13,24s) y testigo (Jn 1,6s) es.

1. *El Precursor y su bautismo.* Juan, aún antes de nacer de una madre hasta entonces estéril, es consagrado a Dios y lleno del Espíritu Santo (Lc 1,7.15; cf. Jue 13,2-5; 1Sa 1,5.11). El que debe ser un nuevo *Elías (Lc 1,16s) evoca al gran profeta por su *vestido y su vida austera (Mt 3,4 p) que lleva en el desierto desde su juventud (Lc 1,80). ¿Habría sido formado por una comunidad como la de Qumrán? En todo caso, una vez llegado el tiempo de su manifestación a Israel, cuidadosamente registrado por Lucas (3,1s), aparece como un maestro rodeado de discípulos (Jn 1,35), enseñándoles a ayunar y a orar (Mc 2,18; Lc 5,33; 11,1). Su voz potente resuena en Judea; predica una *conversión, cuyo signo es un baño ritual acompañado de la confesión de los pecados, pero que exige además un esfuerzo de renovación (Mc 1,4s); porque de nada sirve ser hijo de Abraham, si no se practica la *justicia (Mt 3,8s p), cuyas reglas da a la multitud de los humildes (Lc 3,10-14).

Pero los fariseos y los legistas no creen en él; algunos lo tratan de poseso (Mt 21,32; Mc 11,30ss p; Lc 7,30-33); así, cuando acudieron a él les anunció que la *ira consumiría todo árbol estéril (Mt 3,10 p). Denuncia el adulterio del rey Herodes acarreándose así la prisión y luego la muerte (Mt 14,3-12 p; Lc 3,19s; 9,9). Por su *celo es sin duda Juan el nuevo Elías que se espera y que debe preparar al pueblo para la venida del Mesías (Mt 11,14); pero es desconocido, y su testimonio no impedirá la pasión del Hijo del hombre (Mc 9,11ss p).

2. *El testigo de la luz y el amigo del esposo.* El *testimonio de Juan consiste, en primer lugar, en proclamarse mero precursor; en efecto, la multitud se pregunta si no será el *Mesías (Lc 3,15). A una encuesta oficial responde el Bautista que no es

digno de desatar las sandalias de aquel al que él precede y «que era antes que él» (Jn 1,19-30; Lc 3,16s p). El «que viene» y que bautizará en el Espíritu (Mc 1,8) y en el fuego (Mt 3,11s), es Jesús, sobre el que descendió el Espíritu en el momento de su bautismo (Jn 1,31-34).

Al proclamarlo *cordero de Dios que quita el *pecado del mundo (Jn 1,29), no preveía Juan cómo lo quitaría, como tampoco comprendía por qué había venido Cristo a ser bautizado por él (Mt 3,13ss). Para quitar el pecado debería Jesús recibir un *bautismo, del que el de Juan sólo era *figura: el bautismo de su pasión (Mc 10,38; Lc 12,50); así realizaría toda justicia (Mt 3,15), no ya exterminando a los pecadores, sino *justificando a la multitud, con cuyos pecados se habría cargado (cf. Is 53,7s.11s). Ya antes de la pasión, el comportamiento de Jesús sorprende a Juan y a sus discípulos, que aguardan a un juez; Cristo les recuerda las profecías de salvación que él realiza y los invita a no *escandalizarse (Mt 11,2-6 p; cf. Is 61,1).

Pero ciertos discípulos de Juan no serán discípulos de Jesús; se hallan en los evangelios vestigios de la polémica entre su secta y la Iglesia naciente (p.e., Mc 2,18); ésta, para mostrar la superioridad de Cristo, no tenía más que invocar el testimonio del mismo Juan (Jn 1,15). Juan, verdadero amigo del esposo y colmado de gozo por su venida, se había esfumado delante de él (3,27-30) y con sus palabras había invitado a sus propios discípulos a seguirle (1,35ss). Jesús, en cambio, había glorificado su testimonio, *lámpara ardiente y luminosa (5,35), el profeta más grande nacido de mujer (Mt 11,11); pero había añadido que el más pequeño en el *reino de los cielos es más grande que él; situaba la gracia de los hijos del reino por encima del carisma profético, sin por eso despreciar la santidad de Juan.

La gloria de este humilde amigo del esposo se proclama en el prólogo del cuarto evangelio, que sitúa a Juan con referencia al Verbo hecho carne: «Juan no era la *luz, sino el testigo de la luz»; y con referencia a la Iglesia: «Vino para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyesen por él» (Jn 1,7s).

→ Bautismo - Elías - Profeta - Testimonio. MFL

Judío.

En los umbrales del NT la apelación de judío equivale prácticamente a la de *israelita o *hebreo, aunque estos dos últimos términos se reservan más especialmente para el uso religioso. Con Pablo y Juan la palabra judío adquiere verdadero alcance teológico.

I. Judío y pagano según san Pablo. Para Pablo como para los profetas se divide la humanidad en dos grupos: el pueblo elegido y las *naciones, «el judío y el griego» (Gál 3,28); esta distinción se suprime y se mantiene a la vez en razón de la venida de Cristo.

1. *Las ventajas del judío.* El *nombre mismo de judío es un título de gloria (Rom 2,17), sin duda según la etimología del nombre de Judá: «daré gloria a Yahveh» (Gén 29,35) y en virtud de la bendición de Jacob: «tus hermanos te alabarán» (49,8). En realidad, en él recaen los privilegios de la *ley y de la *circuncisión (Rom 2,17-29). Título de orgullo que reivindica Pablo: «Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad» (Gál 2,15); esta exclamación ayuda a comprender la oración del judío piadoso, que cada día da gracias a Dios por no haberlo hecho *goy*, pagano. Así Pablo, con todo lo

cristiano que es, proclama solemnemente en Jerusalén: «Yo soy judío» (Act 22,3), de la misma manera que se dice israelita (Rom 11,1; Flp 3,5). Apolo, convertido a Cristo, es designado por Lucas como «judío» (Act 18,24).

Los dones de Dios son grandes bajo todos los aspectos, pero... ¡nobleza obliga! Pablo acusa al judío de no practicar la ley que enseña a los otros y, a fin de cuentas, de hacer que se *blasfeme el nombre de Dios entre las naciones (Rom 2,17-24) en lugar de hacer que se le alabe; el privilegio de la *circuncisión sólo vale si es uno circunciso de corazón, como lo reclamaban los profetas (Jer 4,4; Dt 30,6; Lev 26,41). El judío incrédulo es sólo judío en apariencia (Rom 2,28), usurpa este nombre glorioso (Ap 2,9; 3,9). El cristiano es el verdadero circunciso (Flp 3,2), el «judío por dentro» (Rom 2,29). Al final de la requisitoria de Pablo parecen abolidos los privilegios del judío: todos son igualmente pecadores (3,10).

2. *El pagano convertido y el judío incrédulo.* Sin embargo, es compleja la situación respectiva de las dos fracciones de la humanidad. Por una parte, toda diferencia queda nivelada, no sólo en el plano del pecado, sino también en el de la gracia: «Ya no hay judío ni griego» (Gál 3,28), pues en Cristo todos formamos un solo ser: la *fe, no la práctica de la ley, es la fuente de la *justicia (cf. Col 3,11). En estas condiciones la *reconciliación de las naciones, anunciada por los profetas, puede efectuarse: «Dios es también Dios de los paganos» (Rom 3,29; 10,12).

Por otra parte, Pablo mantiene celosamente la prioridad del judío frente al pagano, tanto para el castigo como para la recompensa: «al judío primero, luego al griego» (Rom 2,9s; 1,16; Mt 15,24 p; Act 13,46; 18,6), tribulación o gloria. La misma prioridad se recuerda al pagano convertido que pudiera verse tentado a pensar que ha asumido la sucesión del judío en el designio de Dios. La «superioridad» del judío (Rom 3,1) persiste, pues los dones de Dios son irrevocables (11,29). Los judíos convertidos constituyen las «ramas naturales» del olivo, al paso que los cristianos de origen pagano han sido «injertados contra la naturaleza» (11,24). *Israel, aún *endurecido, tiene su papel en la Iglesia de Cristo: es un «fallo» que debe hacer «sentir gran tristeza y un dolor incesante en el corazón» de todo creyente (9,2).

II. El judío incrédulo según san Juan. Los evangelios, el cuarto como los otros, hablan de los judíos contemporáneos de Jesús (p. e., Jn 3,1; 12,9). Sin embargo, en el tiempo en que escribía Juan, la Iglesia y la sinagoga constituían dos comunidades netamente separadas; el problema de la Iglesia naciente en conflicto con los judíos no existe ya sino en el marco general de la *incredulidad del mundo frente a Jesucristo. Las más de las veces la palabra judío no es una designación étnica, sino un vocablo teológico con fundamento histórico. Se trata, en primer lugar, de los judíos que crucificaron a Jesús, pero más profundamente, a través de ellos, de todos los incrédulos. Diversos indicios muestran que Juan tiende a hacer del judío el «tipo» del incrédulo, una categoría del pensamiento religioso.

En su evangelio se habla de las costumbres y de las fiestas judías como de las de un pueblo extranjero (Jn 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2...); a diferencia de Nicodemo (7,51), Jesús habla a los judíos como a extranjeros (8,17; 10,34; cf. 7,19.22); ordinariamente designa el término a adversarios de Jesús (2,18.20; 5,16.18; 6,41...); y, viceversa, quienquiera que

pertenezca a Jesús o se interese verdaderamente por él es tratado como enemigo de los judíos, aunque sea de origen judío (5,15; 7,13 comp. con 7,11; 1,19). «Los judíos» acaban por ser, en los escritos de Juan un tipo de la incredulidad, lo cual implica un peligro de utilización antisemita del cuarto evangelio.

Esto, sin embargo, no debiera suceder, pues en la medida en que se trata de los judíos que participaron en la crucifixión de Jesús, éstos han sido relevados por el *mundo, que se ha hecho a su vez perseguidor de los discípulos de Cristo. Así como Jesús fue constituido juez de los judíos (19,13) que no quisieron reconocerle por su rey (19,14.19-22), así el cristiano debe juzgar al mundo que quiere juzgarle: para esto oye sin cesar el testimonio del *Paráclito, defensor de Jesús.

→ Hebreo - Israel - Naciones.

XLD

Juicio.

La espera del retorno de Cristo como juez de vivos y muertos forma parte del credo cristiano: Todo hombre comparecerá ante él para dar cuenta de sus actos. El tema no es excepcional en la historia de las religiones: Egipto y Grecia conocían también un «juicio de los muertos». Pero la forma como el NT concibe este juicio realizado por Cristo el último día no se entiende sino en función de la evolución anterior. En el AT el juicio de Dios era ya artículo de fe: la historia presentaba cantidad de ejemplos concretos, la escatología implicaba su impresionante realización.

AT. La raíz *šafaṭ*, que significa habitualmente «juzgar», es susceptible de un sentido más amplio: el *šofeṭ* es el gobernante que dirige un pueblo (cf. Dan 9,12). Tales eran los sufetas de Cartago: tales son los jueces de Israel, desde la conquista hasta la monarquía (cf. Jue 2,16). Pero una de las funciones importantes de todos los gobernante es, precisamente, la de decidir en los litigios para que reine la *justicia en la sociedad, la de pronunciar sentencias *(mišpaṭ)* que definan el derecho de cada uno y, en caso de necesidad, lo restablezcan si ha sido violado, condenando al violador. Esta actividad judicial expresada igualmente por las raíces *šafaṭ y dīn*, es ejercida por Moisés y los ancianos que le asisten (Éx 18,13-26), por Samuel (1Sa 7,16s; 8,3), por los reyes (2Sa 15,1-6; 1Re 3,16-28), por magistrados locales y particularmente por *sacerdotes (Dt 16,18ss; 17, 8-13). En la práctica, a pesar de las reglas dadas en la legislación, se dista mucho de enderezar todos los entuertos, de respetar los derechos de cada uno, de observar exactamente la justicia; pero tal es el ideal, que no falta nunca en los retratos del rey *Mesías (Sal 72,1s; Is 11,3s; Jer 23,5) y en las evocaciones del pueblo escatológico (Is 1,17.26). Los escritores sagrados se inspiran en esta experiencia cuando hablan del juicio de Dios.

1. Los juicios de Dios en la historia. 1. *La fe en el juicio de Dios* es un dato fundamental que nunca se pone en duda. Yahveh tiene el gobierno del mundo, y particularmente de los hombres. Su *palabra determina el derecho y fija las reglas de la justicia. Yahveh «sondea las entrañas y los corazones» (Jer 11,20; 17,10), conociendo así perfectamente a los justos y a los culpables. Como, por otra parte, posee el dominio de los acontecimientos, no puede dejar de guiarlos para que finalmente los justos escapen a la prueba y los malos sean castigados (cf. Gén 18,23ss). Así pues, a él se recurre espontáneamente como al supremo juez y al endere-

zador de entuertos (Gén 16,5; 31,49; 1Sa 24,16; Jer 11,20). Se le confía la propia causa implorando su *venganza, no tanto por sentimiento vengativo cuanto para restablecer el derecho violado. Los salmos están llenos de los llamamientos que le dirigen justos perseguidos (Sal 9,20; 26,1; 35,1.24; 43,1; etc.). Unas veces lo celebran porque juzga a la tierra entera (1Sa 2,10; Sal 67,5), otras veces le ruegan apremiantemente que intervenga para impedir las injusticias de los jueces humanos (Sal 82).

2. Por otra parte, *la experiencia histórica* aporta a los creyentes ejemplos concretos de este juicio divino, al que están sometidos todos los hombres y todos los pueblos. En el momento del *éxodo «juzgó» Dios «a Egipto», es decir, castigó al opresor de Israel, al que él quería otorgar la libertad (Gén 15,14; Sab 11,10). Los *castigos de Israel en el desierto, signos tangibles de la *ira divina, son todos sentencias judiciales pronunciadas contra un pueblo infiel. El exterminio de los cananeos en el momento de la conquista es otro ejemplo de lo mismo, que muestra a la vez el rigor y la moderación de los juicios divinos (Sab 12,10-22). Y si retrocedemos en el tiempo, hallamos una decisión de Dios juez al principio de todas las catástrofes que caen sobre la humanidad culpable: cuando la ruina de Sodoma (Gén 18,20; 19,13), en el diluvio (Gén 6, 13), en ocasión del pecado de los orígenes (Gén 3,14-19)... El juicio de Dios constituye, pues, una amenaza permanente suspendida sobre los hombres, no en el más allá, sino en la historia. Ningún pecador puede esquivarla.

II. El juicio escatológico. 1. El recuerdo del juicio que amenaza, el anuncio de su inminente realización, forman parte de los *temas proféticos* esenciales. Dios ha entablado un *proceso contra su pueblo: lo cita ante su tribunal, pronuncia una sentencia que se prepara a ejecutar (Is 3,13ss). La idea está latente en todos los oráculos de castigo (cf. Is 1,24s; 5,5s). Desde los tiempos de Amós transforma la espera del *día de Yahveh en perspectiva de espanto (Am 5,18ss). Israel, esposa infiel, será juzgada según el derecho que se aplica en los casos de adulterio (Ez 16,38; 23,24); sus hijos serán juzgados según su conducta y sus obras (36,19). Si esta visión del futuro parece sombría, no se debe, sin embargo, olvidar que Dios, al ejecutar su juicio, discernirá la causa de los justos de la de los culpables: sólo trata de castigar a los unos para liberar a los otros (Ez 34,17-22). Por tanto, en su pueblo un *resto de justos escapará al juicio. Sus sentencias, por lo demás, no se restringen sólo a Israel: todos los pueblos están sometidos a ellas, como Amós lo atestigua ya en un estilo estrictamente judicial (Am 1,3-2,3), que volveremos a hallar hasta en Ezequiel (Ez 25,1-17). Jeremías traza un cuadro general de este juicio de las *naciones (Jer 25,30-38). Bajo el anuncio de estas catástrofes venideras hay que leer la espera de acontecimientos históricos que significarán en el plano experimental la aversión de Dios hacia el *pecado humano. La primera de ellas será la ruina de Jerusalén y la dispersión de Israel.

2. En los profetas postexílicos, cuyos modos de expresión evolucionan en la dirección de la apocalíptica, la evocación de un *juicio final,* que engloba a los pecadores del mundo entero y a todas las colectividades hostiles a Dios y a su pueblo, constituye el preludio obligado de los oráculos de salvación. Dios juzgará al mundo por el *fuego (Is 66,16). Reunirá a las naciones en el valle de Josafat («Dios juzga»): será entonces la siega (*mies) y la vendimia escatológicas (Jl 4,12ss). El libro de Daniel describe con imágenes alucinantes este juicio que vendrá a cerrar el tiempo y a abrir el reinado eterno del *Hijo de hombre (Dan 7,9-12.26). La escatología desemboca aquí más allá de la tierra y de la historia. Lo mismo sucede en el libro de la Sabiduría, donde se ve a los justos y a los impíos comparecer juntos para rendir cuentas (Sab 4,20-5, 23). Sólo los pecadores deberán entonces temblar, pues los justos serán protegidos por Dios mismo (4,15s; cf. 3,1-9), los santos del Altísimo tendrán parte en el reinado del Hijo del hombre (Dan 7,27). Así la sentencia dada por Dios contra la humanidad pecadora no se actualiza únicamente en juicios particulares que alcanzan a individuos y a naciones a lo largo de la historia. Acabará en una confrontación final que constituirá el juicio por excelencia, cuando sobrevenga el *día de Yahveh.

3. Conviene conservar presente en el espíritu esta perspectiva profética cuando se leen los *salmos postexílicos.* La apelación al Dios juez aparece en ellos, más de una vez, como una instancia destinada a acelerar la hora del juicio final: «¡Levántate, juez de la tierra! ¡Da su salario a los soberbios!» (Sal 94,2). Y se canta por anticipado la gloria de esta audiencia solemne (Sal 75,2-11; 96,12s; 98,7ss), en la certeza de que Dios hará finalmente justicia a los pobres que sufren (Sal 140,13s). Así los oprimidos aguardan el juicio con *esperanza, ellos, que son víctimas de los impíos, así como Israel, esclavo de los paganos. A pesar de todo, queda una eventualidad tremenda: «No entres en juicio con tu siervo, pues ningún viviente es justificado delante de ti» (Sal 143,2). Todo hombre es pecador y ¿cómo imaginar sin temor la confrontación del pecador y de Dios? ¿Quién podrá escapar al juicio a no ser gracias a la *misericordia divina?

NT. En el judaísmo contemporáneo de Jesús, la expectación del juicio de Dios, en el sentido escatológico del término, era un hecho general, aun cuando su representación concreta no fuera uniforme y coherente. En el umbral del evangelio, Juan Bautista lo invoca cuando amenaza a sus oyentes con la *ira venidera y los apremia para que reciban su *bautismo en señal de *penitencia (Mt 3,7-12 p). Aunque en estrecha conexión con esto, la *predicación de Jesús y luego la de los apóstoles modifican seriamente los datos, puesto que a partir del momento en que aparece Jesús en el mundo, quedan inaugurados los últimos *tiempos: el juicio escatológico se actualiza ya, aunque todavía haya que aguardar el retorno glorioso de Cristo para verlo realizado en su plenitud.

I. El juicio en los evangelios. 1. *En los sinópticos* la predicación de Jesús se refiere frecuentemente al juicio del último día. Todos los hombres habrán entonces de rendir cuentas (cf. Mt 25,14-30). Una condenación rigurosa aguarda a los escribas hipócritas (Mc 12,40 p), a las ciudades del lago que no han escuchado la predicación de Jesús (Mt 11,20-24), a la *generación incrédula que no se ha convertido a su voz (12,39-42), a las ciudades que no acojan a sus enviados (10,14s). El juicio de Sodoma y Gomorra no será nada en comparación con el suyo: sufrirán el juicio de la Gehena (23,33). Estas enseñanzas llenas de amenazas ponen de relieve la motivación principal del juicio divino: la actitud adoptada por los hombres frente al evangelio. No menos se tendrá presente la actitud para con el prójimo: según la ley mosaica, todo homicida estaba sujeto a un tribunal humano; según la ley evangélica hará

falta mucho menos para ser reo de la Gehena (Mt 5,21s). De toda calumnia habrá que dar cuenta (12,24-28). El hombre será juzgado con la misma medida que haya aplicado a su prójimo (7,1-5). Y el cuadro de esta audiencia solemne en que el Hijo del hombre desempeñará el papel de juez (25,31-46) muestra a los hombres recibidos en el *reino o entregados a la pena eterna, según el amor o la indiferencia que hayan mostrado para con el prójimo.

Hay, no obstante, un crimen que más que ningún otro reclama el juicio divino. Es aquel por el que la *incredulidad humana llegó al colmo de su malicia con un simulacro de juicio legal: el *proceso y la condenación a muerte de Jesús (Mc 14,63 p; cf. Lc 24,20; Act 13.28). Durante este juicio inicuo se remitió Jesús a aquel que juzga con justicia (1Pe 2,23): así Dios, al resucitarlo, lo rehabilitó en sus derechos. Pero la ejecución de esta sentencia injusta acarreó de rechazo una sentencia de Dios contra la humanidad culpable. Es sintomático que el marco en el cual el evangelio de Mateo sitúa la muerte de Jesús coincida con la puesta en escena tradicional del juicio en la escatología del AT (Mt 27,45.51ss). La muerte de Jesús es, por tanto, el momento en que es juzgado el mundo; la historia posterior hasta el último día no hará otra cosa que explicitar esta sentencia. Según el testimonio de Jesús mismo, ésta alcanzará primero a «los que están en Judea», los primeros culpables (24,15ss p); pero esto sólo será un preludio y un signo, que anunciará el advenimiento del *Hijo del hombre, juez del gran día (24, 29ss). El condenado de la pasión, víctima del pecado del mundo, pronunciará entonces contra el mundo pecador una condena fulgurante.

2. *El evangelio de Juan* desarrolla esta teología insistiendo en la actualización del juicio en el seno de la historia desde el tiempo de Jesús. No ignora que Jesús, como Hijo del hombre, ha sido establecido por el Padre juez del último día (Jn 5,26-30). Pero en realidad el juicio se realiza desde el momento en que el Padre envía a su Hijo al *mundo. No ya que haya sido enviado para juzgar al mundo: viene, por el contrario, a salvarlo (3,17; cf. 8,15s). Pero según la actitud que cada cual adopte para con él, se opera el juicio inmediatamente; el que crea no será juzgado, el que no crea está ya juzgado por haber rechazado la *luz (3,18ss). Así pues, el juicio no es tanto una sentencia divina cuanto una revelación del secreto de los corazones humanos. Aquellos cuyas obras son malas prefieren las tinieblas a la *luz (3,19s), y Dios no tiene más que dejar que se cieguen estos hombres satisfechos que se jactan de ver claro; en cuanto a los otros, Jesús viene a curarles los ojos (9,39) para que obrando en la *verdad vengan a la luz (3,21). El juicio final no hará sino manifestar en plena luz esta discriminación operada desde ahora en el secreto de los corazones.

No por eso está Juan menos atento al significado del proceso y de la muerte de Jesús. El *proceso dura en él tanto tiempo como el ministerio mismo, y Jesús se esfuerza en vano por inducir a los *judíos, fautores de Satán y del mundo malo, a «juzgar con equidad» (7,24). En realidad será entregado a Pilato para ser condenado a muerte (19,12-16). Pero la muerte de Jesús significará el juicio del mundo y la derrota de Satán (12,31), como si su elevación en cruz anticipara en cierto modo su retorno glorioso como *Hijo del hombre. A partir de este momento podrá enviar el *Espíritu a los suyos: el *paráclito, en forma permanente, confundirá al mundo testimoniando que su príncipe ha sido

ya juzgado, es decir, condenado (16,8.11). Tal es la manera como se realiza el juicio escatológico anunciado por los profetas: desde el tiempo de Cristo es ya un hecho adquirido, constantemente presente, del que sólo se espera la consumación final.

II. El Juicio en la predicación apostólica. 1. Desde los discursos de los Hechos hasta el Apocalipsis, todos los testigos de la predicación apostólica reservan un puesto esencial al *anuncio del juicio,* que invita a la *conversión: Dios tiene fijado un *día para juzgar al universo con justicia por Cristo al que ha resucitado de entre los muertos (Act 17,31; cf. 24,25; 1Pe 4,5; Heb 6,2). Aún después de la conversión la inminencia constante de este juicio (Sant 5,9: «El juez está a las puertas») dicta la actitud que conviene adoptar, pues el juicio comenzará por la casa de Dios antes de extenderse a los impíos (1Pe 4,17), y Dios juzgará a cada uno según sus obras sin hacer acepción de personas (1Pe 1,17; cf. Rom 2,6). ¡Perspectiva tremenda que debe hacer temblar a los rebeldes! (Heb 10,27-31; cf. Rom 12,19). A este juicio severo serán sometidos los fornicadores y los adúlteros (Heb 13,4), todos los que se hayan negado a creer y hayan tomado partido por el mal (2Tes 2,12), los impíos, los falsos doctores y hasta los ángeles rebeldes (2Pe 2,4-10), los malos *episkopoi* y las viudas infieles a su propósito de celibato (1Tim 3,6; 5,12). En ese día de *ira se revelará el justo juicio de Dios (Rom 2,5), imposible de esquivar (2,3) porque Dios juzgará incluso las acciones secretas de los hombres (2,16; 1Cor 4,4). Cristo es quien desempeñará entonces la función de juez de los vivos y de los muertos (2Tim 4,1; cf. Rom 2,16; Ap 19,11). El Apocalipsis hace una descripción aterradora de esta audiencia final (Ap 20,12s; cf. 11,18; 16, 5...), que tiene su preludio en la historia en el juicio de *Babilonia, la ciudad enemiga de Dios (14,8; 17,1; 18, 2-24); porque respondiendo a las demandas de los *mártires, que le pedían juzgara su causa (6,9s; 18,20), *vengará Dios en Babilonia la sangre de sus servidores (19,2). Finalmente, cuando llegue la consumación del tiempo, todos los hombres serán sometidos al *fuego que probará el valor de sus obras (1Cor 4,5; 2Pe 3,7). ¿Cuál será entonces el criterio de este examen? La *ley mosaica para los que la invoquen (Rom 2,12), la ley inscrita en la conciencia para los que no hayan conocido otra (2,14s), la ley de libertad para los que hayan recibido el Evangelio (Sant 2,12). Pero ¡ay del que haya juzgado al prójimo! (Rom 2,1ss): él mismo será juzgado con la medida que haya aplicado a los otros (14,10ss; Sant 2,13; 4,11ss; 5,12).

2. En estas pinturas del juicio final hay que tener en cuenta la parte que corresponde a la imaginería. Pero la cuestión más importante es la siguiente: si el juicio es tal como los textos lo dicen, *¿quién podrá, pues, esquivarlo?,* ¿quién, pues, será salvo? Efectivamente, la *ira de Dios se revela en la historia contra la humanidad entera: todos son culpables delante de él (Rom 3,10-20; cf. 1, 18). Desde la entrada del pecado en el mundo por la falta del primer hombre, se pronunció un veredicto de condena contra todos los hombres (5, 16.18). Nadie podría escapar por sus propios méritos. Pero cuando Jesús murió a consecuencia de nuestros pecados, Jesús que era el Hijo de Dios venido en la *carne, condenó Dios el pecado en la *carne para librarnos de su yugo (8,3). Ahora, pues, se revela la *justicia de Dios, no la que castiga, sino la que *justifica y *salva (3,21); todos merecían su juicio, pero todos son justificados gratuita-

mente con tal que crean en Cristo Jesús (3,24ss). Para los creyentes no hay ya condenación (8,1): si Dios los justifica, ¿quién los condenará (8,34)? Bajo la antigua ley, el ministerio de Moisés era un ministerio de condenación, pero el de los servidores del Evangelio es un ministerio de *gracia (2Cor 3,9) y de *reconciliación (5,19ss). Esto es lo que nos dará plena seguridad el día del juicio (1 Jn 4,17): el amor de Dios a nosotros se ha manifestado ya en Cristo, así que ya no tenemos nada que temer. La amenaza formidable del juicio no pesa ya más que sobre el *mundo malvado; Jesús vino para sustraernos a ella.

→ Castigos - Ira - Hijo del hombre - Día del Señor - Justicia - Misericordia - Mies - Proceso - Vendimia. JCo y PG

Justicia.

La palabra justicia evoca en primer lugar un orden jurídico: el juez dicta justicia haciendo respetar la costumbre o la *ley. La noción moral es más amplia: la justicia da a cada uno lo que le es debido, aun cuando esto debido no esté fijado por la costumbre o por la ley; en derecho natural, la obligación de justicia se reduce en definitiva a una igualdad que es realizada por el cambio o la distribución. En sentido religioso, es decir, cuando se trata de las relaciones del hombre con Dios, el vocabulario de la justicia no tiene en nuestras lenguas sino aplicaciones limitadas. Es corriente, desde luego, evocar el nombre de Dios como justo juez y llamar *juicio a la última confrontación del hombre con Dios. Pero este empleo religioso de las palabras de justicia parece singularmente restringido en comparación con el lenguaje de la Biblia. La palabra, aunque próxima a otros diferentes términos (rectitud, santidad, probidad, perfección, etc.), se halla en el centro de un grupo de vocablos bien delimitado, que en nuestra lengua se traduce regularmente por *justo, justicia, justificar, *justificación (hebr. *sdq:* gr. *dikaios*).

Según una primera corriente de pensamiento que atraviesa toda la Biblia, la justicia es la virtud moral que nosotros conocemos, ampliada hasta designar la observancia integral de todos los mandamientos divinos, pero concebida siempre como un título que se puede hacer valer en justicia delante de Dios. Correlativamente, Dios se muestra justo en cuanto que es modelo de integridad, primero en la función judicial de conducir al pueblo y a los individuos, luego como Dios de la *retribución, que castiga y recompensa según las obras. Tal es el objeto de nuestra primera parte: la justicia en la perspectiva del juicio.

Otra corriente del pensamiento bíblico, o quizás una visión más profunda del orden que Dios quiere hacer reinar en la creación, da a la justicia un sentido más amplio y un valor más inmediatamente religioso. La integridad del hombre no es nunca más que el eco y el fruto de la justeza soberana de Dios, de la maravillosa delicadeza con que conduce el universo y colma a sus criaturas. Esta justicia de Dios, que el hombre alcanza por la *fe, coincide finalmente con su misericordia y designa como ella unas veces un atributo divino, otras los dones concretos de la *salvación que derrama esta generosidad. Esta ampliación del sentido ordinario de nuestra palabra justicia es seguramente perceptible en nuestras versiones de la Biblia, pero este lenguaje hierático no desborda el lenguaje técnico de la teología; al leer Rom 3,25 ¿sospecha el cristiano culto que la justicia revelada

por Dios en Jesucristo es exactamente su justicia salvífica, es decir, su misericordiosa *fidelidad? En la segunda parte se expondrá esta concepción específicamente bíblica: la justicia en la perspectiva de la *misericordia.

I. LA JUSTICIA Y EL JUICIO.

I. La justicia humana. **AT.** 1. *La justicia en la nación.* Ya la antigua legislación israelita exige a los jueces integridad en el ejercicio de su función (Dt 1,16; 16,18.20; Lev 19, 15.36). Igualmente los más antiguos proverbios celebran la justicia del rey (Prov 16,13; 25,5). En textos análogos el «justo» es el que tiene derecho (Éx 23,6-8), o bien, raras veces el juez íntegro (Dt 16,19); éste debe *justificar al inocente, es decir, absolverlo o rehabilitarlo en su derecho (Dt 25,1; Prov 17,15).

Los profetas antes del exilio denuncian con frecuencia y vigorosamente la injusticia de los jueces y de los reyes, la opresión de los pobres, y por estos desórdenes anuncian infortunio (Am 5,7; 6,12; Is 5,7.23; Jer 22,13.15). Hacen adquirir conciencia de la dimensión moral y religiosa de la injusticia; lo que se percibía como mera violación de reglas o de costumbres se convierte en ultraje a la *santidad de un Dios personal. Por eso las injusticias acarrean mucho más que las sanciones habituales: un *castigo catastrófico preparado por Dios. Así pues, en los reproches proféticos el justo es todavía el que tiene derecho, pero casi siempre se lo evoca en su condición concreta y en su medio: este inocente es un *pobre y un oprimido (Am 2,6; 5,12; Is 5,23; 29,21).

A sus reproches añaden con frecuencia los profetas la exhortación positiva: «practicad el derecho y la justicia» (Os 10,12; Jer 22,3s). Sobre todo, conscientes de la fragilidad de nuestra justicia, aguardan el *Mesías futuro como el príncipe íntegro, que ejerce la justicia sin flaquear (Is 9,6; 11,4s; Jer 23,5; cf. Sal 45,4s. 7s; 72,1ss.7).

2. *La justicia, fidelidad a la ley.* Ya desde antes del exilio la justicia designa la observancia integral de los preceptos divinos, la conducta conforme a la *ley; así aparece en buen número de proverbios (Prov 11,4ss. 19; 12,28), en relatos diversos (Gén 18,17ss) y en Ezequiel (Ez 3,16-21; 18,5-24). Correlativamente, el justo es en los mismos contextos el *piadoso, el *servidor irreprochable, el amigo de Dios (Prov 12,10; *passim;* Gén 7.1; 18,23-32; Ez 18,5-26). Esta concepción pietista de la justicia es muy perceptible, después del exilio, en las lamentaciones (Sal 18,21.25; 119,121) y en los himnos (Sal 15,1s; 24,3s; 140,14).

3. *La justicia-recompensa.* Por una evolución semántica realizada ya antes del exilio, dado que la conducta conforme a la ley es fuente de méritos y de prosperidad, la palabra justicia, que designaba esta conducta, llega a significar también las diversas recompensas de la justicia. Así, el gesto de mansedumbre realizado viene a ser una justicia delante de Yahveh, lo que casi se podría traducir por mérito (Dt 24,13; cf. 6,24s). En Prov 21,21, «el que persiga la justicia y la misericordia hallará la vida, la justicia y la gloria», las tres últimas palabras son concretamente sinónimos. En el Sal 24,3ss la justicia obtenida de Dios no es otra cosa que la bendición divina que recompensa la piedad de un peregrino (cf. Sal 112,1.3.9; 37,6).

4. *Justicia, sabiduría y bondad.* En los últimos libros del AT descubrimos con algunos matices nuevos todos los temas tradicionales ya evocados. A la justicia estricta, que debe regir las relaciones de los hombres entre sí (Job 8,3; 35,8; Ecl 5,7; Eclo

38,33) se añade en Sab 1,1.15 un aspecto nuevo: la justicia es la *sabiduría puesta en práctica. La influencia griega aparece en Sab 8,7, donde la palabra *dikaiosyne* tiene el sentido de justicia estricta, donde la sabiduría enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza (*fuerza), las cuatro virtudes cardinales clásicas.

En ciertos textos tardíos la justicia llega hasta a designar la *limosna. «El agua extingue el fuego ardiente y la limosna expía los pecados» (Eclo 3,30; Tob 12,8s; 14,9ss). Se puede hallar una razón de esta evolución semántica. Para los semitas, la justicia no es tanto una actitud pasiva de imparcialidad como un empeñarse apasionadamente el juez en favor del que tiene el derecho, que determina según los casos la condena o la absolución, más bien que un acto neutro y ambivalente: «hacer justicia». Correlativamente, el justo es un hombre *bueno y caritativo (Tob 7,6; 9,6; 14,9), y «conviene que el justo sea filántropo» (Sab 12,19).

NT. 1. *Jesús.* La exhortación a la justicia en el sentido jurídico de la palabra no está en el centro del mensaje de Jesús. En el Evangelio no hallamos ni reglamentación de los deberes de justicia ni evocación insistente de una clase de oprimidos, ni presentación del Mesías como juez íntegro. Es fácil ver las razones de este silencio: los códigos del AT, expresión de las voluntades divinas, eran también la carta de una sociedad. En tiempos de Jesús el ejercicio de la justicia corresponde en parte a los romanos, y Jesús no se erigió en reformador social o en mesías nacional. El defecto más grave de sus contemporáneos no es la injusticia social; es un mal más específicamente religioso, el formalismo y la *hipocresía; la denuncia del *fariseísmo desempeña, pues, en la predicación de Jesús el carácter capital que ejercían en los profetas las invectivas contra la injusticia. Sin embargo, Jesús debió exhortar a sus contemporáneos a practicar la justicia «ordinaria», aunque los textos escasamente han conservado vestigios de ello (Mt 23,23: el *juicio, *krisis*, designa la justicia estricta).

En la lengua de Jesús la justicia conserva también el sentido bíblico de piedad legal. Aunque no sea tal el centro del mensaje, Jesús no tuvo reparo en definir la vida moral como una verdadera justicia, como una obediencia espiritual a los mandamientos de Dios. Aquí se disciernen dos series principales de palabras. Las unas formulan la condena de la falsa justicia de los fariseos; el Mesías, todavía mejor que los grandes profetas, denuncia en la observancia hipócrita una religión humana y soberbia (Mt 23). Inversamente, el discurso inaugural define la verdadera justicia, la de los discípulos (Mt 5, 17-48; 6,1-18). Así, la vida del discípulo, liberada de una concepción estrecha y literal de los preceptos, es todavía una justicia, es decir, una *fidelidad a leyes, pero éstas, en su nueva promulgación por Jesús, vuelven al espíritu del mosaísmo, la pura y perfecta voluntad de Dios.

2. *El cristianismo apostólico.* Tampoco aquí ocupa la justicia en sentido estricto el centro de las preocupaciones. El mundo de la Iglesia naciente se parece todavía menos que el de los evangelios a la comunidad de Israel. Los problemas de la Iglesia son en primer lugar los de la *incredulidad de los judíos y de la *idolatría de los paganos, más bien que las cuestiones de justicia social. Sin embargo, cuando la ocasión se presenta, aparece viva la preocupación por la justicia (1Tim 6,11; 2Tim 2,22).

Igualmente nos hallamos con la justicia-santidad. La *piedad legal de un José (Mt 1,19), de un Simeón (Lc 2,25), los disponía a recibir la revelación mesiánica (cf. Mt 13,17). Mateo, al escribir que Jesús con ocasión de su bautismo «cumple toda justicia», parece ya anunciar un tema mayor de su evangelio: Jesús lleva a su perfección la justicia antigua, es decir, la religión de la *ley (Mt 3,15). La versión mateana de las *bienaventuranzas muestra en el cristianismo una forma renovada de la piedad judía (5, 6.10): la justicia que hay que desear y por la que hay que sufrir parece ser la *fidelidad a una regla de vida que es sencillamente una ley. Finalmente, al igual que en el AT, la justicia cristiana no designa sólo una observancia, sino también su recompensa; la justicia viene a ser un fruto (Flp 1,11; Heb 12,11; Sant 3,18), una corona (2Tim 4,8), es como la sustancia de la vida eterna (2Pe 3,13).

II. LA JUSTICIA DIVINA. 1. *Antiguo Testamento.* Antiguos poemas guerreros o religiosos celebran la justicia divina en sentido concreto: unas veces juicio punitivo contra los enemigos de Israel (Dt 33,21), otras veces (particularmente en plural: las justicias) liberaciones otorgadas al pueblo elegido (Jue 5,11; 1Sa 12,6s; Miq 6,3s). Los profetas usan el mismo lenguaje y lo profundizan. Dios dirige sus *castigos, su justicia, no tanto contra los enemigos del pueblo cuanto contra los *pecadores, incluso israelitas (Am 5,24; Is 5,16; 10, 22...). Por otra parte, la justicia de Dios es también el *juicio favorable, es decir, la liberación del que tiene derecho (Jer 9,23; 11,20; 23,6); de donde también el empleo correspondiente de «justificar» (1Re 8,32). El mismo doble sentido se descubre en las lamentaciones. El que se queja, unas veces suplica a Dios que en su fidelidad quiera liberarle (Sal 71,1s), otras confiesa que Dios, al castigarle, ha revelado su incorruptible justicia (Dan 9,6s; Bar 1,15; 2,6) y se ha mostrado justo (Esd 9,15; Neh 9,32s; Dan 9,14). En los himnos, como es natural, se celebra sobre todo el aspecto favorable de la justicia (Sal 7,18; 9, 5; 96,13); el Dios justo es el Dios clemente (Sal 116,5s; 129,3s).

2. *Nuevo Testamento.* El NT, contrariamente a los profetas y a los salmistas, apenas si concede lugar a las intervenciones de la justicia judicial de Dios en la vida del fiel o de la comunidad. Concentra más bien su atención en el *juicio final. Es obvio que en este juicio supremo se muestre Dios justo; sin embargo, el vocabulario de justicia es bastante esporádico. Es que Jesús, aun sin excluir el vocabulario tradicional relativo al juicio final (Mt 12,36s.41s), revela la *salvación como un don divino otorgado a la *fe y a la *humildad.

Si bien la Iglesia apostólica se mantiene fiel a este lenguaje (Jn 16,8.10s; 2Tim 4,8), no obstante, se ve inducida a insistir en el rigor del juicio divino. Se puede incluso hablar de un retorno al vocabulario de la moral de las *obras (Mt 13,49; 22,14; Mt 7,13s; Lc 13,24), y de cierta yuxtaposición del tema del *juicio con el mensaje evangélico de la salvación por la fe. Más aún: algo de esta irreductible dualidad se halla también en el mismo san Pablo. Sin duda alguna, como lo vamos a ver, la doctrina de la *gracia y de la *fe se despliega aquí en toda su amplitud, pero Pablo sigue hablando en términos judíos del justo juicio de Dios, que retribuirá a cada uno según sus obras (2Tes 1,5s; Rom 2,5).

II. LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA. I. LA JUSTICIA DEL HOMBRE. 1. *Antiguo Testamento.* Identificar la justicia y la observancia de la ley

es el principio mismo del legalismo. Es muy anterior al exilio. La ley es la norma de la vida moral, y la justicia del fiel es para él un título a la prosperidad y a la gloria. Por eso importa tanto revelar ciertos textos, en los que esta justicia de la ley se declara vana o inoperante. Textos antiguos evocan la conquista de la tierra prometida con acentos que anuncian ya la concepción paulina de la *salvación por la *fe: «No digas en tu corazón... No es por mi justicia por la que Yahveh me ha hecho venir a tomar posesión de este país...» (Dt 9,4ss).

A la misma luz se explica el famoso pasaje del Génesis: «[Abraham] creyó a Yahveh y [Yahveh] se lo reputó por justicia» (Gén 15,6). Ya sea aquí la justicia la conducta agradable a Dios, o sea, según la evolución que hemos señalado, la recompensa y casi el mérito, en los dos casos se celebra la *fe como medio de agradar a Dios. Este nexo esencial entre la justicia y el abandono a Dios nos aleja, como lo subrayó bien san Pablo, de una concepción legalista de la justicia. La fórmula se cita en 1Mac 2,52, y se halla como un eco de esta concepción particular de la justicia en 1Mac 14,35, donde la justicia es la fidelidad que Simón guarda a su pueblo.

Finalmente, se puede pensar que las interrogaciones dramáticas de Job, y el «pesimismo inspirado» del Eclesiastés, que pone en duda la doctrina de la *retribución, preparan los espíritus para una revelación más alta. «Hay algún justo que perece en su justicia...» (Ecl 7,15; cf. 8,14; 9,1s). «¿Cómo será el hombre justo delante de Dios?» (Job 9,2; cf. 4,17; 9,20...).

2. *Nuevo Testamento.*

a) *El mensaje de Jesús* da ciertamente a la *confianza en Dios más que a la observancia de los mandamientos, el significado más decisivo; pero, sin dar Jesús una dirección nueva al vocabulario de justicia, parece más bien haber cargado con un sentido nuevo otros términos como *pobre, *humilde, pecador. Sin embargo, es posible que Jesús llamara a la fe la verdadera justicia, que designara a los pecadores como verdaderos justos (cf. Mt 9,13) y que definiera la *justificación como *perdón prometido a los humildes (Lc 18,14).

b) *Pablo,* antes de su conversión, perseguía la justicia de la ley (Flp 3,6). Esta justicia es adquirida por el hombre justo en proporción de sus buenas *obras (Rom 9,30s; 10,3); se la puede llamar justicia que proviene de la *ley (Rom 10,5; Gál 2,21; Flp 3,9) o de las obras (Rom 3,20; 4,2; Gál 2,16). La conversión del Apóstol no es de golpe una ruptura completa con estas concepciones; por otra parte, en las epístolas paulinas subsisten afirmaciones de tipo judío sobre el juicio. Sin embargo, la disputa de Antioquía marca un cambio decisivo de derrotero: en Gál 2,11-21 opone Pablo dos sistemas de justificación y da al verbo «ser justificado» su cuño cristiano. «Nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de ser justificados a causa de la fe en Cristo y no a causa de las obras de la ley» (Gál 2,16). Con esto la noción de justicia cambia completamente. Ahora ya el hombre cree en Dios, y Dios le «justifica», es decir, le asegura la salvación por la fe y por la unión a Cristo. Ahora ya la palabra «justicia» y sus derivados designarán las realidades cristianas de la *salvación. En efecto, la certeza de la benevolencia divina se adquiere de manera tangible: el *espíritu (Gál 3,2), la *vida (2,19ss) certifican la justificación y al mismo tiempo la constituyen. El centro de interés se ha desplazado del juicio final a una justicia considerada como un estado presente, pero que, por lo demás, no

deja de ser escatológico, pues anticipa los bienes celestes.

II. LA JUSTICIA DIVINA. 1. *Antiguo Testamento.* Al ejercer Dios su justicia judicial, las más de las veces libera a los oprimidos. Por sí misma esta liberación no se sale del marco de la justicia judicial, pero al percibirse como un beneficio ofrece un punto de partida para una concepción más rica de la justicia de Dios. Por otra parte, el AT había vislumbrado que el hombre no puede conquistar el favor divino por su propia justicia y que vale más la fe para hacerse agradable a Yahveh; es otro punto de apoyo para una concepción de la justicia de Dios como testimonio de *misericordia, y una vía de acceso al misterio de la justificación.

El desarrollo se inicia muy pronto. Según el Dt, Dios no se contenta con hacer justicia al huérfano: ama al *extranjero y le da alimento y vestidos (Dt 10.18). En Os 2,21 promete Dios desposarse con su pueblo «en la justicia y en el juicio, en la gracia y en la ternura». Se da el caso de que el que se queja en las lamentaciones, haciendo llamamiento a la justicia divina, aguarde mucho más que una justa sentencia: «en tu justicia dame la *vida» (Sal 119,40.106. 123; 36,11); más aún: espera una justicia que es *perdón del pecado (Sal 51,16; Dan 9,16); ahora bien, justificar al pecador es un acto paradójico y hasta contrario a la doctrina judicial, donde la justificación del culpable es precisamente la falta por excelencia. En diversos himnos del salterio se percibe una paradoja análoga: Dios manifiesta su justicia con beneficios gratuitos, a veces universales, que superan en todos los sentidos lo que el hombre tiene derecho a esperar (Sal 65,6; 111,3; 145, 7.17; cf. Neh 9,8).

En Is 40-66 la expresión «justicia de Dios» adquiere un relieve y un alcance que anuncian el gran tema paulino. En estos capítulos la justicia de Dios es unas veces la *salvación del pueblo cautivo, otras el atributo divino de *misericordia o de *fidelidad. Esta salvación es un *don, que rebasa con mucho la idea de liberación o de recompensa; comporta la concesión de bienes celestiales, tales como la *paz y la *gloria, a un pueblo que no tiene más «mérito» que el de ser el *elegido de Yahveh (Is 45,22ss; 46,12s; 51,1ss.5.8; 54,17; 56, 1; 59,9); toda la raza de Israel será justificada, es decir, glorificada (45, 25). Así Dios se muestra justo en cuanto que manifiesta su misericordia y realiza graciosamente sus *promesas (41,2.10; 42,6.21; 45,13.19ss).

2. *Nuevo Testamento.*

a) *Jesús.* Para expresar la gran revelación de la salvación divina realizada por su venida al mundo, no habla Jesús, como lo había hecho el segundo Isaías, como lo hará san Pablo, de una manifestación de la justicia de Dios, sino recurre a la expresión equivalente de *reino de los cielos. El cristianismo no paulino, que quedó próximo al lenguaje de Jesús, no expresó tampoco por el término «justicia de Dios» la revelación actual de la *gracia divina en Jesucristo.

b) *San Pablo.* El tema, en cambio, es desarrollado por Pablo con la claridad que sabemos. Pero no precisamente al comienzo de su ministerio: las epístolas a los Tesalonicenses y a los Gálatas no lo mencionan. El primer mensaje paulino de la salvación, conforme en esto con toda la predicación primitiva, es estrictamente escatológico (1Tes 1,10). En él se pone el acento ciertamente en la liberación más que en la *ira, pero esta *liberación es más bien el aspecto favorable de un juicio, y por consiguiente no se sale todavía de los marcos de la justicia judicial de Dios.

Sin embargo, las controversias con los judeocristianos habían inducido a Pablo a definir la verdadera justicia como una gracia otorgada actualmente. Esto es lo que le lleva a definir en la epístola a los Romanos esta vida cristiana como justicia de Dios: la expresión tiene la ventaja de conservar algo del sentido escatológico que primitivamente se da a la salvación y al reino, y al mismo tiempo la de subrayar, puesto que debe oponerse a la justicia de las obras, que es también una *gracia presente. La justicia de Dios es, pues, la gracia divina, de por sí escatológica y hasta apocalíptica, pero anticipada realmente, y desde ahora ya, en la vida cristiana. Pablo dirá que la justicia de Dios desciende del cielo (Rom 1, 17; 3,21s; 10,3) y viene a transformar a la humanidad; es un bien que pertenece por esencia a Dios y que se hace nuestro sin dejar de ser una cosa del cielo.

Al mismo tiempo sobreentiende Pablo que esta comunicación de justicia se funda en la *fidelidad de Dios a su *alianza, es decir, en definitiva en su *misericordia. Este pensamiento se expresa más raras veces explícitamente, y de ahí el segundo sentido paulino de la «justicia de Dios»: el atributo divino de la misericordia. Esto aparece en Rom 3, 25s: «Dios muestra su justicia en los tiempos presentes a fin de ser justo y de justificar a todo el que tiene fe en Jesús.» Y en Rom 10,3 se asocian las dos acepciones: «Desconociendo la justicia de Dios [el don otorgado a los cristianos], y tratando de establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios [la voluntad salvífica].»

El mensaje bíblico sobre la justicia ofrece un aspecto doble. Por razón del juicio divino que se ejerce a lo largo de la historia, el hombre debe «hacer la justicia»; este deber se percibe en forma cada vez más interior, hasta llegar a una «adoración en espíritu y en verdad». En la perspectiva del designio de salvación comprende el hombre, por otra parte, que no puede conquistar esta justicia por sus propias obras, sino que la recibe como don de la gracia. En definitiva, la justicia de Dios no puede reducirse al ejercicio de un juicio, sino que ante todo es misericordiosa fidelidad a una voluntad de salvación; crea en el hombre la justicia que exige de él.

→ Fidelidad - Gracia - Juicio - Justificación - Ley - Misericordia - Obras - Salvación. ADes

Justificación.

Ser justificado es normalmente hacer uno que triunfe su causa sobre la de un adversario, hacer que resplandezca su derecho. Pero no es necesario que esto suceda delante de un tribunal ni que el adversario sea un *enemigo. El campo de la justicia es incomparablemente más vasto que el de la ley y hasta que el de las costumbres. Toda relación humana comporta su *justicia, su norma propia: respetarla es tratar a cada uno de aquellos con quienes uno está en contacto con el matiz exacto que le conviene, y que no está determinado únicamente al exterior por su gesto en la sociedad y por los gestos que realiza, sino también y más profundamente por su ser mismo, sus dotes y sus necesidades. Ser justo es hallar la actitud exacta que conviene adoptar con cada uno; ser justificado es, en caso de *prueba o de debate, demostrar uno no tanto su inocencia cuanto la justeza de todo su comportamiento, es hacer que resplandezca su propia justicia.

I. Ser justificado delante de Dios. Querer ser justificado delante de Dios, pretender tener razón contra él parece una cosa impensable; lejos de aventurarse a ello, teme uno sobre todo que Dios mismo tome la iniciativa de una discusión cuyo resultado es de antemano fatal: «No entres en juicio con tu servidor; ningún viviente será justificado delante de ti» (Sal 143,2), porque «si tú retienes las faltas,... ¿quién, pues, subsistirá?» (Sal 130,3). La sabiduría está en *confesar uno su pecado y, en silencio, dejar que Dios haga brillar su justicia: «Tú eres justo cuando juzgas» (Sal 51,6).

En el fondo, lo extraño no es que el hombre nunca sea justificado delante de Dios, sino más bien que pueda concebir esta idea y que la Biblia no parezca hallarla monstruosa. Job sabe, sí, que «el hombre no puede tener razón contra Dios» (Job 9,2), que «él no es un hombre. » y que es «imposible discutir, comparecer juntos en justicia» (9,32); sin embargo, no puede renunciar a «proceder en justicia, consciente de estar en [su] derecho» (13,18s). Una vez que Dios es justo, Job no tiene nada que temer de esta confrontación, en la que «Dios hallaría en su adversario a un hombre recto» y Job «haría triunfar [su] causa» (23,7). En realidad Dios mismo, aun reduciendo a Job al silencio, si bien lo convence de necedad y de ligereza (38, 2; 40,4), no por eso le quita la razón en el fondo. Y en la *fe de *Abraham reconoce un gesto por el que el patriarca, aunque no adquiere una ventaja para con él, por lo menos responde exactamente a lo que de él esperaba (Gén 15,6).

Así pues, el AT plantea la justificación del hombre ante Dios a la vez como una hipótesis irrealizable y como una situación para la que ha sido hecho el hombre. Dios es justo, lo cual quiere decir que nunca le falta la razón y que nadie puede disputar con él (Is 29,16; Jer 12,1), pero esto quiere quizá también decir que, sabiendo de qué barro nos ha hecho y para qué *comunión nos ha creado, no renuncia, precisamente en nombre de su justicia y por consideración para con la criatura, a hacerla capaz de ser delante de él lo que exactamente debe ser, justa.

II. Justificados en Jesucristo. Lo que el AT deja quizá presentir, el legalismo judío en que había sido educado el *fariseo Pablo creía seguramente, si ya no poderlo alcanzar, por lo menos deber tender a ello: puesto que la *ley es la expresión de la *voluntad de Dios y la ley está al alcance del hombre (cf. Dt 30,11 —en realidad, al alcance de su inteligencia: inteligible y fácil de conocer)—, basta que el hombre la observe íntegramente para que pueda presentarse delante de Dios y ser justificado. El error del fariseo está no en este sueño de poder tratar a Dios según la justicia, como merece ser tratado; el error está en la ilusión de creer poder lograrlo por sus propios recursos, en querer sacar de sí mismo la actitud que alcanza a Dios y que Dios espera de nosotros. Esta perversión esencial del corazón que quiere tener «el derecho de gloriarse delante de Dios» (Rom 3,27), se traduce por un error fundamental en la interpretación de la *alianza, que disocia la ley y las *promesas, que ve en la ley el medio de ser justo delante de Dios y olvida que esta misma *fidelidad no puede ser sino la obra de Dios, el cumplimiento de su *palabra.

Ahora bien, Jesucristo fue realmente «el justo» (Act 3,14); fue delante de Dios exactamente lo que Dios esperaba, el *siervo en el que el Padre pudo al fin complacerse (Is 42,1; Mt 3,17); supo «cumplir

toda justicia» hasta el fin (Mt 3,15) y murió para que Dios fuera glorificado (Jn 17,1.4), es decir, apareciera delante del mundo con toda su grandeza y su mérito, digno de todos los sacrificios y capaz de ser amado más que nada (Jn 14,30). En esta muerte, que apareció como la de un reprobado (Is 53,4; Mt 27,43-46), halló Jesús en realidad su justificación, el reconocimiento por Dios de la obra realizada (Jn 16,10), que Dios mismo proclamó *resucitándolo y poniéndolo en plena posesión del *Espíritu (1Tim 3,16).

Pero la resurrección de Jesucristo tiene por fin «nuestra justificación» (Rom 4,25). Lo que no podía operar la ley y que, por el contrario, mostraba como categóricamente descartado, es un don que nos hace la *gracia de Dios en la *redención de Cristo (Rom 3,23s). Este don no es un mero «como si», una condescendencia indulgente por la que Dios, viendo a su Hijo único perfectamente justificado ante él, consintiera en considerarnos como justificados por razón de nuestros vínculos con él. Para designar un simple veredicto de gracia y de absolución no habría empleado san Pablo la palabra justificación, que significa, por el contrario, el reconocimiento positivo del derecho puesto en litigio, la confirmación de la justeza de la posición adoptada. El gesto por el que Dios nos justifica, no lo habría atribuido a su justicia, sino a su pura *misericordia. Ahora bien, la verdad es que en Cristo «quiso Dios mostrar su justicia... a fin de ser justo y de justificar a todo el que invoca su fe en Jesús» (Rom 3,26).

Evidentemente, Dios manifiesta su justicia primero para con su *Hijo «entregado por nuestras culpas» (Rom 4,25) y que, por su *obediencia y su justicia, mereció para una multitud la justificación y la justicia (Rom 5,16-19). Pero el que Dios otorgue a Jesucristo merecer nuestra justificación no quiere decir que en atención a él consienta en tratarnos como a justos: esto quiere decir que en Jesucristo nos hace capaces de adoptar la actitud exacta que espera de nosotros, de tratarle como se merece, de darle efectivamente la justicia a que tiene derecho, en una palabra, de ser realmente justificados delante de él. Así Dios es justo consigo mismo, sin rebajar nada del honor y de la *gloria a que tiene derecho, y es justo con sus criaturas, a las que concede, por pura gracia, pero por una gracia que las afecta en lo más profundo de ellas mismas, hallar para con él la actitud justa, tratarle como quien es, el *Padre, es decir, ser realmente sus hijos (Rom 8,14-17; 1Jn 3,1s).

III. Justificados por la fe. Esta regeneración interior por la que Dios nos justifica no tiene nada de transformación mágica; se efectúa realmente en nosotros, en nuestros gestos y en nuestras reacciones, pero desposeyéndonos de nuestro apego a nosotros mismos, de nuestra propia gloria (cf. Jn 7,18), y ligándonos a Cristo en la *fe (Rom 3,28ss). En efecto, creer en Jesucristo es reconocer en él al que el Padre ha enviado, es prestar adhesión a sus palabras, es arriesgarlo todo por su *reino, es «consentir en perderlo todo... a fin de ganar a Cristo», en sacrificar uno «[su] propia justicia, la que viene de la ley» para recibir «la justicia... que viene de Dios y se apoya en la fe» (Flp 3,8s). Creer en Jesucristo es «reconocer el amor que Dios nos tiene» y confesar que «Dios es *Amor» (1Jn 4,16), es llegar al centro de su *misterio, ser justo.

→ Fe - Gracia - Juicio - Justicia - Ley - Proceso - Promesas - Redención. JG

L

Labios.

Los labios, hilo de escarlata sobre el rostro de la amada (Cant 4,3), destilan la miel untuosa de la *palabra (4,11), son incluso la palabra (Job 16,5) en estado naciente. A diferencia de la lengua, órgano activo que sirve para hablar, los labios y la boca esperan que se los abra para expresar el fondo del *corazón.

1. *Los labios y el corazón.* Los labios están al servicio del corazón, bueno o malo (Prov 10,32; 15,7; 24,2). Revelan sus cualidades: la gracia del rey ideal (Sal 45,3) o el reclamo engañoso de la extranjera (Prov 5,3; 7,21). En el pecador se ponen al servicio de la doblez, con su cortejo de *mentira, de artimañas y de calumnia (Prov 4,24; 12, 22; Sal 120,2; Eclo 51,2); pueden incluso ocultar tras un *rostro placentero la maldad íntima: «Barniz sobre vasija de barro son los labios lisonjeros con corazón malvado» (Prov 26,23). Doblez que afecta al diálogo con Dios: «este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (Mt 15,8 = Is 29,13).

En oposición con esta doblez, se diseña el ideal de aquél cuyos labios son siempre sinceros y justos (Sal 17,1; Prov 10,18-21; 23,15s). Pero para guardarlos así de toda palabra embustera (Sal 34,14 = 1Pe 3,10), es preciso que Dios mismo los instruya (Prov 22,17s); es preciso que estén colgados de los labios de Dios con la obediencia y la fidelidad (Sal 17,4; Job 23,12): «Pon, Señor, guardia en mi boca y vela a la puerta de mis labios» (Sal 141,3; cf. Eclo 22,27s).

2. *Domine, labia mea aperies!* Para obtener la gracia de la *sencillez en el diálogo con otros sabe el salmista que necesita recurrir a Dios. Pero frente a Dios el hombre sólo puede confesar su profunda corrupción: «¡Ay de mí!, estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros, vivo en medio de un pueblo de labios impuros, y mis ojos han visto al rey, Yahveh Sabaot» (Is 6, 5). Sabe que debe glorificar y aclamar a Dios (cf. Sal 63,4.6), ofrecer una *alabanza auténtica (Os 14,3), pero conoce también su impureza radical. No aguarda sencillamente a que Dios se digne abrirle los labios para dar una respuesta (Job 11,5): para que se le quite el pecado, sus labios deben ser purificados por el *fuego (Is 6,6). En efecto, en su *día «hará [Dios] a los pueblos labios puros» (Sof 3,9), como creará en ellos un *corazón nuevo (Ez 36,26). Hoy tal esperanza se realiza en Jesucristo, «por el que podemos ofrecer un sacrificio de alabanza en todo tiempo, es decir, el fruto de labios que *confiesan su *nombre» (Heb 13,15). Así pues, con la certeza de ser escuchado puede cada cual hacer esta oración: «Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza» (Sal 51,17).

→ Corazón - Confesar - Rostro - Lengua - Palabra humana.

CL y XLD

Lámpara.

Por su luz significa la lámpara una presencia viva, la de Dios, la del hombre.

1. *La lámpara, símbolo de la pre-*

sencia divina. «Tú eres, Yahveh, mi lámpara» (2Sa 22,29). Con esta exclamación proclama el salmista que sólo Dios puede dar luz y vida. ¿No es el creador del *espíritu que hay en el hombre, como «una lámpara de Yahveh» (Prov 20,27)? ¿No ilumina como con una lámpara el *camino del creyente con su *palabra (Sal 119,105), con sus mandamientos (Prov 6,23)? ¿No son las Escrituras proféticas «una lámpara que brilla en un lugar oscuro hasta que comience a despuntar el día y salga en nuestros corazones el astro de la mañana» (2Pe 1,19)? Cuando venga este *día supremo, ya no habrá más «noche; los elegidos no tendrán necesidad de lámpara o de sol para alumbrarse», porque «el cordero les servirá de luminar» (Ap 22,5; 21,23).

2. *La lámpara, símbolo de la presencia humana.* El simbolismo de la lámpara se descubre en el plano más humilde de la presencia humana. A David promete Yahveh una lámpara, es decir, una descendencia perpetua (2Re 8,19; 1Re 11,36; 15, 4). Por el contrario, si el país es infiel, amenaza Dios con hacer desaparecer «la luz de la lámpara» (Jer 25,10): entonces ya no habrá felicidad duradera para el malvado, cuya lámpara se extingue pronto (Prov 13,9; Job 18,5s).

Israel, para significar su *fidelidad a Dios y la continuidad de su *oración, hace arder perpetuamente una lámpara en el santuario (Éx 27,20ss; 1Sa 3,3); dejar que se extinga sería dar a entender a Dios que se le abandona (2Par 29,7). Viceversa, dichosos los que *velan en espera del Señor, como las vírgenes prudentes (Mt 25,1-8) o el servidor fiel (Lc 12,35), cuyas lámparas se mantienen encendidas.

Dios aguarda todavía más de su fiel: en lugar de dejar la lámpara bajo el celemín (Mt 5,15s p), él mismo debe brillar como un foco de luz en medio de un mundo pervertido (Flp 2,15), como en otro tiempo el profeta *Elías, cuya «palabra ardía como una antorcha» (Eclo 48, 1), o como *Juan Baustista, «lámpara que ardía y lucía» (Jn 5,35) para dar testimonio de la verdadera luz (1,7s). Así la Iglesia, fundada sobre Pedro y Pablo, «Los dos olivos y los dos candeleros que están delante del Señor de la tierra» (Ap 11,4), debe hacer irradiar hasta el fin de los tiempos la *gloria del Hijo del hombre (1,12s).

→ Luz - Velar. JBB

Leche.

En una civilización pastoril como la de los hebreos en el desierto, la leche, don de la naturaleza no fabricado por el hombre, es un *alimento de importancia vital. Fue siempre uno de los alimentos usuales de Israel (Jue 5,25; Prov 27,27; Eclo 39,26). Tener leche en abundancia era signo de riqueza (Job 29,6). Por su nexo con las promesas y por su empleo figurado adquiere la leche un significado teológico.

1. *La leche y las promesas mesiánicas.* La *tierra prometida se describe con frecuencia en el AT como el «país que mana leche y miel» (Éx 3,8; 13,5; Dt 6,3; 11,9; Jer 11,5; Ez 20,6.15; etc.): con las riquezas de la vida nómada se describe «esta región fértil y espaciosa» (Éx 3,8), «este país el más bello de todos» (Ez 20,6.15). En la *Bendición de Judá (Gén 49,8-12), que se abre hacia una perspectiva mesiánica, la prosperidad extraordinaria de la tierra de Judá se describe con la abundancia de leche y vino. En los profetas este cuadro de prosperidad sirve para describir la tierra ideal de los tiempos venideros (Jl 4,18; Is 55,1; 60,16), es una imagen de la *consolación y de la *salvación mesiánicas (Is 66,11); en el Cantar de los Cantares la leche simboliza las delicias del amor entre el esposo y la esposa (4,11; 5,1). En tiempos de carestía este alimento del desierto volverá a ser el alimento básico del Emmanuel y de los salvados; pero su abundancia será como una evocación de las promesas (Is 7,15.22).

2. *La leche de los hijos de Dios.* En el NT (salvo 1Cor 9,7), la leche designa metafóricamente la *enseñanza, como *alimento de los hijos (*niño) de Dios. Para Pablo, que ve sobre todo en el niño su falta de madurez, la leche dada a los corintios todavía carnales es el primer mensaje cristiano, por oposición al alimento sólido de la *sabiduría reservado a los perfectos (1Cor 3,2; cf. Heb 5,12ss). En cambio, según 1Pe 2,2, el creyente nacido a la nueva vida debe seguir deseando la leche de la *palabra para crecer y lograr su salvación, pues no deja de ser un niño en *crecimiento y tendrá siempre necesidad de la leche de la palabra de Dios. Esta palabra es en el fondo Cristo mismo (2,3), como lo mostraron bien diferentes Padres: «Nosotros bebemos el Verbo, alimento de *verdad» (Clemente de Alejandría).

→ Niño - Enseñar - Sabiduría. IdlP

Lengua.

Por la lengua se comunica el hombre con sus semejantes y expresa a Dios los sentimientos de su *corazón. Estar privado de su uso puede ser un *castigo divino (Lc 1,20; Sal 137,6); restituir su uso a los mudos es una obra mesiánica (Is 35,6; Mc 7,33-37), que les permite cantar las alabanzas de Dios (Lc 1,64).

1. *Buen y mal uso de la lengua.* «Muerte y vida están en poder de la lengua» (Prov 18,21). Este viejo tema de la literatura universal tiene su eco en los labios (Prov, Sal, Eclo), hasta Santiago: «Por ella bendecimos al Señor y Padre, y por ella maldecimos a los hombres hechos a imagen de Dios» (Sant 3,2-12). De la lengua perversa provienen *mentira, fraude, doblez, maledicencia, calumnia (Sal 10,7; Eclo 51,2-6). Es una serpiente (Sal 140,4), una navaja afilada (Sal 52,4), una espada acerada (Sal 57,5), una flecha homicida (Jer 9,7; 18,18). Pero a la verificación desilusionada: «¿Quién no pecó nunca con la lengua?» (Eclo 19,16) responde el voto: «¡Dichoso el que no haya pecado nunca con la lengua!» (25,8). Así se espera que en el día de Yahveh, entre el *resto de los elegidos, no haya «más lengua engañosa» (Sof 3,13).

Esta esperanza no es una palabra vana, pues desde ahora se puede describir la lengua del justo. Es plata pura (Prov 10,20); celebra la justicia y proclama la *alabanza de Dios (Sal 35,28; 45,2), *confiesa su poder universal (Is 45,24). Finalmente, como los *labios, la lengua revela el corazón del hombre; las *obras deben responder a sus *palabras: «No amemos de palabra ni con la lengua, sino con obras y de verdad» (1Jn 3,18; cf. Sant 1,26).

2. *Diversidad de las lenguas.* Los pueblos del universo son de «todas lenguas». Con esta expresión concreta designa la Biblia la diversidad de las culturas. Ésta no expresa solamente la riqueza intelectual del género humano, sino que además es un principio de incomprensión entre los hombres, un aspecto del misterio del *pecado, cuyo significado religioso es sugerido por la torre de *Babel (Gén 11): la *soberbia sacrílega de los hombres que construían su ciudad sin Dios tuvo como fruto esta

confusión de los lenguajes. Con el acontecimiento de *pentecostés (Act 2,1-13) quedó superada la división de los hombres: El Espíritu Santo se reparte en lenguas de fuego sobre los apóstoles de modo que se oiga el Evangelio en las lenguas de todas las naciones. Así los hombres serán reconciliados por el lenguaje único del Espíritu, que es caridad. El *carisma de «hablar en lenguas» es entre los apóstoles una forma de *oración que alaba a Dios en el entusiasmo (Act 2,4; 10,46) y a la vez una forma de *profecía que anuncia a los hombres las maravillas de Dios (Act 2,6.11; 19,6). Para regular en la Iglesia el uso de este carisma alaba Pablo su primera forma, pero declara preferir la segunda porque es útil a todos (1Cor 14,5). Las manifestaciones de pentecostés muestran que la Iglesia escatológica desde su nacimiento, dirigiéndose a los hombres de todas lenguas y reuniéndolos en una alabanza única de las maravillas de Dios (cf. Is 66,18; Ap 5,9; 7,9...). Así «toda lengua confesará que Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11).

→ Corazón - Confesar - Alabanza - Mentira - Pentecostés - Pueblo.

PdS

Lepra.

Con la lepra propiamente dicha *(negas'*, palabra que significa en primer lugar «llaga, golpe») reúne la Biblia bajo diferentes nombres diversas afecciones cutáneas particularmente contagiosas e incluso el moho de los vestidos y de las paredes (Lev 13, 47...; 14,33...).

1. *La lepra, impureza y castigo divino.* Para la ley es la lepra una impureza contagiosa; así el leproso es excluido de la comunidad hasta su curación y su *purificación ritual, que exige un sacrificio por el *pecado (Lev 13-14). Esta lepra es la «plaga» por excelencia con que Dios hiere *(naga')* a los pecadores. A Israel se le amenaza con ella (Dt 28, 27.35). Los egipcios son víctimas de la misma (Éx 9,9ss), así como Miriam (Núm 12,10-15) y Ozías (2Par 26,19-23). Es, pues, en principio signo del pecado. Sin embargo, si el siervo doliente es herido *(nagua'); Vulg. leprosum)* por Dios de modo que las gentes se apartan de él como de un leproso, es que, aunque inocente, carga con los pecados de los hombres, que serán sanados por sus llagas (Is 53,3-12).

2. *La curación de los leprosos.* Puede ser natural, pero puede también producirse por milagro, como la de Naamán en las aguas del Jordán (2Re 5), signo de la benevolencia divina y del poder profético. Cuando Jesús cura a los leprosos (Mt 8,1-4 p; Lc 17,11-19), triunfa de la llaga por excelencia; cura de ella a los hombres, cuyas *enfermedades toma sobre sí (Mt 8,17). Purificando a los leprosos y reintegrándolos a la comunidad, cancela con un gesto milagroso la separación entre puro e impuro. Si todavía prescribe las ofrendas legales, lo hace a título de testimonio: de esta manera los sacerdotes comprobarán su respeto a la ley al mismo tiempo que su poder milagroso. Junto con otras curaciones, la de los leprosos es, por tanto, un signo de que él es sin duda «el que ha de venir» (Mt 11,5 p). Así los doce, enviados por él en misión, reciben la orden y el poder de mostrar con este signo que el reino de Dios está presente (Mt 10,8).

→ Enfermedad, curación - Pecado - Puro.

PG

Ley.

El hebreo *torah* posee un significado más amplio, menos estrictamente jurídico que el griego *nomos*, por el que lo tradujeron los Setenta. Designa una «enseñanza» dada por Dios a los hombres para reglamentar su conducta. Se aplica ante todo al conjunto legislativo que la tradición del AT hacía depender de Moisés. El NT, fundándose en este sentido del término, clásico en el judaísmo, llama «la ley» a toda la economía cuya pieza maestra era esta legislación (Rom 5,20), por oposición al régimen de gracia inaugurado por Jesucristo (Rom 6,15; Jn 1, 17); sin embargo, habla también de la «ley de Cristo» (Gál 6,2). Así el lenguaje de la teología cristiana distingue los dos Testamentos, llamándolos «ley antigua» y «ley nueva». Para recubrir toda la historia de la salvación, reconoce además la existencia de un régimen de «ley natural» (cf. Rom 2,14s) para todos los hombres que vivieron o viven al margen de los dos precedentes. De esta manera, tres etapas esenciales del designio de Dios están caracterizadas por la misma palabra, que subraya su aspecto ético e institucional. Éstas nos servirán de hilo conductor.

A. HASTA MOISÉS: LA LEY NATURAL. La expresión «ley natural» no figura en estos términos en la Escritura; pero en ella se encuentra claramente la realidad designada por la fórmula, aun cuando su evocación se efectúe por medio de procedimientos variados.

1. *Antiguo Testamento.* Los capítulos 1-11 del Génesis (y los raros textos paralelos) ofrecen una representación en imágenes, del régimen religioso bajo el que se hallaban los hombres hasta la época decisiva de las promesas (Abraham y los patriarcas) y de la ley (Moisés). Desde los orígenes se ve el hombre enfrentado con un precepto positivo que le expresa la *voluntad de Dios (Gén 2,16s): en esto precisamente consiste la prueba del paraíso, y la transgresión de este mandamiento tiene como consecuencia la entrada de la muerte en el mundo (3,17ss; cf. Sab 2,24; Rom 5,12). Es evidente que en lo sucesivo no dejó Dios al hombre sin ley. Existe para él una regla moral, que Dios recuerda a Caín (Gén 4,7) y que viola la generación del diluvio (6,5). Existen también preceptos religiosos dados a Noé con la alianza divina (9,3-6), e instituciones cultuales puestas en práctica por los hombres de entonces (4,3s; 8,20). Según sus actitudes frente a esta ley embrionaria son los hombres justos (4,3; 5,24; 6,9) o malos (4,4; 6,5. 11s; 11,1-9; cf. Sab 10,3ss).

2. *Nuevo Testamento.* La presentación paulina del designio de salvación no ignora esta etapa de la historia sagrada que va desde Adán hasta Moisés (Rom 5,13s). En efecto, el régimen religioso que representa es todavía el mismo bajo el que se hallan las naciones paganas que no han tenido parte en la vocación de Israel. Si Dios las dejó seguir sus caminos (Act 14,16; cf. Rom 1,24-31) y buscar a tientas (Act 17,27) durante el tiempo de la ignorancia (17,30), sin embargo, no carecían de conocimiento de su voluntad: su ley estaba grabada en su corazón y se les revelaba a través de la conciencia (Rom 2,14s). Por «ley» entiende aquí Pablo esencialmente prescripciones de orden moral: acerca de éstas juzga Dios a los paganos (1,18; 2,12); y conforme a éstas los condena, ya que, conociendo el veredicto de Dios sobre los crímenes humanos, todavía se hacen reos de ellos (1,32; cf. ya Am 1,2-2,3). Pero, como fuente de estas faltas morales, denuncia Pablo el pecado religioso, que revela la verdadera naturaleza de la desobediencia a la ley: no dar *gloria a Dios, habiéndole *conocido (Rom 1,21).

B. MOISÉS Y LA ANTIGUA LEY. El *pueblo del AT, puesto aparte de las *naciones, fue situado por Dios bajo un régimen diferente: el de la ley positiva, revelada por él mismo, la *torah* de Moisés.

I. DIVERSIDAD DE LA LEY. 1. Esta ley se ha de buscar exclusivamente en *los cinco libros del Pentateuco*. La historia sagrada que describe el designio de Dios desde los orígenes hasta la muerte de Moisés, está entreverada de textos legislativos. Éstos tienen por marco la creación (Gén 2,2s), la alianza de Noé (9,1-7), la alianza de Abraham (17,9-14), el éxodo (Éx 12,1-28.43-51), la alianza del Sinaí y la permanencia en el desierto (Éx 20,1-17; 20,22-23,32; 25-31; 34,10-28; 35-40; Lv entero; Núm 1,1-10,28; 15; 17-19; 26-30; 35; Dt casi entero).

2. Tal cantidad de legislación encierra *materiales de todos los órdenes*, pues la *torah* reglamenta la vida del pueblo de Dios en todas las esferas. Prescripciones morales, particularmente marcadas en el Decálogo (Éx 20,2-17; Dt 5,6-21), hacen presentes las exigencias fundamentales de la conciencia humana con una precisión y una seguridad que los filósofos de la antigüedad pagana no alcanzaron en el mismo grado en todos los puntos. Prescripciones jurídicas, dispersas en varios códigos, regulan el funcionamiento de las instituciones civiles (familiares, sociales, económicas, judiciales). Finalmente, prescripciones cultuales precisan lo que debe ser el culto de Israel, con sus ritos, sus ministros, sus condiciones de funcionamiento (reglas de pureza). Nada se deja al azar; y puesto que el pueblo de Dios tiene como sustrato una nación particular cuyas estructuras adopta, las mismas instituciones temporales de esta nación dependen del derecho religioso positivo.

3. La misma variedad se observa en la *formulación literaria de las leyes*. Algunos artículos de forma casuística (p. e., Éx 21,18...) pertenecen a un género corriente en los antiguos códigos orientales: el de las decisiones de justicia que les dieron origen. Otros (p. e., Éx 21,17) recuerdan las maldiciones populares que acompañaban a la ceremonia de la renovación de la alianza (Dt 27,15...). Los mandamientos de forma apodíctica (p. e., el Decálogo) constituían órdenes directas por las que Dios daba a conocer sus *voluntades a su pueblo. Finalmente, ciertos preceptos motivados tienen afinidad con la enseñanza de sabiduría (p. e., Éx 22,25s). En general, son los mandamientos los que dan el tono. La *torah* de Israel se distingue así netamente de los otros códigos, que son sobre todo colecciones de decisiones de justicia; aparece ante todo como una enseñanza dada en forma imperativa en nombre de Dios mismo.

4. Atendiendo a esta variedad, se dan a la *torah* en el AT *diversas apelaciones:* *enseñanza *(torah)*, *testimonio, precepto, mandamiento, decisión (o juicio), *palabra, *voluntad, camino de Dios (cf. Sal 19,8-11; 119 *passim)*... Así se ve que desborda en todas formas los límites de las legislaciones humanas.

II. MISIÓN DE LA LEY EN EL AT. 1. *La ley está en íntima relación con la *alianza*. Cuando mediante la alianza constituye Dios a Israel en su pueblo particular, añade a esta *elección *promesas cuya realización dominará la historia subsiguiente (Éx 23,22-33; Lev 26,3-13; Dt 28, 1-14). Pero también pone condiciones: Israel habrá de obedecer a su voz y observar sus prescripciones, de lo contrario caerán sobre él las *maldiciones divinas (Éx 23,21; Lev 26,14-45; Dt 28,15-68). Efectivamente, la ceremonia de la alianza comporta un compromiso a observar la ley divina (Éx 19,7s; 24,7; cf. Jos 24,21-24; 2Re 23,3). Ésta es, por tanto, una pieza maestra de la economía religiosa que prepara a Israel para la venida de la salvación. Sus mismas exigencias, por duras que parezcan, son en realidad una gracia, pues tienden a hacer de Israel el pueblo sabio por excelencia (Dt 4, 5-8) y a ponerlo en comunión con la *voluntad de Dios. Constituyen un duro amaestramiento, gracias al cual el «pueblo de ruda cerviz» hace el aprendizaje de la santidad que Dios aguarda de él. Esto se aplica ante todo a los mandamientos morales del Decálogo, centro de la *torah;* pero también se aplica a las prescripciones civiles y cultuales, que traducen concretamente su ideal en el marco de las instituciones israelitas.

2. Este nexo de la ley con la alianza explica que en Israel *no haya otra ley más que la de Moisés*. En efecto, *Moisés es el *mediador de la alianza sobre la que está fundada la antigua economía; es también, por tanto, el mediador por el que Dios da a conocer a su pueblo las exigencias que de ella se desprenden (Sal 103,7). Este hecho esencial se traduce en los textos de dos maneras. Ningún legislador humano, ni siquiera en la época de David y de Salomón, pone jamás su autoridad en lugar de la del creador de la nación ni la añade a ésta (ni siquiera Ez 40-48, aunque tal mosaico de inspiración se integró a la *torah)*. Viceversa, los textos legislativos se ponen siempre en boca de Moisés y en el marco narrativo de la permanencia en el Sinaí.

3. Esto no quiere decir que la *torah* no se *desarrollara con el tiempo*. La crítica interna descubre en ella con toda razón conjuntos literarios de tono y de carácter variados. Esto indica que la herencia de Moisés se transmitió por canales diversos, correlativos a las fuentes del Pentateuco. Repetidas veces fue refundido, adaptado a las necesidades de los tiempos, completado en puntos de detalle. El Decálogo (Éx 20,1-17) y el Código de la alianza (Éx 20,22-23,33) son así reasumidos y ampliados por el Deuteronomio (Dt 5,2-21; 12-28) que muestra en el amor de Yahveh el primer mandamiento al que se reducen todos los demás (6,49). El código de santidad (Lev 17-26) intenta otra síntesis cuyo *leitmotiv* es la imitación del Dios santo (19,1). Las reformas sucesivas operadas por los reyes (1Re 15,12ss; 2Re 18,3-6; 22,1-23,25) toman siempre como base una *torah* mosaica en vías de desarrollo y de profundización. La obra final de Esdras, en relación probable con la fijación definitiva del Pentateuco, no hace sino consagrar el valor y la autoridad de esta ley tradicional (cf. Esd 7,1-26; Neh 8), cuyas bases y cuya orientación esencial habían sido fijadas por Moisés.

III. ISRAEL ANTE LA LEY. A lo largo del AT está la ley presente en todas partes: el pueblo se ve constantemente confrontado con sus exigencias; en los escritores sagrados aparece constantemente en el trasfondo del pensamiento.

1. *Los *sacerdotes* son por función los depositarios y los especialistas de la *torah* (Os 5,1; Jer 18,18: Ez 7,26): deben *enseñar al pueblo las decisiones y las instrucciones de Yahveh (Dt 33,10). Esta enseñanza, dada en el santuario (Dt 31,10s) concierne evidentemente a las materias cultuales (Lev 10,10s; Ez 22,26; Ag 2,11ss; Zac 7,3); pero versa también acerca de todo lo que atañe a la conducta en la vida: los sacerdotes, intérpretes de un depósito sagrado, tienen la misión de transmitir la cien-

cia religiosa, el conocimiento de los caminos de Yahveh (Os 4,6; Jer 5, 4s). De ellos, por tanto, provienen las compilaciones legislativas; bajo su autoridad se efectuó el desarrollo de la *torah*.

2. *Los* *profetas, hombres de la *palabra movidos por el *Espíritu de Dios, reconocen la autoridad de esta *torah*, cuyo descuido reprochan incluso a los sacerdotes (cf. Os 4,6; Ez 22,26). Oseas conoce sus numerosos preceptos (Os 9,12), y los pecados que denuncia son ante todo violaciones del Decálogo (4,1s). Jeremías predica la obediencia a las «palabras de la alianza» (Jer 11,1-12) para apoyar la reforma deuteronómica (2Re 22). Ezequiel enumera pecados cuya lista parece tomada del código de santidad (Ez 22,1-16.26). La alta moral que se les atribuye no hace sino reasumir y profundizar las exigencias de la *torah* mosaica.

3. No es extraño que hallemos el mismo espíritu en los *historiadores de Israel*. Para los compiladores de las antiguas tradiciones la alianza sinaítica es, en efecto, el verdadero punto de partida de la nación. En cuanto a los historiadores deuteronómicos (Dt, Jue, Sa, Re), escudriñan el sentido de los acontecimientos pasados a la luz de los criterios suministrados por el Deuteronomio. El historiador sacerdotal del Pentateuco hace lo mismo según la tradición legislativa de su ambiente. Finalmente, el cronista, cuando rehace a su manera la historia de la teocracia israelita, se deja guiar por el ideal que le ofrece un Pentateuco por fin ya fijado. En todo caso, censuras y elogios se dispensan a los hombres de otros tiempos según su actitud frente a la *torah*. La historia así comprendida viene a ser una *predicación viva que induce al pueblo de Dios a la fidelidad.

4. *En los sabios*, la enseñanza de la misma *torah* se concreta en formas nuevas: la de las máximas en los Proverbios y en el Eclesiástico; la de una biografía ejemplar en el libro de Tobías. Más aún: el Sirácida proclama explícitamente que la sabiduría auténtica no es otra cosa que la ley (Eclo 24,23...); puso su tienda en Israel cuando fue dada la ley por Moisés (24,8...). En un judaísmo que había vuelto por fin a la fidelidad desde la prueba del exilio, los salmistas pueden, por tanto, cantar la grandeza de la ley divina (Sal 19, 8...), don supremo que Dios no ha hecho a ninguna otra nación (Sal 147,19s). Proclamando su amor para con ella (Sal 119) dejan entrever el amor para con Dios mismo, traduciendo excelentemente lo que constituye en esta época el fondo de la *piedad judía.

5. En efecto, después de Esdras *la comunidad de Israel* sitúa definitivamente la *torah* en el centro de su vida. Se puede medir el fervor de esta adhesión cuando se ve a Antíoco Epífanes intentar cambiar los *tiempos sagrados y la ley (Dan 7, 25; 1Mac 1,41-51). Entonces el amor a la *torah* produce mártires (1Mac 1,57-63; 2,29-38; 2Mac 6,18-28; 7, 2...). Desde luego, al lado de ellos hay también traidores que se helenizan; pero la sublevación macabea, suscitada por «el celo de la ley» (1Mac 2,27), restaura finalmente el orden tradicional, que en adelante no se volverá ya a discutir. El único problema que dividirá entre sí a los doctores y a las sectas será el de la interpretación de esta *torah* en la que todos verán la única regla de vida. Mientras que los saduceos se atendrán a la *torah* escrita, cuyos intérpretes auténticos serán a sus ojos sólo los sacerdotes, los fariseos reconocerán la misma autoridad a la *torah* oral, es decir, a la *tradición de los mayores, y la secta de Qumrán (probablemente esenia) acentuará todavía más el culto del legislador (es decir, de Moisés), interpretándolo según criterios propios. Esta adhesión a la ley constituye la grandeza del judaísmo. Sin embargo, implica diversos peligros. El primero consiste en poner en el mismo plano todos los preceptos, religiosos y morales, civiles y cultuales, sin ordenarlos correctamente en torno a lo que debiera ser siempre su centro (Dt 6,4...). El culto a la ley, transformado en legalismo meticuloso y entregado a las sutilezas de los casuistas, carga entonces a los hombres con un yugo imposible de llevar (Mt 23,4; Act 15,10). El segundo peligro, todavía más radical, está en fundar la *justicia del hombre ante Dios no en la *gracia divina, sino en la *obediencia a los mandamientos y en la práctica de las buenas *obras, como si el hombre fuera capaz de *justificarse por sí mismo. El NT deberá atacar de frente estos dos problemas.

IV. Hacia una ley nueva. Ahora bien, el mismo AT testimoniaba que en los últimos tiempos, con la nueva alianza sufriría también la ley una profunda transformación. Esta *torah* que el Dios de Israel enseñaría a todos los pueblos sobre la *montaña santa (Is 2,3), esta regla que el *siervo de Yahveh traería a la tierra (Is 42,1.4) ¿no superarían en valor religioso a las que había dado Moisés? Es cierto que los oráculos proféticos no dan ninguna precisión sobre su contenido exacto: sólo Ezequiel intenta un esbozo con un espíritu de lo más tradicionalista (Ez 40-48). Pero lo que se afirma es que se modificará la relación de los hombres con la ley. No se tratará ya solamente de una ley exterior al hombre, grabada en planchas de piedra: estará escrita en el fondo de los *corazones, de modo que todos tengan el conocimiento de Yahveh (Jer 31,33) que faltaba al pueblo de la antigua alianza (Os 4,2). Porque también se cambiarán los corazones, y bajo el impulso interior del *Espíritu divino observarán finalmente los hombres las leyes y las prescripciones de Dios (Ez 36,26s). Tal será la nueva ley que Cristo aportará al mundo.

C. JESÚS Y LA NUEVA LEY.

I. La actitud personal de Jesús.

1. La actitud de Jesús frente a la antigua ley es clara, pero matizada. Si se opone con violencia a la *tradición de los antiguos, cuyos promotores son los escribas y los *fariseos, no hace lo mismo con la ley. Por el contrario, si recusa esta tradición es porque lleva a los hombres a violar la ley y a anular la *palabra de Dios (Mc 12,28-34 p). Ahora bien, en el *reino de Dios no debe ser abolida la ley, sino *cumplida hasta la última jota (Mt 5,17ss), y Jesús mismo la observa (cf. 8,4). En la medida en que los escribas son fieles a Moisés se debe reconocer su *autoridad, aun cuando no haya que imitar su conducta (23,2s). Y, sin embargo, Jesús, al anunciar el *Evangelio del reino, inaugura un régimen religioso radicalmente *nuevo: la ley y los profetas han terminado con *Juan Bautista (Lc 16,16 p); el vino del Evangelio no puede verterse en los viejos odres del régimen sinaítico (Mc 2, 21s p). ¿En qué consiste, pues, el cumplimiento de la ley que Jesús aporta a la tierra? Por lo pronto en una reordenación de los diversos preceptos. Ésta es muy diferente de la jerarquía de valores establecida por los escribas, que descuidan lo principal (justicia, misericordia, buena fe) para salvar lo accesorio (Mt 23, 16-26). Además, las imperfecciones que comportaba todavía la antigua ley «a causa de la dureza de los corazones» (19,8) deben desaparecer en el reino: la regla de conducta que

en él se observará es una ley de *perfección, a imitación de la perfección de Dios (5,21-48). Ideal impracticable si se compara con la condición actual del hombre (cf. 19, 10). Así pues, Jesús aporta, al mismo tiempo que esta ley, un *ejemplo que arrastra y una *fuerza interior que permita observarla: la fuerza del *Espíritu (Act 1,8; Jn 16,13). Finalmente, la ley del reino se resume en el doble mandamiento, ya formulado antiguamente, que prescribe al hombre *amar a Dios y amar al *prójimo como a sí mismo (Mc 12, 28-34 p); todo se ordena en torno a esto; todo deriva de aquí. En las relaciones de los hombres entre sí esta regla de oro de caridad positiva contiene la ley y los profetas (Mt 7,12).

2. A través de estas tomas de posición aparece ya Jesús bajo los rasgos de un legislador. Sin contradecir en modo alguno a *Moisés, lo explica, lo prolonga, perfecciona sus enseñanzas; así, cuando proclama la superioridad del hombre sobre el *sábado (Mc 2,23-27 p; cf. Jn 5,18; 7,21ss). Se da, sin embargo, también el caso de que rebasando la letra de los textos oponga normas nuevas; por ejemplo, invierte las reglamentaciones del código de pureza (Mc 7, 15-23 p). Tales actitudes sorprenden a sus oyentes, pues descuellan sobre las de los escribas y revelan la conciencia de una autoridad singular (1,22 p). Ahora se esfuma Moisés; en el reino no hay ya más que un solo doctor (Mt 23,10). Los hombres deben escuchar su palabra y ponerla en práctica (7,24ss), porque así es como harán la *voluntad del Padre (7,21ss). Y así como los judíos fieles, según la expresión rabínica, se cargaban con el yugo de la ley, así hay que cargarse ahora con el yugo de Cristo y seguir sus enseñanzas (11, 29). Más aún: así como hasta entonces la suerte eterna de los hombres estaba determinada por su actitud para con la ley, así lo estará en adelante por su actitud frente a *Jesús (10,32s). No cabe duda de que aquí hay algo más que Moisés; la nueva ley anunciada por los profetas es ahora promulgada.

II. El problema en el cristianismo primitivo. 1. Jesús no había condenado la práctica de la ley judía; incluso se había conformado con ella en lo esencial, ya se tratara del impuesto del templo (Mt 17,24-27) o de la ley de la pascua (Mc 14, 12ss). Tal fue también en un principio la actitud de la comunidad apostólica, asidua al templo (Act 2, 46), cuyos «elogios celebraban» las multitudes judías (5,13). Aún usando de ciertas libertades que autorizaba el ejemplo de Jesús (9,43), en ella se observaban las prescripciones legales y hasta se imponían prácticas de piedad supererogatorias (18,18; 21,23s), y entre los fieles no faltaban partidarios celosos de la ley (21,20).

2. Pero un nuevo problema se planteó cuando paganos incircuncisos abrazaron la fe sin pasar por el judaísmo. Pedro mismo bautizó al centurión Cornelio después que una visión divina le hubo ordenado que tuviera por *puros a los que Dios ha purificado por la fe y el don del Espíritu (Act 10). La oposición de los celadores de la ley (11,2s) cedió ante la evidencia de una intervención divina (11,4-18). Pero una conversión en masa de griegos en Antioquía (11, 20) avalada por Bernabé y Pablo (11,22-26) volvió a atizar la querella. Observantes venidos de Jerusalén, y más exactamente del contorno de Santiago (Gál 1,12), quisieron forzar a los convertidos a la observancia de la *torah* (Act 15,1s.5). Pedro, de visita en la iglesia de Antioquía, trató de soslayar esta dificultad (Gál 2,11s). Sólo Pablo se levantó

para afirmar la *libertad de los paganos convertidos por lo que se refería a las prácticas legales (Gál 2, 14-21). En una reunión plenaria tenida en Jerusalén, Pedro y Santiago le dieron finalmente la razón (Act 15,7-19): Tito, compañero de Pablo, no fue siquiera obligado a la *circuncisión, y la única condición que se puso a la comunidad cristiana fue una *limosna para la Iglesia madre (Gál 2,1-10). Se añadió una regla práctica destinada a facilitar la comunidad de mesa en las Iglesias de Siria (Act 15,20s; 21,25). Esta decisión liberadora dejó, no obstante, subsistir en los celantes de la ley un sordo descontento frente a Pablo (cf. 21,21).

III. El pensamiento de san Pablo. Pablo, en su apostolado en tierra pagana, no tarda en encontrarse con estos oponentes judeocristianos, particularmente en Galacia, donde han organizado una contramisión siguiendo sus huellas (Gál 1,6s; 4,17s). Esto le ofrece la ocasión de exponer su pensamiento sobre la ley.

1. Pablo es predicador del único Evangelio. Ahora bien, según éste, *el hombre no es justificado sino por la *fe en Jesucristo, no por las *obras de la ley* (Gál 2,16; Rom 3,28). El alcance de este principio es doble. Por una parte denuncia Pablo la inutilidad de las prácticas cultuales propias del judaísmo, circuncisión (Gál 6,12) y observancias (4,10); la ley así entendida se reduce a las instituciones de la antigua alianza. Por otra parte, se enfrenta Pablo con una falsa representación de la economía de la salvación, según la cual el hombre merecería su propia *justificación por su observancia de la ley divina, siendo así que en realidad es justificado gratuitamente por el *sacrificio de Cristo (Rom 3,21-26; 4,4s); aquí se trata incluso de los mandamientos de orden moral.

2. Una vez sentado esto cabe preguntar cuál fue *la razón de ser de esta ley en el *designio de la salvación.* No cabe duda, en efecto, que viene de Dios; aunque dada a los hombres por intermedio de los ángeles, lo cual es ya una señal de su inferioridad (Gál 3,19), es santa y espiritual (Rom 7,12.14), es uno de los privilegios de Israel (9,4). Pero por sí misma es impotente para salvar al hombre carnal, vendido al poder del pecado (7,14). Incluso si se la considera bajo su aspecto moral, no hace sino dar conocimiento del bien, pero no la fuerza para cumplirlo (7,16ss): da el conocimiento del pecado (3,20; 7,7; 1Tim 1,8), no el poder de sustraerse a él: los judíos que la poseen y buscan su *justicia (Rom 9,31) son pecadores al igual que los paganos (2,17-24; 3,1-20). En lugar de librar a los hombres del mal, se puede decir que los sume en él; los condena a una *maldición, de la que sólo Cristo puede retirarlos tomándola sobre sí (Gál 3,10-14). La ley, pedagogo y tutor del pueblo de Dios en estado de infancia (3,23s; 4,1ss), le hacía desear una justicia imposible, para hacerle mejor comprender su necesidad absoluta del único salvador.

3. Una vez que ha venido este salvador, el pueblo de Dios no está ya sometido al pedagogo (Gál 3,25). Cristo, liberando al hombre del pecado (Rom 6,1-19), lo *libera también de la tutela de la ley (7,1-6). Quita la contradicción interior que hacía a la conciencia humana prisionera del mal (7,14-25); así pone fin al régimen provisional: es el término de la ley (10,4), pues hace que los creyentes tengan acceso a la justicia de la *fe (10,5-13). ¿Qué decir? ¿Que ahora ya no hay regla de conducta concreta para los que creen en Cristo? Nada de eso. Si es verdad que han caducado las reglas ju-

rídicas y cultuales relativas a las instituciones de Israel, subsiste el ideal moral de los mandamientos, resumido en el precepto del amor que es la consumación y la plenitud de la ley (13,8ss). Pero este mismo ideal se destaca de la antigua economía. Es transfigurado por la presencia de Cristo que lo realizó en su vida. Hecho «ley de Cristo» (Gál 6,2; cf. 1Cor 9,21), no es ya exterior al hombre: el *Espíritu de Dios lo graba en nuestros corazones cuando derrama en ellos la caridad (Rom 5,5; cf. 8,14ss). Su puesta en práctica es el fruto normal del Espíritu (Gál 5,16-23). San Pablo se sitúa en esta perspectiva cuando traza un cuadro del ideal moral que se impone al cristiano. Entonces puede enumerar reglas de conducta tanto más exigentes cuanto que tienen por fin la *santidad cristiana (1Tes 4,3); puede incluso entrar en la casuística, buscando luz en las palabras de Jesús (1Cor 7,10). Esta ley nueva no es como la antigua. Realiza la promesa de una alianza inscrita en los corazones (2Cor 3,3).

IV. Los otros escritos apostólicos. 1. *La epístola a los Hebreos* enfoca la ley desde el ángulo del *culto, refiriéndose, desde luego, a la economía antigua. El autor conoce las ceremonias que se hacen según sus prescripciones (Heb 7,5s; 8,4; 9,19.22; 10,8). Pero sabe también que esta ley no pudo alcanzar la meta a que aspiraba, la santificación de los hombres: la ley no ha consumado nada (7,19). En efecto, sólo contenía la sombra de los bienes venideros (10,1), *figura imperfecta del sacrificio de Jesús; por el contrario, la nueva economía contiene la realidad de estos bienes, puesta a nuestro alcance bajo una imagen (10,1) que los comunica traduciéndolos sensiblemente. Por eso, al mismo tiempo que el *sacerdocio de Jesús sustituía a un sacerdocio provisional, se produjo un cambio de la ley (7,12). Y con esto se realizó la promesa profética de una ley inscrita en los corazones (8,10; 10,16).

2. *La epístola de Santiago* habla de la ley sólo desde el ángulo de sus prescripciones morales, avaladas por la enseñanza de Jesús. La ley así comprendida no es un elemento de la economía antigua, ahora ya abrogada. Es la ley perfecta de *libertad a la que todos estamos sometidos (Sant 1,25). Tiene por remate la regia ley del *amor (2,8); pero ninguna de sus otras prescripciones debe dejarse olvidada, pues de lo contrario seríamos, como transgresores de las mismas, juzgados según ellas (2,10-13; cf. 4,11). La nueva ley no es menos exigente para el hombre que la antigua.

3. *En el vocabulario de Juan* la palabra ley designa siempre la ley de Moisés (Jn 1,17.45; 7,19.23), la ley de los judíos (7,49.51; 12,34; 18,31; 19,7), «vuestra ley», como dice Jesús (8,17; 10,34). A este empleo peyorativo se opone el de la palabra «mandamiento». Jesús mismo recibió del Padre mandamientos y los guardó, puesto que son vida eterna (12, 49s). Recibió el mandamiento de dar su vida, lo cual es el mayor amor (15,13); ahora bien, este mandamiento era la señal misma del amor del Padre para con él (Jn 10,17s). Así también los cristianos deben guardar los mandamientos de Dios (1Jn 3,22). Estos mandamientos consisten en creer en Cristo (1Jn 3,23) y en vivir en la verdad (2Jn 4). No son diferentes de los de Cristo mismo, cuya doctrina viene del Padre (Jn 7,16s): *obedecer a los mandamientos de Dios y guardar el *testimonio de Jesús es una misma cosa (Ap 12, 17; 14,12).

Así Juan pone empeño en recordar los mandamientos personales de

Jesús. Hay que guardarlos para conocerlos verdaderamente (1Jn 2,3s), para tener su amor en nosotros (1Jn 2,5), para *permanecer en su *amor (Jn 14,15; 2Jn 5), así como él guarda los mandamientos de su Padre y permanece en su amor (Jn 15,10). Guardar los mandamientos: tal es el signo del amor verdadero (Jn 14, 21; 1Jn 5,2s; 2Jn 6). Entre estos mandamientos hay uno que es el mandamiento por excelencia, antiguo y nuevo al mismo tiempo: es el mandamiento del amor *fraterno (Jn 13,14; 15,12; 1Jn 2,7s), que fluye del amor de Dios (1Jn 4,21). De esta manera el testimonio de Juan converge con el de Pablo y con el de los otros evangelistas. Con la abrogación de la ley, caducada desde que Jesús fue condenado según sus prescripciones (Jn 18,31; 19,7), ha nacido una nueva ley, que es de otra naturaleza y que enlaza con la palabra de Jesús. Esta ley es para siempre la regla de la vida cristiana.

→ Designio de Dios - Enseñar - Meditar - Moisés - Obediencia - Obras - Palabra de Dios - Voluntad de Dios.

PG

Liberación, libertad.

«Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gál 5,13): éste es uno de los aspectos esenciales del evangelio de la *salvación; Jesús vino a «anunciar a los cautivos la liberación, a devolver la libertad a los oprimidos» (Lc 4,18). Su intervención es eficaz para todos: paganos de otro tiempo, que se sentían regidos por la fatalidad, y judíos que se negaban a confesarse esclavos (Jn 8,33), pero también masas humanas de hoy día, que aspiran confusamente a una liberación total. Cierto, hay libertad y libertad. La Biblia no da definición; hace algo mejor: traza un camino. Muestra cómo Dios se cuidó de liberar a su pueblo (I), y cómo la fe en Cristo hace posible la auténtica libertad (II).

I. La liberación de Israel. 1. *La salida de Egipto.* Un acontecimiento fundamental marcó los orígenes del pueblo elegido, su liberación por Dios de la servidumbre de Egipto (Éx 1-15). El AT emplea a este propósito sobre todo dos verbos característicos, el primero de los cuales *(gā'al:* Éx 6,6; Sal 74,2; 77,16) es un término de derecho familiar, mientras que el segundo *(pādāh:* Dt 7,8; 9,26; Sal 78,42) pertenece originariamente al derecho comercial («liberar contra equivalente»). Pero los dos verbos son prácticamente sinónimos cuando tienen por sujeto a Dios, y en la inmensa mayoría de los casos la LXX los tradujo de la misma manera (por *lytrusthai,* con frecuencia traducido en latín por *redimere).* La etimología del verbo griego *(lytron,* «rescate») no debe inducir a error acerca de su significado: el conjunto de los textos bíblicos muestra que la primera *redención fue una liberación victoriosa, y que Yahveh no pagó rescate alguno a los opresores de Israel.

2. *Dios, el «gō'ēl» de Israel.* Cuando las infidelidades del pueblo de Dios dieron por resultado la ruina de Jerusalén y el *exilio, la liberación de los judíos deportados a *Babilonia fue una segunda redención, cuya buena nueva constituye el mensaje principal de Is 40-55, Yahveh, el Santo de Israel, es su «libertador», su *gō'ēl* (Is 43,14; 44,6.24; 47,4; cf. Jer 50,34).

En el antiguo derecho hebreo, el *gō'ēl* es el pariente próximo, a quien incumbe el deber de defender a los suyos, ya se trate de mantener el patrimonio familiar (Lev 25,23ss), de liberar a un «hermano» caído en esclavitud (Lev 25,26-49), de proteger a una viuda (Rut 4,5) o de *vengar

a un pariente asesinado (Núm 35, 19ss). El empleo del título de *gō'ēl* en Is 40-55 sugiere la persistencia de un vínculo de parentesco entre Yahveh e Israel: por razón de la *alianza contraída en tiempos del primer *Éxodo (cf. ya Éx 4,22), la nación escogida es, a pesar de sus faltas, la *esposa de Yahveh (Is 50,1). Es manifiesto el paralelismo entre las dos liberaciones (cf. Is 10,25ss; 40,3); la segunda es gratuita no menos que la primera (Is 45,13; 52,3), y la *misericordia de Dios aparece en ella todavía más, puesto que el exilio era el *castigo de los pecados del pueblo.

3. *La espera de la liberación definitiva.* Otras pruebas debían todavía caer sobre el pueblo elegido, el cual, en sus tribulaciones, no cesará de invocar el auxilio de Dios (cf. Sal 25, 21; 44,27) y de acordarse de la primera redención, prenda asegurada y *figura de todas las demás: «No descuides esta porción que te pertenece, que para ti rescataste de la tierra de Egipto» (oración de Mardoqueo en Est 4,17 g LXX; cf. 1Mac 4,8-11). Los últimos siglos que preceden a la venida del Mesías están marcados por la espera de la «liberación definitiva» (traducción del *Targum* en Is 45,17; cf. Heb 9,12), y las oraciones más oficiales del judaísmo piden al *gō'ēl* de Israel que acelere el día.

Sin duda más de un judío aguardaba sobre todo del Señor la liberación del yugo impuesto por las naciones a la tierra santa, y quizás era así como los peregrinos de Emaús se representaban el quehacer del «que liberaría a Israel» (Lc 24,21). Pero esto no excluye que la élite espiritual (cf. Lc 2,38) pudiera cargar esta *esperanza con un contenido religioso más auténtico, como el que se expresaba ya al final del Salmo 130, 8: «El Señor liberará a Israel de todas sus culpas.» En efecto, la verdadera liberación implicaba la purificación del *resto llamado a participar de la santidad de su Dios (cf. Is 1,27; 44,22; 59,20).

4. *Prolongaciones personales y sociales.* En el plano personal la liberación operada por Dios en favor de su pueblo se prolonga en cierto modo en la vida de cada fiel (cf. 2Sa 4,9): «Por la vida de Yahveh que me libró de toda aflicción»), y éste es un tema frecuente en la oración de los Salmos. A veces el salmista se expresa en términos generales, sin precisar a qué peligro está o ha estado expuesto (Sal 19,15; 26,11); otras veces dice tener que habérselas con adversarios que atentan contra su vida (Sal 55,19; 69,19), o bien su oración es la de un enfermo grave que moriría sin la intervención de Dios (Sal 103,3s). Pero ya están echados los fundamentos para una esperanza más profundamente religiosa (cf. Sal 31,6; 49,16).

En el plano social la misma legislación bíblica está marcada con el recuerdo de la primera liberación de Israel, sobre todo en la corriente deuteronomista: al *esclavo hebreo se le debía dar libertad el séptimo año para honrar lo que Yahveh había hecho por los suyos (Dt 15,12-15; cf. Jer 34,8-22). Por lo demás, no siempre se respetaba la ley; así, aun después del retorno del exilio, Nehemías tendrá que alzarse contra las exacciones de algunos de sus compatriotas que no vacilaban en reducir a esclavitud a sus hermanos «rescatados» (Neh 5,1-8). Y sin embargo, «dejar en libertad a los oprimidos, romper todos los yugos» es una de las formas del «*ayuno que agrada a Yahveh» (Is 58,6).

II. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS. 1. *Cristo, nuestro libertador.* La liberación de Israel era sólo prefiguración de la redención cristiana.

Cristo es, en efecto, quien instaura el régimen de la libertad perfecta y definitiva para todos, judíos y paganos, los que se adhieren a él en la fe y en la caridad.

Pablo y Juan son los principales heraldos de la libertad cristiana. El primero la proclama sobre todo en la epístola a los Gálatas «Para que fuéramos libres nos liberó Cristo... Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gál 5,1.13; cf. 4,26.31; 1Cor 7,22; 2Cor 3,17). Juan, por su parte, insiste en el principio de la verdadera libertad, la *fe que acoge la palabra de Jesús: «La verdad os hará libres; ... si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres» (Jn 8,32.36).

2. *Naturaleza de la libertad cristiana.* La libertad cristiana, aunque tiene repercusiones en el plano social, de lo cual da un testimonio espléndido la epístola a Filemón, se sitúa por encima de él. Accesible tanto a los *esclavos como a los hombres libres, no presupone un cambio de condición (1Cor 7,21). En el mundo grecorromano, en el que la libertad civil constituía el fundamento mismo de la dignidad, este hecho sonaba a paradoja; pero así se manifestaba el valor mucho más radical de la emancipación ofrecida por Cristo. Esta emancipación no se confunde tampoco con el ideal de los sabios, los estoicos y otros, que con la reflexión y el esfuerzo moral trataban de adquirir el perfecto dominio de sí mismos y de establecerse en una inviolable tranquilidad interior. La liberación del cristiano, lejos de ser fruto de una doctrina abstracta e intemporal, resulta de un acontecimiento histórico, la muerte victoriosa de Jesús, y de un contacto personal, la adhesión a Cristo en el bautismo.

Su eficacia se traduce en un terreno triple: respecto al pecado, a la muerte, a la ley.

a) *El pecado* es el verdadero déspota, de cuyo yugo nos arranca Jesucristo. En Rom 1-3 describe Pablo el rigor de la tiranía universal que ejercía el *pecado en el mundo; pero lo hace para poner tanto más de relieve la sobreabundancia de la *gracia (Rom 5,15.20; 8,2). El *bautismo, asociándonos al misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo, puso fin a nuestra servidumbre (Rom 6,6). Con esta liberación se realiza lo esencial de la espera del AT, tal como la comprendía la élite de Israel (cf. Lc 1,68-75). Citando Pablo a Is 59,20, según los LXX, destaca bien el carácter espiritual de esta liberación: «De Sión vendrá el libertador, que quitará las impiedades de en medio de Jacob» (Rom 11,26). Y el Apóstol revela en otro lugar a los paganos el «misterio» de su pleno acceso a los privilegios del pueblo elegido; las maravillas de la primera liberación se han renovado para todos nosotros: «Dios nos ha sustraído al imperio de las tinieblas y nos ha transferido al reino de su Hijo muy amado, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados» (Col 1,13s).

b) *La muerte.* La *muerte, compañera del pecado (Gén 2,17; Sab 2,23s; Rom 5,12), es también vencida; ha perdido su veneno (1Cor 15,56). Los cristianos no están ya esclavizados por su temor (Heb 2,14s). Desde luego, la liberación en este punto no será perfecta sino en la *resurrección gloriosa (1Cor 15,26. 54s) y nosotros estamos todavía «en espera de la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23). Pero ya en cierto modo se han inaugurado los últimos tiempos y nosotros «hemos pasado de la muerte a la vida» (1Jn 3,14; Jn 5,24) en la medida en que vivimos en la fe y en la caridad.

c) *La ley.* Por lo mismo nosotros «no estamos ya bajo la *ley, sino

bajo la *gracia» (Rom 6,15). Por sorprendente, o trivial, que pueda parecer esta afirmación de Pablo, no conviene minimizarla, so pena de desnaturalizar el Evangelio de salvación anunciado por el Apóstol. Puesto que hemos muerto en forma mística con Cristo, estamos ya desligados de la ley (Rom 7,1-6), y no podemos buscar el principio de nuestra salvación en el cumplimiento de una ley exterior (Gál 3,2.13; 4,3ss). Estamos bajo un régimen nuevo, al que Pablo, es cierto, da a veces el nombre de «ley», pero «es la ley del Espíritu que da la vida» (Rom 8,2), una ley que el mismo *Espíritu Santo cumple en nosotros; ahora bien, «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17; cf. Gál 5, 16.22s).

3. *El ejercicio de la libertad cristiana.*

a) El cristiano liberado se ve lleno de una **confianza intrépida*, de un *orgullo, al que el NT llama *parresia.* Esta palabra típicamente griega (literalmente: libertad para decir todo) designa sin duda una actitud característica del cristiano y todavía más del apóstol: delante de Dios, un comportamiento de *hijo (cf. Ef 3, 12; Heb 3,6; 4,16; 1Jn 2,28; 3,21), pues en el bautismo se recibe un «espíritu de hijo adoptivo» y no un «espíritu de esclavo» (Rom 8,14-17) y, por otra parte, ante los hombres una seguridad para anunciar el mensaje (Act 2,29; 4,13; etc.).

b) *La libertad no es licencia o libertinaje.* «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero que esta libertad no se convierta en pretexto para la *carne» (Gál 5.13). Desde los principios debieron los apóstoles denunciar ciertas falsificaciones de la libertad cristiana (cf. 1Pe 2,16; 2Pe 2,19), y el peligro parece haber sido particularmente grave en la comunidad de Corinto. Los gnósticos de esta ciudad habían quizás adoptado como divisa una fórmula paulina, «todo me está permitido», pero falseaban su sentido, y Pablo se ve obligado a poner las cosas en su punto: el cristiano no puede olvidar que pertenece al Señor y que está destinado a la resurrección (1Cor 6,12ss).

c) *El primado de la caridad.* «Todo está permitido, pero no todo edifica», precisa todavía el Apóstol (1Cor 10,23); es preciso renunciar a algunos de nuestros derechos si lo exige el bien de un hermano (1Cor 8-10; Rom 14). Esto no es, propiamente hablando, un límite impuesto a la libertad, sino una manera superior de ejercerla. Los cristianos, emancipados de su antigua esclavitud para el servicio de Dios (Rom 6), se pondrán «por la caridad al servicio unos de otros» (Gál 5,13), como les inclina a ello el Espíritu Santo (Gál 5,16-26). Pablo, haciéndose *servidor, y en cierto sentido esclavo de sus hermanos (cf. 1Cor 9,19), no cesaba de ser libre, pero era imitador de Cristo (cf. 1Cor 11,1), el Hijo que se hizo servidor.

Nota complementaria: EL LIBRE ALBEDRÍO. Ciertos textos bíblicos podrían dar la sensación de desconocer en el hombre la existencia de una real libertad de elección, dado lo mucho que los autores sagrados insisten en la soberanía de la *voluntad de Dios (Is 6,9s; Rom 8,28ss; 9,10-21; 11,33-36). Pero aquí conviene tener en cuenta la tendencia que tiene el pensamiento semítico a enfocar directamente la causalidad divina, sin mencionar las causas segundas, que no por ello se niegan (cf. Éx 4,21; 7,13s, a propósito del *endurecimiento del Faraón); por otra parte, conviene distinguir entre lo que Dios permite y lo que quiere con una voluntad formal (así a propósito de los «vasos de ira prontos para

la perdición» y los «vasos de misericordia que ha preparado de antemano para la gloria»: Rom 9,22s). De la afirmación fundamental de «la libertad de elección divina» (Rom 9,11), hay que guardarse bien de colegir el carácter ilusorio de la libertad del hombre.

De hecho, toda la tradición bíblica considera al hombre capaz de ejercitar su libre albedrío: constantemente hace llamamiento a su poder de elección y al mismo tiempo subraya su responsabilidad, ya desde el relato del primer pecado (Gén 2-3; cf. 4,7). Al hombre toca elegir entre la bendición y la maldición, entre la vida y la muerte (cf. Dt 11,26ss; 30,15-20), *convertirse, y esto hasta el término de su existencia (Ez 18,21-28; Rom 11,22s; 1Cor 9,27). A cada uno le corresponde entrar por el buen camino que conduce a la vida y perseverar en él (Mt 7,13s). El Eclesiástico rechaza explícitamente las excusas del fatalista: «No digas: "El Señor es quien me ha hecho pecar", pues no hace lo que detesta... Si quieres, guardarás los mandamientos: en tu mano está permanecer fiel» (Eclo 15,11.15; cf. Sant 1,13ss). Si Pablo describe en términos sombríos la impotencia radical del hombre para escapar por sí mismo a la tiranía del *pecado (Rom 7,14-23), pone también en gran relieve el don de la *gracia victoriosa (Rom 8); ahora bien, la gracia, de una manera o de otra, es ofrecida a todos (cf. Rom 2,12-16); no se puede tachar a Dios de injusto (Rom 3,5-8; 9,19s).

Los autores sagrados no hicieron desaparecer la aparente antinomia entre la soberanía divina y la libertad humana, pero dijeron bastante al afirmar que la gracia de Dios y la libre obediencia del hombre son ambas necesarias para la salvación. Pablo lo tiene por cierto en su propia vida (Act 22,6-10; 1Cor 15,10) como en la de todo cristiano (Flp 2,12s). El misterio subsiste a nuestros ojos, pero Dios conoce el secreto de inclinar nuestro corazón sin violentarlo y de atraernos a sí sin forzarnos (cf. Sal 119,36; Ez 36,26s; Os 2,16s; Jn 6,44).

→ Cautividad - Esclavitud - Éxodo - Pecado - Penitencia - Redención - Salvación - Voluntad de Dios.

LR

Libro.

I. LA ESCRITURA Y EL LIBRO. Escritura y libro van juntos, pero no se confunden; el libro es una sucesión coherente de escritos y añade a la escritura la unidad de asunto. Por eso el libro se designa normalmente con un título, aun cuando este título, en el uso bíblico, no figure siempre en cabeza del escrito. Si el libro comporta un título y un asunto, es que el libro es una síntesis, no sólo una serie material de líneas y de columnas, sino una composición orgánica que recoge una sucesión de acontecimientos en un relato seguido, reuniendo escritos afines, poemas, cantos, sentencias, parábolas, profecías en una colección única.

El libro aparece temprano en Israel: relatos antiguos conocen y utilizan dos viejas colecciones de cantos épicos y líricos: el «Libro de las guerras de Yahveh» (Núm 21,14), y el «Libro del Justo» (Jos 10,13; 2Sa 1,18). La existencia de estas colecciones demuestra que muy pronto adquirió Israel conciencia de la originalidad de su destino, de la continuidad que Dios daba a su historia. Y el número de libros fuertemente unificados en tipos tan diversos, que produjo en algunos siglos este pueblo tan pequeño, atestigua el vigor con que su fe le conducía a expresar y a dominar las cuestiones que se le planteaban: síntesis históricas, co-

lecciones jurídicas, colecciones poéticas y litúrgicas, reflexiones sobre los problemas de la existencia humana.

II. El libro, memorial y testimonio sagrado. Entre estos libros hay varios cuyo origen nos es posible captar, y este origen es sagrado: son las colecciones legislativas y proféticas; *ley y *profetas constituyen una estructura esencial de la Sagrada Escritura.

Si es difícil calificar de libro propiamente dicho a «las dos tablas del testimonio (Éx 31,18), que contienen «la ley y los mandamientos» (24,12) que recibió Moisés de Dios y que lleva en la mano (32,15) —pues estas tablas parecen, aunque en una materia más noble, análogas a las tabletas de arcilla utilizadas por los escribas—, sin embargo, se trata ya de un conjunto destinado a dar *testimonio de la *voluntad de Dios, que es su autor. Es algo así como el esbozo y el núcleo de los relatos que se constituirán y que se desarrollarán progresivamente y a los que se llamará el «libro de la alianza» (Éx 24,7: 2Re 23,2.21), el «libro de la ley» (Dt 28,58.61; 29,20; Jos 1,8; 8,34), el «libro de Moisés» (2Par 25, 4; 35,12; Esd 6,18; Mc 2,26). El libro se hace para que no se pierda nada de las voluntades de Dios y para que sirva de testimonio permanente contra los prevaricadores (Dt 31,26s; cf. Jos 24,27).

A una necesidad análoga responde la formación de las colecciones proféticas. A Isaías no le basta con reunir discípulos y sembrar en su corazón su testimonio (Is 8,16) para que subsista en el pueblo como «revelación y testimonio» (8,20); recibe la orden de «inscribirlo en un libro, para que sirva de perpetuo testimonio en el porvenir» (30,8). Si Jeremías dicta dos veces a Baruc un resumen de todas las palabras que había pronunciado desde hacía veinte años, lo hace en la esperanza de que esta síntesis terrorífica de «la ira y del furor con que Yahveh ha amenazado a su pueblo» induzca a éste al arrepentimiento (Jer 36,2.7). Así se perfilan los libros de Israel no sólo según su fisonomía literaria, sino también en su originalidad única: no tanto el testimonio que un pueblo recoge sobre su pasado y sobre su propio genio, cuanto el testimonio que Dios da de su propia *justicia y del *pecado del hombre. Tal es exactamente el carácter que san Pablo asigna a la Escritura: recluirlo «todo bajo el pecado» (Gál 3,22).

III. Libros terrenales, libros celestiales. Dado que los libros en que están recogidas las palabras de los profetas contienen la *palabra de Dios, es natural que un visionario como Ezequiel, cuando se pone a profetizar y piensa en su *misión, se vea a sí mismo devorando un volumen celestial y repitiendo en la tierra un texto compuesto en el cielo (Ez 2,8-3,3). Esta visión expresiva traduce en forma viva, y evitando el literalismo miope de tantos comentaristas posteriores, la naturaleza del libro inspirado, totalmente obra de Dios y del todo compuesto por el autor humano.

Por lo demás, hay otros libros más misteriosos cuyo contenido se reserva Dios en forma más o menos exclusiva: tal es el «libro de ciudadanía», donde inscribe a los paganos entre los ciudadanos de Sión (Sal 87,5s; Is 4,3) y del que borra a los falsos profetas (Ez 13,19). Pero como estar inscrito en *Jerusalén es estar «inscrito para sobrevivir» (Is 4,3), este libro coincide con el «Libro de *vida» (Sal 69,29), donde Dios inscribe a los suyos para que vivan sobre la tierra (Éx 32,32s) y en los cielos (Dan 12,1; Lc 10,20). Y si existe un

libro en el que están inscritos, antes de que aparezcan, nuestros días y todos nuestros gestos (Sal 139,16), es, sin embargo, diferente de los libros que se presentarán y se abrirán a la hora del *juicio (Dan 7,10; Ap 20,12). A través de todas estas imágenes se trata mucho menos de contar y de calcular que de proclamar la soberana justeza de la mirada divina y la dirección infalible de su *designio. Si su libro contiene cuentas, son las de nuestras lágrimas (Sal 56,9).

IV. El libro sellado y descifrado. El libro sellado con siete sellos, que tiene en las manos el que está sentado en el trono y que sólo el *cordero inmolado es capaz de abrir y de descifrar (Ap 5,1-10), es ciertamente, según la tradición del AT, un libro profético (cf. Is 8,16; 29, 11s; Ez 2,9) y probablemente la suma de las Escrituras de Israel. Todos estos libros adquieren, en efecto, en Jesucristo un sentido nuevo, insospechado. Hasta entonces aparecen sobre todo como una *ley, una suma de mandamientos divinos indefinidamente violados, un testimonio abrumador de nuestra infidelidad. Pero cuando viene aquél «del que se trata en el rollo del libro», cuando dice Jesucristo: «He aquí que vengo, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad» (Heb 10,7 = Sal 40,9), entonces las *voluntades de Dios se revelan *cumplidas hasta la última jota (Mt 5, 18) y la colección de sus *palabras aparece como una inmensa *promesa al fin cumplida, como un *designio único llevado a término. En Jesucristo todos los diferentes libros (gr. *biblía,* en plural) se convierten en un solo libro, la única Biblia (lat. *biblia* en singular).

→ Cumplir - Escritura - Palabra - Plenitud - Promesas - Profeta - Revelación. JG

Limosna.

1. *Los sentidos de la palabra.* El hebreo no tiene término especial para designar la limosna. Nuestra palabra española viene del griego *eleemosyne,* que en los LXX designa ora la *misericordia de Dios (Sal 24,5; Is 59,16), ora (raras veces) la respuesta leal del hombre a Dios (Dt 6,25), ora, finalmente, la misericordia del hombre con sus semejantes (Gén 47,29). Esta última sólo es auténtica si se traduce en actos, entre los cuales tiene un puesto importante el apoyo material de los que se hallan en la necesidad. La palabra griega acabará por limitarse a este sentido preciso de «limosna», en el NT y ya en los libros tardíos del AT: Dan, Tob, Eclo. Sin embargo, estos tres libros conocen todavía la *eleemosyne* de Dios para con el hombre (Dan 9,16; Tob 3,2; Eclo 16,14; 17,29): para toda la Biblia la limosna, gesto de bondad del hombre para con su hermano, es ante todo una imitación de los gestos de Dios, que fue el primero en dar muestras de bondad para con el hombre.

2. *El deber de la limosna.* Si la palabra es tardía, la idea de la limosna es tan antigua como la religión bíblica, que desde los orígenes reclama el *amor de los *hermanos y de los *pobres. La *ley conoce así formas codificadas de limosna, que son ciertamente antiguas: obligación de dejar parte de las cosechas para el espigueo y la rebusca después de la vendimia (Lv 19,9; 23,22; Dt 24, 20s; Rut 2), el diezmo trienal en favor de los que no poseen tierras propias: levitas, *extranjeros, huérfanos, viudas (Dt 14,28s; cf. Tob 1,8). El pobre existe y hay que responder a su llamada con generosidad (Dt 15,11; Prov 3,27s; 14.21) y delicadeza (Eclo 18,15ss).

3. *Limosna y vida religiosa.* Esta limosna no debe ser mera filantropía,

sino gesto religioso. La generosidad con los pobres, ligada con frecuencia a las celebraciones litúrgicas excepcionales (2Sa 6,19; Neh 8,10ss; 2Par 30,21-26; 35,7ss), forma parte del curso normal de las *fiestas (Dt 16,11.14; Tob 2,1s). Más aún, este gesto adquiere su valor del hecho de alcanzar a Dios mismo (Prov 19,17) y crea un derecho a su *retribución (Ez 18,7; cf. 16,49; Prov 21,13; 28,27) y al *perdón de los pecados (Dan 4,24; Eclo 3,30). Equivale a un sacrificio ofrecido a Dios (Eclo 35,2). El hombre, al privarse de su bien, se constituye un tesoro (Eclo 29,12). «Bienaventurado el que piensa en el pobre y en el débil» (Sal 41,1-4; cf. Prov 14,21). El viejo Tobías exhorta así a su hijo con ardor: «No apartes el rostro de ningún pobre y Dios no lo apartará de ti. Si abundares en bienes, haz de ellos limosna, y si éstos fueren escasos, según esa tu escasez no temas hacerlo... Todo cuanto te sobrare, dalo en limosna, y no se te vayan los ojos tras lo que dieres ..» (Tob 4,7-11.15).

NT. Con la venida de Cristo la limosna conserva su valor, pero se sitúa en una economía nueva que le confiere un sentido nuevo.

1. *La práctica de la limosna.* Es admirada por los creyentes, sobre todo cuando es practicada por *extranjeros, por personas que «temen a Dios», que así manifiestan su simpatía por la fe (Lc 7,5; Act 9,36; 10,2). Por lo demás, Jesús la había contado, juntamente con el *ayuno y la *oración, como uno de los tres pilares de la vida religiosa (Mt 6,1-18).

Pero Jesús, al recomendarla, exige que se haga con perfecto desinterés, sin la menor ostentación (Mt 6,1-4), «sin esperar nada a cambio» (Lc 6, 35; 14,14), hasta sin medida (Lc 6, 30). En efecto, no podemos contentarnos con alcanzar un máximo codificado: el diezmo tradicional parece sustituirlo Juan Bautista por una repartición por mitades (Lc 3,11), que Zaqueo realiza efectivamente (Lc 19,8); más aún, no hay que hacerse sordos a ningún llamamiento (Mt 5,42 p), porque los *pobres están siempre entre nosotros (Mt 26, 11); finalmente, si uno no tiene ya nada propio (cf. Act 2,44), queda todavía el deber de comunicar por lo menos los dones de Cristo (Act 3,6), y de *trabajar para venir en ayuda a los que se hallan en la necesidad (Ef 4,28).

2. *La limosna y Cristo.* Si la limosna es un deber tan radical, es que halla su sentido en la fe en Cristo, lo cual puede tener un significado más o menos profundo.

a) Si Jesús sostiene con la tradición judía que la limosna es fuente de *retribución celestial (Mt 6,2.4), que constituye un tesoro en el cielo (Lc 12,21.33s), gracias a los *amigos que se granjea uno allí (Lc 16,9), no lo hace por razón de un cálculo interesado, sino porque a través de nuestros *hermanos desgraciados alcanzamos a Cristo en persona: «Lo que hiciereis a uno de estos pequeñuelos...» (Mt 25,31-46).

b) Si el discípulo debe darlo todo en limosna (Lc 11,41; 12,33; 18,22) es, en primer lugar, para *seguir a Jesús sin echar de menos los propios bienes (Mt 19,21s p), y después, para ser liberal como Jesús mismo, que «siendo rico se hizo pobre por vosotros a fin de enriqueceros con su pobreza» (2Cor 8,9).

c) Finalmente, para impedir que se degrade la limosna rebajándola a mera filantropía, no tuvo Jesús reparo en defender contra Judas el gesto gratuito de la mujer que acababa de «perder» el valor de trescientas jornadas de trabajo derramando su precioso perfume: «A los pobres los tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre» (Mt 26,11 p). Los pobres pertenecen a la economía ordinaria (Dt 15,11), natural en una humanidad pecadora; en cambio, Jesús significa la economía mesiánica sobrenatural; y la primera no halla su verdadero sentido sino por la segunda: a los pobres no se les socorre cristianamente sino con referencia al amor de Dios manifestado en la pasión y en la muerte de Jesucristo.

3. *La limosna en la Iglesia.* Aun cuando sean necesarios ciertos gestos gratuitos para impedir que se confunda el Evangelio del reino con la extinción del pauperismo, todavía hay que socorrer a nuestro *prójimo para alcanzar al «esposo que nos ha sido arrebatado» (Mt 9,15): «¿cómo mora la caridad de Dios en el que cierra sus entrañas ante su hermano necesitado?» (1Jn 3,17; cf. Sant 2, 15). ¿Cómo celebrar el sacramento de la *comunión eucarística sin compartir fraternalmente los propios bienes? (1Cor 11,20ss).

Ahora bien, la limosna puede tener un alcance todavía más vasto y significar la *unión de las iglesias. Es lo que san Pablo quiere decir cuando da un nombre sagrado a la cuestación, a la colecta que hace en favor de la Iglesia madre de Jerusalén: es una *diaconía* (2Cor 8,4; 9, 1.12s), una *liturgia* (9,12). En efecto, para colmar el foso que comenzaba a cavarse entre la Iglesia de origen pagano y la Iglesia de origen judío, se preocupa Pablo por traducir en limosnas sustanciosas la unión de estas dos categorías de miembros del mismo *cuerpo de Cristo (cf. Act 11,29; Gál 2,10; Rom 15,26s; 1Cor 16,1-4); ¡con qué ardor pronuncia un verdadero «sermón de caridad» destinado a los corintios! (2Cor 8-9). Hay que aspirar a establecer la igualdad entre los hermanos (8,13), imitando la liberalidad de Cristo (8,9); para que Dios sea glorificado (9,11-14) hay que «*sembrar abundantemente», pues «Dios ama al que da con alegría» (9,6s).

→ Amor - Don - Hermano - Ayuno - Misericordia - Pobres - Prójimo - Retribución. CW

Locura.

En la Biblia la locura se opone a la *sabiduría (p. e., Prov 10,1.14) y como ella se define en relación con la conducta de la *vida y con el *conocimiento de Dios. El loco es el tonto y el imprudente, es también el *impío (Prov 1,22-32; Eclo 22, 9-18).

AT. Los sabios ponen en guardia al joven sin experiencia, contra las seducciones que podrían inducirlo a una conducta loca: la de las mujeres perversas (Prov 7,5-27), la de la dama locura, personificación de la *impiedad (Prov 9,13-18). Hacen el retrato de los locos para mostrar a sus discípulos lo que vendrían a ser por falta de disciplina (Eclo 21,14-20): ¿no vendrían a pensar que el Señor no hace justicia o que no ve nada (Eclo 16,17-23), o incluso que no existe (Sal 14,1)? Consiguientemente, tendrían a los justos por locos (Sab 5,4) y su muerte por una desgracia irreparable (Sab 3,2).

NT. Frente al reino de Dios, presente en la persona de Cristo, la locura consiste no sólo en la impiedad que rechaza la ley de Dios, sino también en una sabiduría que se cierra a su gracia. Todos tienen necesidad de una conversión radical para acoger las palabras de Cristo y ponerlas en práctica, a falta de lo cual es uno un insensato (Mt 7,26). Es locura apoyarse en la propia *riqueza (Lc 12,20); locura, no responder a las exigencias de Dios, como las vírgenes locas (Mt 25,1-13), o tratar de falsearlas, como los *fariseos (Mt

23,17). Locura, sobre todo, no creer en la sabiduría de Dios que se revela en Cristo *crucificado y en la locura de su *predicación (1Cor 1, 18-29). Pero el creyente debe consentir en pasar como Cristo mismo (Mc 3,21) por insensato a los ojos del mundo (1Cor 3,18ss); Pablo pasó así por loco (1Cor 4,10; Act 26,24); y todo apóstol de Cristo crucificado tendrá la misma suerte, pues anuncia una salvación que es obra de la locura de Dios, locura de amor, que es suprema sabiduría (1Cor 1,25).

→ Conocer - Educación - Impío - Predicar - Sabiduría - Simple.

JA

Lomos y riñones.

1. En la región lumbar se concentra el vigor del hombre. Así como para el viaje o para la lucha hay que atarse a la cintura túnica, vestidos, saco, taparrabo (1Re 20,31; Mt 3,4) o armas (2Sa 20,8), del mismo modo para el servicio de Dios precisa tener los lomos ceñidos. Entonces estarán los hebreos prontos para el éxodo (Éx 12,11); Jeremías debe estar dispuesto a la lucha (Jer 1,17); la mujer fuerte está siempre dispuesta al trabajo (Prov 31,17); el Mesías tendrá por fuerza la justicia y la fidelidad (Is 11,5); el discípulo de Jesús debe tener ceñidos los lomos y encendida la *lámpara (Lc 12,35); al cristiano se le exhorta a luchar teniendo «por cinturón la verdad, y la justicia por coraza» (Ef 6,14). Y san Pedro concluye: «Ceñíos los lomos de vuestro espíritu, sed vigilantes» (1Pe 1,13).

2. *En los riñones, órganos internos,* se dejan sentir las reacciones profundas: allí se forman los designios ocultos, se encienden las pasiones violentas. Pueden saltar de gozo en el maestro que oye hablar bien al discípulo (Prov 23,16), estremecerse ante la apostasía (1Mac 2,24), quedar traspasados por la prueba (Job 16, 13). El que los formó (Sal 139,13) puede instruir a través de ellos la conciencia del hombre en oración (Sal 16,7). Los riñones, asociados ordinariamente al *corazón, designan una región que se sustrae a las miradas del hombre y se distingue de lo perceptible. Sólo Dios «sondea los riñones y los corazones» (Sal 7,10; Jer 11,20), como también Jesús que sabe lo que hay en el hombre (Jn 2,25): Sólo Dios penetra en el fondo del ser. Jeremías, el profeta de la vida interior, así como el salmista no temen ser sometidos a examen por la mirada divina: «Escudriñame, Yahveh, pruébame, pasa por el *fuego mis riñones y mi corazón» (Sal 26,2; Jer 17,10; 20,12) porque saben que, a diferencia de sus enemigos, sus riñones profieren lo que dicen sus *labios (Jer 12,2s). Dios oye las palabras, pero es también «testigo de los riñones y vigilante verídico del corazón» (Sab 1,6). Así también la liturgia nos hace orar con este mismo espíritu: «Abrasad, Señor, nuestros riñones y nuestros corazones en el fuego del Espíritu Santo.»

→ Corazón - Fuerza - Labios - Velar.

RF

Luz.

El tema de la luz atraviesa toda la revelación bíblica. La separación de la luz y de las tinieblas fue el primer acto del Creador (Gén 1,3s). Al final de la historia de la salvación la nueva creación (Ap 21,5) tendrá a Dios mismo por luz (21,23). De la luz física que alterna acá abajo con la *sombra de la noche se pasará así a la luz sin ocaso que es Dios mismo (1Jn 1,5). La historia misma que se desarrolla en el ínterin toma la forma de un conflicto en que se

enfrentan la luz y las tinieblas, enfrentamiento idéntico al de la *vida y de la *muerte (cf. Jn 1,4s). No hay una metafísica dualista que venga a cristalizar esta visión dramática del mundo, como sucede en el pensamiento iranio. Pero no por eso deja de ser el hombre objeto del conflicto: su suerte final se define en términos de luz y de tinieblas como en términos de vida y de muerte. El tema ocupa, pues, un puesto central entre los simbolismos religiosos a que recurre la Escritura.

AT. I. El Dios de luz. 1. *El creador de la luz.* La luz, como todo lo demás, no existe sino como criatura de Dios: luz del día, que emergió del caos original (Gén 1,1-5); luz de los *astros que iluminan la tierra día y noche (1,14-19). Dios la envía y la vuelve a llamar, y ella obedece temblando (Bar 3,33). Por lo demás, las tinieblas que alternan con ella se hallan en la misma situación, pues el mismo Dios «hace la luz y las tinieblas» (Is 45,7; Am 4, 13 LXX). Por eso luz y tinieblas cantan el mismo cántico en alabanza del Creador (Sal 19,2s; 148,3; Dan 3,71s). Toda concepción mítica queda así radicalmente eliminada; pero esto no es obstáculo para que la luz y las tinieblas tengan un significado simbólico.

2. *El Dios vestido de luz.* En efecto, como las otras criaturas, la luz es un signo que manifiesta visiblemente algo de Dios. Es como el reflejo de su *gloria. Por este título forma parte del aparato literario que sirve para evocar las teofanías. Es el *vestido en que Dios se envuelve (Sal 104,2). Cuando aparece, «su resplandor es semejante al día, de sus manos salen rayos» (Hab 3,3s). La bóveda celestial, sobre la que reposa su trono, es resplandeciente como el cristal (Éx 24,10; Ez 1,22). Otras veces se le representa rodeado de *fuego (Gén 15,17; Éx 19,18; 24,17; Sal 18,9; 50,3) o lanzando los relámpagos de la *tormenta (Ez 1,13; Sal 18,15). Todos estos cuadros simbólicos establecen un nexo entre la presencia divina y la impresión que hace al hombre una luz deslumbradora. En cuanto a las tinieblas, no excluyen la *presencia de Dios, puesto que él las sondea y ve lo que acaece en ellas (Sal 139, 11s; Dan 2,22). Sin embargo, la tiniebla por excelencia, la del *šeol,* es un lugar en el que los hombres son «arrancados de su mano» (Sal 88,6s. 13). En la oscuridad ve, pues, Dios sin dejarse ver, está presente sin entregarse.

3. *Dios es luz.* No obstante este recurso al simbolismo de la luz, antes del libro de la Sabiduría no se aplicará a la esencia divina. La *sabiduría, efusión de la gloria de Dios, es «un reflejo de la luz eterna», superior a toda luz creada (Sab 7,27. 29s). El simbolismo alcanza aquí un grado de desarrollo, del que el NT se servirá más copiosamente.

II. La luz, don de Dios. 1. *La luz de los vivos.* «La luz es suave, y a los ojos agrada ver el sol» (Ecl 11,7). Todo hombre ha pasado por esta experiencia. De ahí una asociación estrecha entre la luz y la *vida: nacer es «ver la luz» (Job 3,16; Sal 58,9). El ciego que no ve la «luz de Dios» (Tob 3,17; 11,8) tiene un gusto anticipado de la muerte (5,11s); viceversa, el enfermo al que libra Dios de la muerte se regocija de ver brillar de nuevo en sí mismo «la luz de los vivos» (Job 33,30; Sal 56,14), puesto que el *šeol* es el reino de las tinieblas (Sal 88,13). Luz y tinieblas tienen así para el hombre valores opuestos que fundan su simbolismo.

2. *Simbolismo de la luz.* En primer lugar, la luz de las teofanías comporta un significado existencial para

los que son agraciados con ellas, sea que subraye la *majestad* de un Dios hecho familiar (Éx 24,10s), sea que haga sentir su carácter temeroso (Hab 3,3s). A esta evocación misteriosa de la presencia divina, la metáfora del rostro luminoso añade una nota tranquilizadora de benevolencia (Sal 4,7; 31,17; 89,16; Núm 6,24ss; cf. Prov 16,15). Ahora bien, la presencia de Dios al hombre es sobre todo una presencia tutelar. Con su *ley ilumina Dios los pasos del hombre (Prov 6,23; Sal 119,105); es también la *lámpara que le guía (Job 29,3; Sal 18,29). Librándolo del peligro ilumina sus ojos (Sal 13,4); es así su luz y su salvación (Sal 27,1). Finalmente, si el hombre es justo, le conduce hacia el gozo de un día luminoso (Is 58,10; Sal 36,10; 97,11; 112,4), mientras que el malvado tropieza en las tinieblas (Is 59,9s) y ve extinguirse su lámpara (Prov 13,9; 24,20; Job 18,5s). Luz y tinieblas representan así finalmente las dos suertes que aguardan al hombre, la felicidad y la desgracia.

3. *Promesa de la luz.* No tiene, pues, nada de extraño hallar el simbolismo de la luz y de las tinieblas en los profetas, en perspectiva escatológica. Las tienieblas, azote amenazador que experimentaron los egipcios (Éx 10,21), constituyen uno de los signos anunciadores del día de Yahveh (Is 13,10; Jer 4,23; 13, 16; Ez 32,7; Am 8,9; Jl 2,10; 3,4; 4,15): para un mundo pecador éste será tinieblas y no luz (Am 5,18; cf. Is 8,21ss).

Sin embargo, el día de Yahveh debe tener también otra faz, de gozo y de liberación, para el *resto de los justos humillado y angustiado; entonces «el pueblo que caminaba en las tinieblas verá una gran luz» (Is 9,1; 42,7; 49,9; Miq 7,8s). La imagen tiene un alcance obvio y da lugar a múltiples aplicaciones. Hace pensar primero en la claridad de un *día maravilloso* (Is 30,26), sin alternancia de día y de noche (Zac 14,7), iluminado por el «sol de justicia» (Mal 3,20). No obstante, el alba que amanecerá para la nueva *Jerusalén (Is 60,1ss) será de otra naturaleza que la del tiempo actual: es el Dios vivo el que personalmente iluminará a los suyos (60,19s). Su *ley alumbrará a los pueblos (Is 2,5; 51,4; Bar 4,2); su siervo será la luz de las *naciones (Is 42,6; 49,6).

Para los justos y los pecadores se reproducirán así en el día supremo las dos suertes de las que la historia del *Éxodo ofreció un ejemplo llamativo: las tinieblas para los impíos, pero para los santos la plena luz (Sab 17,1-18,4). Éstos resplandecerán como el cielo y los astros, mientras que los impíos permanecerán para siempre en el horror del oscuro *šeol* (Dan 12,3; cf. Sab 3,7). La perspectiva va a dar en un mundo transfigurado a la imagen del Dios de luz.

NT. I. CRISTO, LUZ DEL MUNDO. 1. *Cumplimiento de la promesa.* En el NT la luz escatológica prometida por los profetas ha venido a ser realidad: cuando Jesús comienza a predicar en Galilea se cumple el oráculo de Is 9,1 (Mt 4,16). Cuando resucita según las profecías es para «anunciar la luz al pueblo y a las naciones paganas» (Act 26,23). Así los cánticos conservados por Lucas saludan en él desde la infancia al sol naciente que debe iluminar a los que están en las tinieblas (Lc 1,78s; cf. Mal 3,20; Is 9,1; 42,7), la luz que debe iluminar a las naciones (Lc 2,32; cf. Is 42,6; 49,6). La vocación de Pablo, anunciador del Evangelio entre los paganos, se inscribirá en la línea de los mismos textos proféticos (Act 13,47; 26,18).

2. *Cristo revelado como luz.* Sin embargo, por sus actos y sus palabras se ve a Jesús revelarse como

luz del mundo. Las curaciones de ciegos (cf. Mc 8,22-26) tienen en este punto un significado particular, como lo subraya Juan refiriendo el episodio del ciego de nacimiento (Jn 9). Jesús declara entonces: «Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo» (9,5). En otro lugar comenta: «El que me sigue no camina en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8,12); «yo, la luz, vine al mundo para que quien creyere en mí no camine en las tinieblas» (12,46). Su acción iluminadora dimana de lo que él es en sí mismo: la *palabra misma de Dios, *vida y luz de los hombres, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (1,4.9). Así el drama que se crea en torno a él es un enfrentamiento de la luz y de las tinieblas: la luz brilla en las tinieblas (1,4), y el *mundo malo se esfuerza por sofocarla, pues los hombres prefieren las tinieblas a la luz cuando sus *obras son malas (3,19). Finalmente, a la hora de la pasión, cuando Judas sale del cenáculo para entregar a Jesús, Juan nota intencionadamente: «Era de *noche» (13, 30); y Jesús al ser arrestado declara: «Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53).

3. *Cristo transfigurado.* Mientras Jesús vivió en la tierra, la luz divina que llevaba en sí estuvo velada bajo la humildad de su *carne. Hay, sin embargo, una circunstancia en la que se hace perceptible a testigos privilegiados en una visión excepcional: la *transfiguración. Este rostro que resplandece, estos *vestidos deslumbradores como la luz (Mt 17,2 p) no pertenecen ya a la condición mortal de los hombres: anticipan el estado de Cristo resucitado, que aparecerá a Pablo en una luz fulgurante (Act 9,3; 22,6; 26,13); forman parte del simbolismo propio de las teofanías del AT. En efecto, la luz que resplandece en el *rostro de Cristo es la de la *gloria de Dios mismo* (cf. 2Cor 4,6): en calidad de *Hijo de Dios es «el resplandor de su gloria» (Heb 1,3). Así, a través de Cristo luz se revela algo de la esencia divina. No sólo Dios «habita una luz inaccesible» (1Tim 6,16); no sólo se le puede llamar «el Padre de las luces» (Sant 1,17), sino que, como lo explica san Juan, «él mismo es luz, y en él no hay tinieblas» (1Jn 1,5). Por eso todo lo que es luz proviene de él, desde la creación de la luz física el primer día (cf. Jn 1,4), hasta la iluminación de nuestros corazones por la luz de Cristo (2Cor 4,6). Y todo lo que es extraño a esta luz pertenece al reino de las tinieblas: tinieblas de la noche, tinieblas del *šeol* y de la muerte, tinieblas de Satán.

II. LOS HIJOS DE LUZ. 1. *Los hombres entre las tinieblas y la luz.* La revelación de Jesús como luz del mundo da un relieve cierto a la antítesis de las tinieblas y de la luz, no en una perspectiva metafísica, sino en un plano moral: la luz califica la esfera de Dios y de Cristo como la del bien y de la justicia, las tinieblas califican la esfera de *Satán como la del mal y de la impiedad (cf. 2Cor 6,14s), aun cuando Satán, para seducir al hombre, se disfrace a veces de ángel de luz (11,14). El hombre se halla cogido entre las dos y le es preciso escoger, de modo que sea «hijo de las tinieblas» o «hijo de luz». La secta de Qumrán recurría ya a esta representación para describir la *guerra escatológica. Jesús se sirve de ella para distinguir el *mundo presente del *reino que él inaugura: los hombres se dividen a sus ojos en «hijos de este mundo» e «hijos de luz» (Lc 16,8). Entre unos y otros se opera una división cuando aparece Cristo-luz: los que hacen el mal huyen de la luz para que no

sean descubiertas sus *obras; los que obran en la verdad vienen a la luz (Jn 3,19ss) y creen en la luz para ser hijos de luz (Jn 12,36).

2. *De las tinieblas a la luz.* Todos los hombres pertenecen por nacimiento al reino de las tinieblas, particularmente los paganos «en sus pensamientos entenebrecidos» (Ef 4, 18). Dios es quien «nos llamó de las tinieblas a su admirable luz» (1Pe 2,9). Sustrayéndonos al imperio de las tinieblas nos transfirió al reino de su Hijo para que compartiéramos la suerte de los santos en la luz (Col 1,12s): gracia decisiva, experimentada en el momento del bautismo, cuando «Cristo brilló sobre nosotros» (Ef 5,14). En otro tiempo éramos tinieblas, ahora somos luz en el Señor (Ef 5,8). Esto determina para nosotros una línea de conducta: «vivir como hijos de la luz» (Ef 5,8; cf. 1Tes 5,5).

3. *La vida de los hijos de luz.* Era ya una recomendación de Jesús (cf. Jn 12,35s): importa que el hombre no deje oscurecer su luz interior, y también que vele sobre su ojo, *lámpara de su cuerpo (Mt 6,22s p). En Pablo se hace habitual la recomendación. Hay que revestirse las armas de luz y desechar las obras de tinieblas (Rom 13,12s), no sea que nos sorprenda el *día del Señor (1Tes 5,4-8). Toda la moral entra fácilmente en esta perspectiva: el «fruto de la luz» es todo lo que es bueno, justo y verdadero; las «obras estériles de las tinieblas» comprenden los pecados de todas clases (Ef 5,9-14). Juan no habla de otra manera. Hay que «caminar en la luz» para estar en comunión con Dios, que es luz (1Jn 1,5ss). El criterio es el *amor fraterno: en esto se reconoce si está uno en las tinieblas o en la luz (2,8-11).

El que vive así, como verdadero hijo de luz, hace irradiar entre los hombres la luz divina, de la que ha venido a ser depositario. Hecho a su vez luz del mundo (Mt 5,14ss), responde a la misión que le ha dado Cristo.

4. *Hacia la luz eterna.* El hombre, caminando por tal camino, puede esperar la maravillosa transfiguración que Dios ha prometido a los justos en su reino (Mt 13,43). En efecto, la *Jerusalén celestial, adonde llegará finalmente, reflejará en sí misma la luz divina, conforme a los textos proféticos (Ap 21,23ss; cf. Is 60); entonces los elegidos, contemplando la faz de Dios, serán iluminados por esta luz (Ap 22,4s). Tal es la esperanza de los hijos de luz; tal es también la oración que la Iglesia dirige a Dios por los que de ellos han dejado ya la tierra: *lux perpetua luceat eis! Ne cadant in obscurum, sed signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam!* (Ofertorio de la Misa de difuntos).

→ Blanco - Fuego - Gloria - Lámpara - Noche - Sombra - Revelación.

AF y PG

M

Madre.

La madre, dando la vida, ocupa un puesto distinguido en la existencia ordinaria de los hombres y también en la historia de la salvación.

I. La madre de los humanos. La que da la vida debe ser amada, pero el amor que se le tiene debe también transfigurarse, a veces hasta el sacrificio, a ejemplo de Jesús.

1. *El llamamiento a la fecundidad.* Adán, al llamar a su mujer «Eva» significaba su vocación de «madre de los vivientes» (Gén 3,20). El Génesis narra cómo se realizó esta vocación a pesar de las más desfavorables circunstancias. Así Sara recurre a una estratagema (16,1s), las hijas de Lot a un incesto (19,30-38), Raquel a un chantaje: «Dame hijos, o me muero», grita a su marido; pero Jacob confiesa que no puede ponerse en el puesto de Dios (30,1s). En efecto, sólo Dios que puso en el corazón de la mujer el deseo imperioso de ser madre, es el que abre y cierra el seno materno: sólo él puede triunfar de la *esterilidad (1Sa 1,2-2,5).

2. *La madre en el hogar.* La mujer, una vez madre, salta de júbilo. Así Eva en su primer parto: «Por Yahveh he adquirido un hombre» (Gén 4,1), júbilo que se perpetuará en el *nombre de Caín (de la raíz hebrea «adquirir»). Asimismo «Isaac» evoca la risa de Sara en la ocasión de este nacimiento (Gén 21,6), y «José» la esperanza que abriga Raquel de tener todavía otro hijo (30, 24). Por su maternidad no sólo entra en la historia de la vida, sino que inspira a su esposo un afecto más estrecho (Gén 29,34). Finalmente, como lo proclama el Decálogo, debe ser respetada por sus hijos al igual que el padre (Éx 20,12): las faltas para con ella merecen el mismo castigo (Éx 21,17; Ley 20,9; Dt 21,18-21). Los Sapienciales insisten a su vez en el deber del respeto para con la madre (Prov 19,26; 20,20; 23,22; Eclo 3,1-16), añadiendo que se la debe escuchar y que se deben seguir sus instrucciones (Prov 1,8).

3. *La reina madre.* Una misión particular parece incumbir a la madre del *rey, única que, a diferencia de la esposa, goza de un honor particular cerca del príncipe reinante. Se la llamaba la «gran señora»: así a Betsabé (1Re 2,19; cf. 1Re 15,13; 2Par 15,16) o Atalia (2Re 11,1s). Este uso podría esclarecer la aparición de la maternidad en el marco del mesianismo regio; no carece de interés señalar la misión de la madre de Jesús, que ha venido a ser para la piedad «Nuestra Señora».

4. *El sentido profundo de la maternidad.* Con la venida de Cristo no se suprime el deber de piedad filial, sino que se le da cumplimiento: la catequesis apostólica lo mantiene claramente (Col 3,20s; Ef 6,1-4); Jesús truena contra los fariseos que lo eluden con vanos pretextos cultuales (Mt 15,4-9 p). Sin embargo, desde ahora, por amor a Jesús hay que saber rebasar la *piedad filial coronándola por la piedad para con Dios mismo. Cristo vino a «separar a la hija de la madre» (Mt 10,35) y promete el céntuplo a quien deje por él a su padre o a su madre (Mt 19, 29). Para ser digno de él hay que ser capaz de «*odiar a su padre y a su madre» (Lc 14 26), es decir, de

amar a Jesús más que a los propios padres (Mt 10,37).

Jesús mismo dio ejemplo de este sacrificio de los vínculos maternos. De doce años, en el templo, reivindica frente a su madre el derecho a entregarse a los asuntos de su Padre (Lc 2,49s). En Caná, si bien otorga finalmente lo que le pide su madre, le da, sin embargo, a entender que no tiene ya por qué intervenir cerca de él, sea porque no ha sonado todavía la *hora de su ministerio público, sea porque no ha llegado aún la hora de la cruz (Jn 2,4). Pero si Jesús se distancia así de su madre, no es porque desconozca su verdadera grandeza; por el contrario, la revela en la fe de *María. «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?», y señala con la mano a sus discípulos (Mt 12,48ss); a la mujer que admiraba la maternidad carnal de María le insinúa incluso que ella misma es la fiel por excelencia, escuchando la palabra de Dios y poniéndola en práctica (Lc 11,27s). Jesús extiende esta maternidad de orden espiritual a todos sus discípulos cuando desde lo alto de la cruz dice al discípulo amado: «He ahí a tu madre» (Jn 19,26s).

II. La madre en la historia de la salvación. Las características de la madre se descubren, traducidas metafóricamente, ya para expresar una actitud divina, ya en el orden mesiánico, o para expresar la fecundidad de la Iglesia.

1. *Ternura y sabiduría divina.* Hay en Dios tal plenitud de *vida que Israel le da los nombres de *padre y de madre. Para expresar la misericordiosa ternura de Dios, *raḥamim* designa las entrañas maternas y evoca la emoción visceral que experimenta la madre para con sus hijos (Sal 25,6; 116,5). Dios nos consuela como una madre (Is 66,13), y si una madre fuera capaz de olvidar al hijo de sus entrañas, él no olvidará jamás a Israel (49,15).

La *sabiduría, que es la *palabra de Dios encargada de realizar sus designios (Sab 18,14s) saliendo de su misma boca (Eclo 24,3), se dirige a sus hijos como una madre (Prov 8-9), recomendándoles sus instrucciones, alimentándolos con el *pan de la inteligencia, dándoles a beber su *agua (Eclo 15,2s). Sus hijos le harán justicia (Lc 7,35), reconociendo en Jesús al que desempeña su papel: «Quien viniere a mí no tendrá jamás hambre, quien creyere en mí no tendrá *jamás sed» (Jn 6,35; cf. 8,47).

2. *La madre del Mesías.* El protoevangelio anuncia ya que es madre la mujer cuya posteridad aplastará la cabeza de la serpiente (Gén 3,15). Luego, en los relatos de *esterilidad hecha fecunda por Dios, las mujeres que dieron posteridad a los patriarcas prefiguran remotamente a la *Virgen madre. Esta concepción virginal se insinúa en las profecías del Emmanuel (Is 7,14) y de la que debe dar a luz (Miq 5,2); en todo caso los evangelistas reconocieron aquí la profecía cumplida en Jesucristo (Mt 1,23; Lc 1,35s).

3. *La madre de los pueblos.* *Jerusalén es la ciudad madre por excelencia (cf. 2Sa 20,19), de la que los habitantes obtienen alimento y protección. De ella sobre todo derivan la *justicia y el *conocimiento de Yahveh. Como Rebeca, a quien se desea se multiplique en miles de miríadas (Gén 24,60), vendrá a ser madre de todos los *pueblos: «A Sión dicen todos: "Madre", pues todos han nacido en ella» (Sal 87,5), ya sean de Israel o de las *naciones. Después del castigo que la ha alejado de su esposo la vemos de nuevo colmada: «Lanza gritos de alegría, estéril, la sin hijos .., porque los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la que

tiene esposo» (Is 54,1; Gál 4,22-30). Hacia ella se lanzan «como palomas *hacia el palomar*» todos los pueblos de la tierra (Is 2,1-5; 60,1-8).

Pero Jerusalén, replegándose sobre sí misma, desechando a Cristo, fue infiel a esta maternidad espiritual (Lc 13,34 p; 19,41-44), y sus hijos podrán volverse contra ella para reprochárselo (cf. Os 2,4). Por eso será suplantada por otra Jerusalén, la de lo alto, que es verdaderamente nuestra madre (Gál 4,26), que desciende del cielo, de junto a Dios (Ap 21,2). Esta ciudad nueva es la Iglesia, que engendra a sus hijos para la vida de hijos de Dios; es también cada comunidad cristiana en particular (2Jn 1). Está destinada a dar a Cristo la *plenitud de su *cuerpo y a reunir a todos los pueblos en el *Israel espiritual.

Los apóstoles, participando de esta maternidad, son instrumentos de esta fecundidad, gozosa a través del dolor (cf. Jn 16,20ss). Pablo dice a sus queridos gálatas que los engendra hasta que Cristo esté formado en ellos (Gál 4,19), y recuerda a los tesalonicenses que los ha rodeado de cuidados como una madre que alimenta a sus hijos (1Tes 2,7s). Pero esta maternidad no vale sino por la de la *mujer que vive sin cesar en los dolores y en el gozo del parto, figura tras la cual se perfilan todas las madres desde Eva, madre de los vivientes, hasta la Iglesia, madre de los creyentes, pasando por la madre de Jesús, María, nuestra madre (Ap 12)

→ Iglesia - Fecundidad - Mujer - María - Virginidad. AN y XLD

Maldición.

El vocabulario de la maldición es rico en hebreo; expresa las reacciones violentas de temperamentos pasionales; se maldice en la ira (*z'm*), humillando (*'rr*), despreciando (*qll*), execrando (*qbb*), jurando (*'lh*). La Biblia griega se inspira sobre todo en la raíz *ara*, que designa la oración, el voto, la imprecación, y evoca más bien el recurso a una fuerza superior contra lo que se maldice.

La maldición pone en juego fuerzas profundas y que rebasan al hombre; a través del poder de la palabra pronunciada que parece desplegar automáticamente sus efectos funestos, la maldición evoca el temible poder del mal y del *pecado, la inexorable lógica que conduce del mal a la desventura; así la maldición, en su forma plena, comporta dos términos estrechamente ligados, la causa o la condición que acarrea el efecto: «Porque has hecho eso (si haces eso)... te alcanzará tal infortunio.»

Se puede maldecir a la ligera sin exponerse a desencadenar sobre la propia persona la maldición que uno invoca (cf. Sal 109,17). Para maldecir a alguien es preciso tener cierto derecho sobre su ser profundo, el de la autoridad legal o paterna, el de la miseria y de la injusta opresión (Sal 137,8s; cf. Job 31,20.38s; Sant 5,4), el de Dios.

I. La prehistoria: maldición sobre el mundo. Desde los orígenes está presente la maldición (Gén 3, 14.17), pero en contrapunto, siendo la bendición el motivo primero (1, 22.28). La maldición es como el eco invertido de la *palabra divina presente en la *creación. Cuando el verbo, luz, verdad, vida, alcanza al *príncipe de las tinieblas, padre de la mentira y de la muerte, la bendición que aporta se cambia con este contacto en maldición. El pecado es un mal que la palabra no crea, sino revela, y cuya desgracia consuma: la maldición es ya un *juicio.

Dios bendice porque es el *Dios vivo, la fuente de la *vida (Jer 2,13). El tentador, que se enfrenta con él

(Gén 3,4s) y arrastra al hombre a su pecado, lo arrastra también a su maldición; en lugar de la *presencia divina, se produce el exilio lejos de Dios (Gén 3,23s) y de su *gloria (Rom 3,23); en lugar de la vida, la *muerte (Gén 3,19). Sin embargo, sólo el gran responsable, el diablo (Sab 2,24), es maldecido «para siempre» (Gén 3,14s); sobre la mujer, que sigue engendrando, sobre la tierra, que sigue produciendo, sobre toda fecundidad, la maldición aporta el *sufrimiento, el *trabajo ingrato y penoso, pero sin destruir la bendición original (3,16-20). A costa de una labor sin tregua y de una agonía, la vida se mantiene la más fuerte, presagio de la derrota final del maldito (3,15).

De Adán a Abraham se extiende la maldición: muerte, cuyo autor es el hombre mismo (Gén 4,11; sobre el nexo maldición-*sangre cf. 4,23s; 9,4ss; Mt 27,25); corrupción que viene a dar en la destrucción (Gén 6,5-12) del *diluvio, donde el *agua, vida primordial, se convierte en abismo de muerte. Sin embargo, en el seno mismo de la maldición, envía Dios su *consolación, Noé, *primicias de una nueva humanidad, a quien se promete la bendición para siempre (8,17-23; 9,1-17; 1Pe 3,20).

II. Los patriarcas: maldición sobre los enemigos de Israel. Mientras la maldición destruye a *Babel y *dispersa a los humanos confabulados contra Dios (Gén 11,7), suscita Dios a *Abraham para reunir a todos los pueblos en torno a él y a su descendencia, para su bendición o su maldición (12,1ss). Mientras que la bendición sustrae al linaje elegido a la doble maldición del seno *estéril (15,5s; 30,1s) y de la *tierra hostil (27,27s; 49,11s.2-26), la maldición que se acarrean los adversarios de la raza elegida los expulsa «lejos de las tierras fértiles... y del rocío que cae del cielo» (27,39); la maldición viene a ser reprobación, exclusión de la única bendición. «¡Maldito sea el que te maldiga!»: Faraón (Éx 12,29-32), luego Balac (Núm 24,9) pasan por esta experiencia. Para colmo de la ironía, el Faraón se ve reducido a suplicar a los hijos de Israel «que invoquen sobre [él] la bendición» de su Dios (Éx 12,32).

III. La ley: maldición sobre Israel culpable. Cuanto más progresa la bendición, más se revela la maldición.

1. *La *ley* pone al descubierto poco a poco el pecado (Rom 7,7-13) proclamando, junto con las exigencias y los entredichos, las consecuencias fatales de su violación. Del código de la alianza a las liturgias grandiosas del Deuteronomio, las amenazas de maldición van ganando progresivamente en precisión y en amplitud trágica (Éx 23,21; Jos 24,20; Dt 28; cf. Lev 26,14-39). La bendición es un misterio de *elección, la maldición es un misterio de repudio y de eliminación de los elegidos (1Sa 15, 23; 2Re 17,17-23; 21,10-15) de una elección que, no obstante, sigue afectándoles (Am 3,2).

2. *Los profetas,* testigos del *endurecimiento de Israel (Am 6,1...; Hab 2,6-20), de su ceguera ante la desgracia inminente (Am 9,10; Is 28, 15; Miq 3,11; cf. Mt 3,8ss), se ven obligados a anunciar «la violencia y la ruina» (Jer 20,8), a volver constantemente al lenguaje de la maldición (Am 2,1-16; Os 4,6; Is 9,7-10, 4; Jer 23,13ss; Ez 11,1-12.13-21), a verla alcanzar a todo Israel, sin perdonar a nada ni a nadie: a los sacerdotes (Is 28,7-13), a los falsos profetas (Ez 13), a los malos pastores (Ez 34,1-10), al país (Miq 1,8-16), a la ciudad (Is 29,1-10), al templo (Jer 7,1-15), al palacio (22,5), a los reyes (25,18).

Sin embargo, la maldición no es nunca total. A veces, sin razón aparente y sin transición, en un arranque de ternura, la *promesa de salvación sucede a la amenaza (Os 2, 8.11.16; Is 6,13), pero con más frecuencia en el seno mismo de la maldición, como en su centro lógico, irrumpe la bendición (Is 1,25s; 28, 16s; Ez 34,1-16; 36,2-12.13-38).

IV. Los llamamientos de los justos a la maldición. Del *resto, a través del cual transmite Dios la bendición de Abraham, se elevan a veces gritos de maldición, los de Jeremías (Jer 11,20; 12,3; 20,12) y de los salmistas (Sal 5,11; 35,4ss; 83, 10-19; 109,6-20; 137,7ss). Sin duda estos llamamientos a la violencia, que nos escandalizan como si nosotros supiéramos *perdonar, comportan una parte de resentimiento personal o nacionalista. Pero una vez purificados podrán ser reasumidos en el NT, pues expresan no sólo la aflicción de la humanidad sometida a la maldición del pecado, sino el llamamiento a la *justicia de Dios, que implica necesariamente la destrucción del pecado. Cuando este grito brota de un corazón que reconoce su propia falta (Bar 3,8; Dan 9,11-15), Dios no puede rechazarlo; cuando se eleva silencioso de los labios exánimes de un inocente ejecutado «sin abrir la boca» (Is 53,7), que se ofreció por nosotros a la maldición (53, 3s), esta intercesión es infalible: nos garantiza la salvación de los pecadores y el fin del pecado: «Ya no habrá más maldición» (Zac 14,11).

V. Jesucristo vencedor de la maldición. «No hay condenación para los que están en Cristo Jesús» (Rom 8,1), y tampoco maldición Cristo, hecho por nosotros «pecado» (2Cor 5,21) y «maldición», «nos rescató de la maldición de la ley» (Gál 3,13) y nos puso en posesión de la bendición del *Espíritu de Dios. La palabra puede, pues, inaugurar los tiempos nuevos de la *bienaventuranza (Mt 5,3-11): en adelante ya no rechaza, sino atrae (Jn 12,32); no dispersa, sino unifica (Ef 2,16). Libera al hombre de la cadena maldita, Satán, pecado, ira, muerte, y le permite amar. El Padre que ha perdonado todo en su Hijo, puede enseñar a sus hijos el modo de vencer la maldición por el *perdón (Rom 12,14; 1Cor 13,5) y por el amor (Mt 5,44; Col 3,13); el cristiano no puede ya maldecir (1Pe 3,9), a la inversa del «¡maldito sea el que te maldiga!» del AT, y, a ejemplo del Señor, debe «bendecir a los que le maldicen» (Lc 6,28).

La maldición, vencida por Cristo, sigue, no obstante, siendo una realidad, un destino ya no fatal como lo hubiese sido sin él, pero todavía posible. La manifestación suprema de la bendición lleva incluso a su paroxismo el encarnizamiento de la maldición que progresa tras sus huellas desde los orígenes. La maldición, aprovechando los últimos días, que le están contados (Ap 12,12), desencadena toda su virulencia en la hora en que se consuma la salvación (8, 13). De ahí viene que el NT incluya todavía no pocas fórmulas de maldición; el Apocalipsis puede proclamar «Ya no habrá más maldición» (22,3) y a la vez lanzar la maldición definitiva: «¡Fuera . todos los que se complacen en hacer el mal!» (22, 15), el dragón (12), la bestia y el falso profeta (13), las naciones, Gog y Magog (20,7), la prostituida (17), Babel (18), la muerte y el *šeol* (20, 14), las tinieblas (22,5), el *mundo (Jn 16,33) y los *poderes de este mundo (1Cor 2,6). Esta maldición total, un «¡Fuera!» sin apelación, es proferida por Jesucristo. Lo que la hace terrible es que en él no es *venganza apasionada ni exigencia racional de talión; es más pura y más

terrible, abandona a su elección a los que se han excluido del *amor.

No es que Jesús viniera para maldecir y condenar (Jn 3,17; 12,47); por el contrario, aporta la bendición. Jamás durante su vida maldijo a nadie; cierto que no escatimó las amenazas más siniestras, a los saturados de este mundo (Lc 6,24ss), a las ciudades galileas incrédulas (Mt 11,21), a los escribas y fariseos (Mt 23,13-31), a «esta *generación» en la que se concentran todos los pecados de Israel (23,33-36), a «ese hombre por el que el Hijo del hombre será entregado» (26,24), pero se trata siempre de amonestaciones y de profecías dolorosas, nunca de un desencadenamiento de la *ira. La propia palabra de maldición no aparece en labios del Hijo del hombre sino en su último advenimiento: «¡Apartaos de mí, malditos!» (Mt 25,41) Y todavía nos advierte que ni siquiera en esa hora cambiará de comportamiento: «Si alguno oye mis palabras y no las guarda, no seré yo quien le condenará... La palabra que he hecho oir es la que le juzgará en el último día» (Jn 12, 47s)

→ Bienaventuranza - Bendición - Bien y Mal - Castigos - Ira - Endurecimiento - Infierno - Juicio - Muerte - Pecado - Retribución - Satán - Venganza - Visita. JCo y JG

Maná.

El maná es un alimento que dio Dios a Israel durante la marcha por el desierto (Jos 5,12); la interpretación de su nombre: «¿Qué es esto?» (Éx 16,15) subraya su carácter misterioso: en efecto, Dios quiere probar a su pueblo, aun dejándolo subsistir (16,4.28). Este don maravilloso suscitó en la tradición numerosos comentarios, de que dan testimonio los relatos del Pentateuco (Éx 16; Núm 11,4-9), los salmos y el libro de la Sabiduría (Sab 16,20-29); preparó también la revelación del verdadero pan del cielo, cuyo anuncio y figura es (Jn 6,31s).

1. *El maná y la prueba del desierto.* El pueblo incrédulo, ante la condición precaria en que se halla en el desierto, requiere a Dios intimándole que actúe: «¿Está o no Yahveh entre nosotros?» (Éx 17,7); Dios le responde manifestando su gloria, entre otras cosas con el don del maná (16,7.10ss). El maná es a su vez una cuestión que Dios plantea a su pueblo para *educarlo poniéndolo a *prueba: «¿Vais a reconocer que yo soy vuestro Dios conformándoos con mis órdenes?» (cf. 16,4.28).

Al dar Dios a Israel este medio de subsistencia le significa, en efecto, con ello su *presencia eficaz (16,12); y este signo es tan expresivo que se deberá conservar su recuerdo colocando en el *arca un vaso de maná junto con las tablas de la ley (16, 32ss; cf. 25,21; Heb 9,4). Ahora bien, todo signo exige una respuesta; el don del maná va acompañado de prescripciones destinadas a probar la fe de Israel en el que lo da: hay que recogerlo cada día sin reservar nada para el día siguiente, excepto la víspera del sábado en que se recogerá para dos días a fin de respetar el *reposo sabático; así el maná es para el pueblo el medio de mostrar su *obediencia y su *confianza en su palabra (Éx 16,16-30). Pero hay todavía más: los bizcochos de maná hervido, aun sin ser insípidos (Núm 11,8), tienen siempre el mismo sabor; Israel se cansa y murmura, desconociendo la prueba y su lección: en lugar de contar con los alimentos terrenales (11,4ss), el hombre debe apoyarse sobre todo en los que vienen del cielo, en el misterioso alimento, cuyo símbolo es el maná: la *palabra de Dios (Dt 8,2s).

2. *El maná y la espera escatológica.* Israel, meditando su pasado delante de Dios en la oración, canta el beneficio del maná: «trigo y pan del cielo», «pan de los fuertes», pan de los ángeles que habitan el cielo (Sal 78,23ss; Sal 105,40; Neh 9,15). Los sabios, celebrando este don milagroso, imaginan las cualidades que debe tener un *alimento celeste, el que el Creador dará a sus hijos en el banquete escatológico; en este alimento, objeto de la espera de Israel, piensa el autor de la sabiduría en su comentario inspirado *(midráš)* del Éxodo. El maná del futuro se acomodará al *gusto de cada uno y se adaptará a los *deseos de los hijos de Dios. Éstos, gustándolo, gustarán todavía más la suavidad (*mansedumbre) del Creador que pone la creación al servicio de los que creen en él (Sab 16,20s.25s). El Apocalipsis habla de este mismo maná: se promete a aquellos cuya fe y testimonio los habrán hecho vencedores de Satán y del mundo (Ap 2,17; cf. 1Jn 5,4s).

3. *El maná y el verdadero pan de Dios.* Cristo en el desierto confirma, viviéndola, la lección del AT: «el hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,1-4 p; cf. Dt 8,3). Renueva esta enseñanza alimentando al pueblo de Dios con un *pan milagroso. Este pan que sacia al pueblo (Mt 14,20; 15,37 p; cf. Sal 78,29) suscita un entusiasmo que no tiene relación con la *fe que Jesús exige (Jn 6,14s); los discípulos no comprenden mejor que las turbas el sentido del don y del milagro; en cuanto a los incrédulos, fariseos y saduceos, piden en este momento «un signo venido del cielo» (Mt 16,1-4 p; cf. Jn 6,30s; Sal 78,24s).

Ahora bien, el verdadero pan «venido del cielo» no es el maná, que dejaba morir, sino Jesús mismo (Jn 6,32s) al que se recibe por la fe (6, 35-50): es su *carne, dada «por la *vida del mundo» (6,51-58). También Pablo ve este mismo «alimento espiritual» prefigurado por el maná del desierto (1Cor 10,3s). Con todo derecho, pues, la liturgia eucarística recurre a las imágenes bíblicas relativas al maná. Participando del pan misterioso de la *comida eucarística, siempre el mismo aparentemente, como el maná, el cristiano responde a un signo de Dios y testimonia su fe en su palabra bajada del cielo; por eso, desde ahora, se «alimenta con el pan de los ángeles, hecho pan de los viadores» (Lauda Sion), que satisface todas sus necesidades y responde a todos sus gustos, durante el nuevo *Éxodo del pueblo de Dios; más aún, el creyente es ya vencedor en la lucha que debe sostener a lo largo de su viaje, pues se alimenta ya con el pan de Dios mismo y vive de su vida eterna (Jn 6,33.54.57s; Ap 2,17).

→ Desierto - Prueba - Eucaristía - Pan - Comida. MFL

Mansedumbre.

«Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). Jesús, que habla así, es la revelación suprema de la mansedumbre de Dios (Mt 12,18ss); él es la fuente de la nuestra cuando proclama: «Bienaventurados los mansos» (Mt 5,4).

1. *La mansedumbre de Dios.* El AT canta la inmensa y clemente bondad de Dios (Sal 31,20; 86,5), manifestada en su gobierno del universo (Sab 8,1; 15,1), y nos invita a *gustarla (Sal 34,9). Más dulces que la miel son la palabra de Dios, su ley (Sal 119,103; 19,11; Ez 3,3), el conocimiento de su sabiduría (Prov 24,13; Eclo 24,20) y la fidelidad a su ley (Eclo 23,27). Dios alimenta a su pueblo con un *pan que satisface

todos los gustos; así revela su suavidad (Sab 16,20s), suavidad que hace gustar al pueblo, cuyo esposo amadísimo es (Cant 2,3), suavidad que el Señor Jesús acaba de revelarnos (Tit 3,4) y de hacernos gustar (1Pe 2,3).

2. *Mansedumbre y *humildad.* Moisés es el modelo de la verdadera mansedumbre, que no es debilidad, sino humilde sumisión a Dios basada en la fe en su amor (Núm 12,3; Eclo 45,4; 1,27; cf. Gál 5,22s). Esta humilde mansedumbre caracteriza al «*resto», al que Dios salvará, y al rey que dará la paz a todas las naciones (Sof 3,12; Zac 9,9s = Mt 21,5).

A estos mansos, sometidos a la palabra divina (Sant 1,20ss), los dirige Dios (Sal 25,9), los sostiene (Sal 147,6), los salva (Sal 76,10), les da el trono de los poderosos (Eclo 10, 14) y les hace gozar de la paz en su tierra (Sal 37,11 = Mt 5,4).

3. *Mansedumbre y caridad.* El que es dócil a Dios es manso con los hombres, especialmente con los pobres (Eclo 4,8). La mansedumbre es fruto del Espíritu (Gál 5,23) y signo de la presencia de la Sabiduría de lo alto (Sant 3,13.17). En su doble aspecto de tranquila suavidad (gr. *prautes)* y de moderación indulgente (gr. *epieikeia),* la mansedumbre es una característica de Cristo (2Cor 10,1), de sus discípulos (Gál 6,1; Col 3,12; Ef 4,2) y de sus pastores (1Tim 6,11; 2Tim 2,25). Es el ornato de las mujeres cristianas (1Pe 3, 4) y constituye la felicidad de sus hogares (Eclo 36,23). El verdadero cristiano, aun en la persecución (1Pe 3,16), muestra a todos una mansedumbre serena (Tit 3,2; Flp 4,5); así da a todos testimonio de que «el yugo del Señor es suave» (Mt 11, 30), puesto que es el yugo del amor.

→ Gustar - Humildad.

CS y MFL

Mar.

Los israelitas, a diferencia de los griegos y de los fenicios, no eran un pueblo de marinos. Las empresas marítimas de Salomón (1Re 9,26) y de Josafat (22,49) no tuvieron continuidad. Fue necesaria la experiencia de la *dispersión para que las «islas» entraran en el horizonte geográfico de Israel (Is 41,1; 49,1) y para que los judíos se acostumbraran a los largos viajes marítimos (Jon 1,3). En la época del NT era ya cosa hecha (Mt 23,15), y Pablo, judío de la dispersión, hallaba muy natural surcar el Mediterráneo para anunciar el Evangelio. Sin embargo, ya en la época más remota, figura el mar en los textos bíblicos con una significación religiosa determinada.

1. *Del monstruo mítico a la criatura de Dios.* Todo hombre experimenta ante el mar la sensación de un poder formidable, imposible de domar, terrible cuando se desencadena, amenazador para los marinos (Sal 107,23-30) como para las poblaciones ribereñas a las que amenaza siempre con anegar (cf. Gén 7,11s; 9,11.15). A este mar, a este océano cósmico que circunda al continente lo personificaba la mitología mesopotámica bajo la forma de una *bestia monstruosa; con el nombre de Tiamat, este dragón representaba a los poderes caóticos y devastadores a los que Marduk, el dios del orden, debía reducir a la impotencia para organizar el cosmos. La mitología de Ugarit oponía asimismo a Yam, el dios-mar, a Baal, en una lucha por la soberanía del mundo divino.

En la Biblia, por el contrario, el mar queda reducido al rango de mera criatura. En el relato clásico de la *creación divide Yahveh en dos las aguas del abismo *(Tehom)* como hacía Marduk con el cuerpo de Tiamat (Gén 1,6s). Pero la imagen está completamente desmitizada, pues ya no hay lucha entre el Dios todopoderoso y el caos acuoso de los orígenes. Yahveh, al organizar el mundo, impuso a las aguas de una vez para siempre un límite que ya no franquearán sin orden suya (Gén 1,9s; Sal 104,6-9; Prov 8,27ss). Los libros de sabiduría se complacen en describir este orden del mundo, en el que ocupa su lugar el mar, utilizando para ello los datos de una ciencia elemental: la tierra reposa sobre las aguas de un abismo inferior (Sal 24,2), que se elevan a través de la misma para alimentar las fuentes (Gén 7,11; 8,2; Job 38,16; Dt 33,13) y que comunican con las del océano. Así se sitúa al mar en su puesto entre las criaturas y se le invita, con todas las demás, a celebrar a su creador (Sal 69,35; Dan 3,78).

2. *El simbolismo religioso del mar.* En esta perspectiva doctrinal muy firme pueden los autores sagrados volver sin ningún peligro a las viejas imágenes míticas despojadas ya de su veneno. El mar de bronce (1Re 7,23ss) introduce quizás en el culto del templo el simbolismo cósmico del océano primordial, si es cierto que tal mar es su representación. Pero la Biblia utiliza más bien otra categoría de símbolos. Las aguas de la sima marina le proporcionan la imagen más elocuente de un peligro mortal (Sal 69,3), pues su fondo se considera vecino al *šeol* (Jon 2,6s). Finalmente, un aire de fuerza maligna, desordenada, orgullosa, sigue cerniéndose en torno al mar y ocasionalmente es representado por la figura de bestias mitológicas. Entonces simboliza los poderes adversos, a los que Yahveh debe vencer para hacer que triunfe su designio.

Esta imaginería épica conocía tres aplicaciones. En primer lugar, la actividad creadora de Dios se evoca a veces poéticamente bajo los rasgos de un combate primordial (Is 51,9; Job 7,12; 38,8-11; cf. *bestias). Más a menudo el símbolo es historicizado. Así la experiencia histórica del Éxodo, en que Yahveh secó el mar Rojo para abrir un camino a su pueblo (Éx 14-15; Sal 77,17.20; 114,43.5) aparece como una victoria divina sobre el dragón del gran abismo (Is 51,10); igualmente el rugido de las naciones paganas rebeladas contra Dios se asimila al rumor de los mares (Is 5,30; 17,12). Finalmente, en los apocalipsis tardíos las potencias satánicas con que Dios se enfrentará en un último combate vuelven a asumir rasgos análogos a los de la Tiamat babilónica: son bestias que suben del gran abismo (Dan 7,2-7). Pero el creador, cuya *realeza cósmica supo desde los orígenes domar la soberbia del mar (Sal 65,8; 89,10; 93,3s), posee también el dominio de la historia, en la que todas las fuerzas del desorden se agitan en vano.

3. *Cristo y el mar.* El simbolismo religioso del mar no se ha perdido en el NT. Esto se percibe incluso en los Evangelios. El mar sigue siendo el lugar demoníaco adonde van a precipitarse los puercos hechizados (Mc 5,13 p). El mar, desencadenado, sigue atemorizando a los hombres; pero Jesús manifiesta frente a él la potencia divina que triunfa de los elementos: se dirige a los suyos caminando sobre el mar (Mc 6,49s; Jn 6,19s), o también lo calma con una palabra que lo exorciza: «¡Calla! ¡Enmudece!» (Mc 4,39s), y los discípulos reconocen en este signo que hay en él un poder sobrehumano (4,41).

Finalmente, el Apocalipsis no se contenta con poner en relación con el mar a los poderes malignos con que Cristo señor debe enfrentarse en el transcurso de la historia (Ap 13,1; 17,1). Describiendo la nueva creación, en la que se ejercerá su realeza con

plenitud, evoca un día extraordinario en el que «ya no habrá mar» (21, 1). El mar desaparecerá, pues, en cuanto abismo satánico y fuerza de desorden. Pero allá en lo alto subsistirá ese mar de cristal (4,6) que se extiende hasta perderse de vista delante del trono divino, símbolo de una paz luminosa en un universo renovado.

→ Anticristo - Bautismo - Bestia - Creación - Agua - Éxodo - Soberbia.

JdF y PG

María.

El papel importante que desempeña la madre de Jesús en la tradición cristiana quedó esbozado desde la revelación escrituraria. Si la primera generación cristiana centró su interés en el ministerio de Jesús, desde su bautismo hasta Pascua (Act 1,22; 10,37ss; 13,24ss), fue porque debía responder a lo más urgente de la misión apostólica. Era normal que los relatos sobre la infancia de Jesús aparecieran sólo tardíamente; Marcos los ignora, contentándose con mencionar sólo dos veces a la madre de Jesús (Mc 3,31-35; 6,3). Mateo los conoce, pero los centra en José, el descendiente de David que recibe los mensajes celestiales (Mt 1,20s; 2,13. 20.22) y da el nombre de Jesús al hijo de la Virgen (1,18-25). Con Lucas sale María a plena luz; ella tiene en los orígenes del Evangelio el primer papel con una verdadera personalidad: en los orígenes de la Iglesia ella toma parte con los discípulos en la oración del Cenáculo (Act 1, 14). Finalmente, Juan encuadra la vida de Jesús entre dos escenas mariales (Jn 2,1-12; 19,25ss): en Caná, como en el Calvario, define Jesús con autoridad la función de María, primero como creyente, luego como madre de sus discípulos. Esta progresiva toma de conciencia de la misión de María no debe explicarse sencillamente por motivos psicológicos: refleja una inteligencia cada vez más profunda del misterio mismo de *Jesús, inseparable de la «*mujer» de la que había querido nacer (Gál 4,4). Se pueden reunir en algunos títulos los datos dispersos en el NT.

I. La hija de Sión. 1. María aparece en primer lugar *semejante a sus contemporáneas*. Como lo atestiguan las inscripciones de la época y las numerosas Marías del NT, su *nombre, llevado en otro tiempo por la hermana de Moisés (Éx 15,20), era corriente en la época de Jesús. En el arameo de entonces significa probablemente «princesa», «señora». Lucas, apoyándose en tradiciones de Palestina, presenta a María como una piadosa mujer judía, fielmente sumisa a la ley (Lc 2,22.27.39), expresando en los mismos términos del AT las respuestas que da el mensaje divino (1,38); su Magnificat en particular es una compilación de salmos y se inspira principalmente en el cántico de Ana (1,46-55; cf. 1Sa 2,1-10).

2. Pero, todavía según Lucas, María no es una mujer judía cualquiera. En las escenas de la anunciación y de la visitación (Lc 1,26-56) presenta a María como *la hija de Sión*, en el sentido que tenía esta expresión en el AT: la personificación del *pueblo de Dios. El «regocíjate» del ángel (1,28) no es una salutación corriente, sino evoca las *promesas de la venida del Señor a su ciudad santa (Sof 3,14-17; Zac 9,9). El título «llena de gracia», o colmada de favor, objeto por excelencia del amor divino, puede evocar a la esposa del Cantar una de las figuras más tradicionales del pueblo elegido. Estos indicios literarios corresponden a la función que ejerce María en estas escenas: sólo ella recibe, en nombre de la *casa de Jacob, el anuncio de

la salvación; ella lo acepta y hace así posible su cumplimiento. Finalmente, en su Magnificat rebasa pronto su gratitud personal (1,46-49) para prestar su voz a la raza de Abraham con reconocimiento y júbilo (1,50-55).

II. La Virgen. 1. *El hecho de la virginidad* de María en la concepción de Jesús se afirma en dos tradiciones literarias independientes (Lc 1,26-38; Mt 1,18-23). Está confirmado por algunos testigos antiguos de Jn 1,13: «Él, al que ni sangre ni carne, sino Dios engendró.» El hecho está, pues, testimoniado sólidamente; su sentido está expresado claramente por Mateo que muestra en él el cumplimiento del oráculo (Is 7,14); Lucas puede referirse también a la misma profecía (Lc 1,31s).

2. *¿Quiso María esta virginidad?* Su matrimonio con José exige a primera vista una respuesta negativa. Por otra parte es sabido que Israel no daba gran valor religioso a la *virginidad (Jue 11,37s). Lucas, sin embargo, ofrece otro dato. Al ángel que le anuncia su maternidad objeta María: «¿Cómo podrá ser esto, pues no conozco varón?» (Lc 1,34). La frase es elíptica y ha recibido no pocas interpretaciones. La más tradicional, sostenida hoy por críticos exigentes, es ésta: María es la esposa legal de José. Si en este matrimonio quiere tener relaciones conyugales normales (que la lengua bíblica designa por la palabra «*conocer», p. e., Gén 4,1), el anuncio de su maternidad no puede crearle ningún problema. José pertenece a la raza de David; su hijo puede ser el Mesías anunciado por el ángel. Entonces la pregunta de María carece de sentido. Pero su sustrato semítico permite otra traducción: «pues no quiero conocer varón». Indica en la Virgen un propósito de virginidad Esta decisión es sorprendente por parte de una joven esposa. Pero en la Palestina de entonces no era desusada la virginidad: los datos de los autores antiguos sobre el celibato de los esenios han hallado cierto apoyo en los descubrimientos de Qumrán. Por otra parte, la joven que quería guardar virginidad, difícilmente podía rechazar un matrimonio impuesto por su padre. Todo bien mirado, el texto es favorable a la voluntad de virginidad de María.

3. Entonces *¿qué sentido da María a esta virginidad?* Entre los esenios de entonces el celibato se inspira ante todo en una preocupación de *pureza legal; significa la abstención de una contaminación física. María no expresa sus motivos, pero todo lo que Lucas deja entrever de su alma supone motivos más elevados y más positivos de su virginidad. Por medio del ángel la trata Dios de «muy amada». María quiere ser su «sierva», con la nobleza que da a esta palabra la lengua bíblica (Lc 1,38). Su virginidad parece así una consagración, un don de amor exclusivo al Señor. Por lo demás, se ve ya esbozada en el AT. En efecto, si bien éste ignora la virginidad religiosa, no cesa de exigir el *amor exclusivo de los fieles al Señor (Dt 6,5); María, reservándose enteramente a él, responde al llamamiento de los profetas (Oseas, Jeremías, Ezequiel...), de los salmos (Sal 16; 23; 42; 63; 84) y del Cantar de los cantares.

4. *La mención de los «hermanos de Jesús»* (Mc 3,31 p; 6,3 p; Jn 7,3; Act 1,14; 1Cor 9,5; Gál 1,19) ha inducido a diversos críticos a suponer que María no había guardado la virginidad después del nacimiento de Jesús. Esta opinión se opone a la voluntad de virginidad de María y está en contradicción con la tradición que no conoció nunca otro hijo de María. En cuanto a la expresión que crea la dificultad, es sabido que en

el mundo semítico se da el nombre de *hermano a los parientes próximos y a los aliados.

III. La Madre. A todos los niveles de la tradición evangélica es María ante todo «la madre de Jesús». Diversos textos la designan sencillamente con este título (Mc 3,31s p; Lc 2,48; Jn 2,1-12; 19,25s). Con él se define toda su función en la obra de la salvación.

1. *Esta maternidad es voluntaria.* El relato de la anunciación lo pone claramente de relieve (Lc 1,26-38). Ante la *vocación inesperada que anuncia el ángel a María, la presenta Lucas preocupada por ver claro: ¿cómo conciliar este nuevo llamamiento de Dios con el llamamiento a la virginidad que ha oído ya anteriormente? El ángel le revela que una concepción virginal permitirá responder a la vez a los dos llamamientos. María, completamente iluminada, acepta; es la sierva del Señor, como fueron sus siervos Abraham, Moisés y los profetas; su *servicio, como el de ellos, y todavía más, es libertad.

2. Cuando María da a luz a Jesús, su quehacer, como el de todas las *madres, no hace sino comenzar. Tiene que *educar a Jesús.* Con José, que comparte sus responsabilidades, lleva al niño al templo para presentarlo al Señor, para expresar la oblación de que todavía es incapaz su conciencia humana. Recibe de Simeón, en su lugar, el anuncio de su *misión (Lc 2,29-32.34s). Finalmente, acoge la «sumisión» de que daba prueba para con sus padres durante el tiempo de su *crecimiento (2,51s).

3. María no es menos madre *cuando llega Jesús a la edad adulta.* Se halla junto a su hijo en los momentos de separaciones dolorosas (Mc 3,21.31; Jn 19,25ss). Pero su quehacer adopta entonces nueva forma. Lucas y Juan lo dan a entender en las dos etapas mayores del desarrollo de Jesús. A los doce años, israelita con pleno derecho, proclama Jesús a sus padres de la tierra que debe ante todo entregarse al culto de su Padre celestial (Lc 2,49). Cuando inicia su misión en Caná, sus palabras a María: «Mujer, déjame» (Jn 2,4) no son tanto las de un hijo cuanto las del responsable del reino; así reivindica su independencia de enviado de Dios. En adelante la madre desaparece tras la creyente (cf. Mc 3,32-35 p; Lc 11,27s).

4. Este desasimiento se consuma *en la cruz.* Simeón, al descubrir a María la suerte de Jesús, le había anunciado la espada que había de atravesar su alma y unirla al sacrificio redentor (Lc 2,34s). Éste consuma su maternidad, como lo muestra Juan en una escena en que cada rasgo es significativo (*Jn 19,25ss*). *María está en* pie junto a la cruz. Jesús le dirige todavía el solemne «mujer» que indica su autoridad de señor del reino. Mostrando a su madre el discípulo presente: «He aquí a tu hijo», la llama Jesús a una nueva maternidad, que en adelante será su papel en el pueblo de Dios. Quizá quiso Lucas insinuar esta misión de María en la Iglesia mostrándola en oración con los doce en espera del Espíritu (Act 1,14); por lo menos esta maternidad universal responde a su idea que vio en María la personificación del pueblo de Dios, la hija de Sión (Lc 1, 26-55).

IV. La primera creyente. Los evangelistas, lejos de hacer consistir la grandeza de María en luces excepcionales, la muestran en su *fe, sometida a las mismas oscuridades, al mismo proceso que el más humilde de los fieles.

1. *La revelación hecha a María.* Desde la anunciación se ofrece Jesús a María como objeto de su fe, fe que es iluminada por mensajes enraizados en los oráculos del AT. El

niño se llamará *Jesús, será hijo del Altísimo, hijo de David, el *rey de Israel, el Mesías anunciado. En la presentación en el templo oye María aplicar a su Hijo los oráculos del siervo de Dios: luz de las naciones y signo de contradicción. A estas pocas palabras explícitas hay que añadir, aunque los textos no lo dicen, que María experimenta en sí misma la vida de un niño que es el Mesías, presencia que se dilata en el silencio y en la pobreza. Y cuando Jesús habla a su madre, le habla con palabras que tienen el tono abrupto de los oráculos proféticos; María debe reconocer en ellas la independencia y la autoridad de su hijo, la superioridad de la fe sobre la maternidad carnal.

2. *La fidelidad de María.* Lucas puso empeño en anotar las reacciones de María ante las revelaciones divinas: su turbación (Lc 1,29), su dificultad (1,34), su asombro ante el oráculo de Simeón (2,33), su incomprensión de la palabra de Jesús en el templo (2,50). En presencia de un *misterio que rebasa todavía su inteligencia, reflexiona sobre el mensaje (1,29; 2,33), piensa sin cesar en el acontecimiento misterioso, conservando sus recuerdos, meditándolos en su corazón (2,19.51).

Atenta a la *palabra de Dios, la acoge, aun cuando trastorne sus proyectos y haya de sumir a José en la ansiedad (Mt 1,19s). Sus respuestas a los llamamientos divinos, visitación, presentación de Jesús en el templo, son otros tantos actos por los que Jesús obra a través de su madre: santifica al Precursor, se ofrece a su Padre. María, creyente y fiel, lo es en silencio cuando su Hijo entra en la vida pública; y así permanece hasta la cruz.

3. *El Magnificat.* En el cántico de María transmite Lucas una tradición palestinense que conservó no tanto las palabras de María cuanto el sentido de su oración, modelo de la del pueblo de Dios. Según la forma clásica de un salmo de acción de gracias y sirviéndose de los temas tradicionales del salterio, celebra María un hecho nuevo: el reino está presente. Aquí se muestra María totalmente al servicio del pueblo de Dios. En ella y por ella se ha anunciado la salvación, se cumple la promesa; en su propia *pobreza se realiza el misterio de las *bienaventuranzas. La fe de María es la misma del pueblo de Dios: una fe humilde que se ahonda sin cesar a través de las oscuridades y de las pruebas, por la meditación de la salvación, por el servicio generoso que ilumina poco a poco la mirada del fiel (Jn 3,21; 7,17; 8,31s). En razón de esta fe, atenta a guardar la palabra de Dios, Jesús mismo proclamó bienaventurada a la que le había llevado en sus entrañas (Lc 11,27s).

V. María y la Iglesia. 1. *La virgen.* María, creyente tipo, llamada a la salvación en la fe por la gracia de Dios, rescatada por el sacrificio de su Hijo como todos los miembros de nuestra raza, ocupa, sin embargo, un puesto aparte en la Iglesia. En ella vemos el misterio de la Iglesia vivido en su plenitud por un alma que acoge la palabra divina con toda su fe. La Iglesia es la *esposa de Cristo (Ef 5,32), una esposa virgen (cf. Ap 21,2), a la que Cristo mismo santificó purificándola (Ef 5,25ss). Toda alma cristiana, participando en esta vocación, «se desposa con Cristo como una virgen pura» (2Cor 11, 2). Ahora bien, la fidelidad de la Iglesia a este llamamiento divino se transparenta primeramente en María, y esto en la forma más perfecta. Es todo el sentido de la *virginidad, a la que Dios la ha invitado y que su maternidad no ha disminuido, sino consagrado. En ella se revela así al

nivel de la historia la existencia de esta Iglesia Virgen, que con su actitud adopta la posición opuesta a la de Eva (cf. 2Cor 11,3).

2. *La Madre.* Además, respecto a Jesús se halla María en una situación especial que no pertenece a ningún otro miembro de la Iglesia. Es la *madre; es el punto de la humanidad en que se realiza el parto del Hijo de Dios. Esta función es la que permite asimilarla a la Hija de Sión (Sof 3,14; cf. Lc 1,28), a la nueva *Jerusalén, en su función materna. Si la nueva humanidad es comparable a la *mujer, cuyo primogénito es Cristo cabeza (Ap 12,5), ¿se podrá olvidar que tal misterio se cumplió concretamente en María, que esta mujer y esta madre no es un puro símbolo, sino que gracias a María ha tenido una existencia personal? Todavía en este punto, el nexo de María y de la Iglesia se afirma con tal fuerza que, tras la mujer arrebatada por Dios a los ataques de la serpiente (Ap 12,13-16), contrapartida de Eva engañada por la misma serpiente (2Cor 11,3; Gén 3,13), se perfila María al mismo tiempo que la Iglesia, puesto que tal fue su misión en el designio de la salvación. Por eso la tradición ha visto con toda razón en María y en la Iglesia, conjuntamente, a la «nueva Eva», así como Jesús es el «nuevo *Adán».

3. *El misterio de María.* Por esta conexión con el misterio de la Iglesia es como mejor se ilumina el misterio de María, a la luz de la Escritura. El primero revela a las claras lo que en el segundo se vivió en forma oculta. Por los dos lados hay un misterio de virginidad, misterio nupcial en que Dios es el esposo; por los dos lados un misterio de maternidad y de filiación en que está en acción el Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,20; cf. Rom 8,15), primero frente a Cristo (Lc 1,31; Ap 12,5), luego frente a miembros de su cuerpo (Jn 19,26s; Ap 12,17). El misterio de la virginidad implica una pureza total, fruto de la gracia de Cristo que afecta al ser en su raíz, haciéndolo «santo e inmaculado» (Ef 5,27): aquí es donde se manifiesta el sentido de la concepción inmaculada de María. El misterio de la maternidad implica una unión total con el misterio de Jesús, en su vida terrena hasta la prueba y la cruz (Lc 2,35; Jn 19,25s; cf. Ap 12,13), en su gloria hasta la participación en su resurrección (cf. Ap 21): tal es el sentido de la asunción de María. Inmaculada concepción y asunción: estos dos términos de la vida de María, de los que la Escritura no habla explícitamente, se transparentan, sin embargo, en su evocación del misterio de la Iglesia, hasta tal punto que la fe de la Iglesia ha podido descubrirlos. No ya que se trate de elevar a María hasta el nivel de Jesús, como mediadora junto al mediador... La que fue «colmada de gracia» por parte de Dios (Lc 1,28) se mantiene en el plano de los miembros de la Iglesia, «colmados de gracia en su amado» (Ef 1,6). Pero por medio de ella fue como el Hijo de Dios, *mediador único, se hizo hermano de todos los hombres y estableció su enlace orgánico con ellos, así como tampoco lo alcanzan sin pasar por la Iglesia, que es su cuerpo (Col 1,18). La actitud de los cristianos frente a María está determinada por este hecho fundamental. Por eso esta actitud está en relación tan estrecha con su actitud frente a la Iglesia, su Madre (cf. Sal 87,5; Jn 19,27).

→ Iglesia - Mujer - Madre - Virginidad. AG

Mártir.

Mártir (gr. *martys)* significa etimológicamente *testigo, ya se trate de un

testimonio en el plano histórico, en el jurídico o en el religioso. Pero en el uso establecido por la tradición cristiana el nombre de mártir se aplica exclusivamente al que da el testimonio de la sangre. Este uso está ya atestiguado en el NT (Act 22,20; Ap 2,13; 6,9; 17,6); el mártir es el que da su vida por *fidelidad al testimonio tributado a Jesús (cf. Act 6,56).

1. *Cristo mártir.* Jesús mismo es con título eminente mártir de Dios, y por consiguiente el tipo de mártir. En su *sacrificio voluntariamente consentido da, en efecto, testimonio supremo de su fidelidad a la *misión que le ha confiado el Padre. Según san Juan, Jesús no sólo conoció de antemano, sino que aceptó libremente su muerte como el perfecto homenaje tributado al Padre (Jn 10,18); y en el momento de su condenación proclama: «He nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad» (18,37; cf. Ap 1,5; 3,14).

Lucas pone de relieve en la pasión de Jesús los rasgos que en adelante definirán al mártir: confortamiento de la gracia divina en la hora de la angustia (Lc 22,43); *silencio y *paciencia ante las acusaciones y los ultrajes (23,9); inocencia reconocida por Pilato y Herodes (23, 4.14s.22); olvido de sus propios sufrimientos (23,28); acogida dispensada al ladrón arrepentido (23,43); perdón otorgado a Pedro (22,61) y a los perseguidores mismos (22,51; 23,34).

Todavía más profundamente, el conjunto del NT reconoce en Jesús al *siervo doliente anunciado por Isaías. En esta perspectiva la pasión de Jesús aparece como esencial a su misión. En efecto, así como el siervo debe sufrir y morir «para justificar a multitudes» (Is 53,11), así Jesús debe pasar por la muerte «para aportar a multitudes la redención de los pecados» (Mt 20,28 p). Tal es el sentido del «es necesario» que Jesús afirma repetidas veces: el designio de salvación de Dios pasa por el *sufrimiento y la muerte de su testigo (Mt 16,21 p; 26,54.56; Lc 17,25; 22,37; 24,7.26.44). Por lo demás, todos los *profetas fueron perseguidos y entregados a la muerte (Mt 5,12 p; 23,30ss p; Act 7,52; 1Tes 2,15; Heb 11,36ss). Esto no puede ser una coincidencia casual; Jesús reconoce en ello un plan divino que halla en él su acabamiento (Mt 23,31s). Así marcha «resueltamente» hacia Jerusalén (Lc 9,51), «pues no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,33).

Esta pasión hace de Jesús la víctima *expiatoria que sustituye a todas las víctimas antiguas (Heb 9,12ss). El creyente descubre aquí la ley del *martirio: «Sin efusión de *sangre* no puede haber *redención» (Heb 9, 22). Se comprende que *María, tan estrechamente asociada a la pasión de su Hijo (Jn 19,25; cf. Lc 2,35), sea saludada más tarde como la reina de los mártires cristianos.

2. *El mártir cristiano.* El glorioso martirio de Cristo fundó la Iglesia: «Cuando sea elevado de la tierra, había dicho Jesús, atraeré a todos los hombres a mí» (Jn 12,32). La Iglesia, *cuerpo de Cristo, es llamada a su vez a dar a Dios el *testimonio de la sangre por la salud de los hombres. Ya la comunidad judía había tenido sus mártires, particularmente en la época de los Macabeos (2Mac 6-7). Pero en la Iglesia cristiana el martirio adquiere un nuevo sentido, que Jesús mismo revela: es la imitación plena de Cristo, la participación acabada en su obra de salvación: «El siervo no es mayor que su señor; si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15,20). A sus tres íntimos anuncia Jesús que le seguirán en su pasión (Mc 10,39 p; Jn 21,18ss); y a todos revela que

sólo el grano que muere en tierra lleva mucho *fruto (Jn 12,24). Así el martirio de Esteban, que evoca tan fuertemente la pasión, determinó la primera expansión de la Iglesia (Act 8,4s; 11,19) y la conversión de Pablo (22,20). Finalmente, la gloria de los mártires se celebra en el Apocalipsis, que muestra en ellos el triunfo de la vida sobre la muerte (Ap 6,9s; 7,14-17; 11,11s; 20,4ss).

→ Confesión - Persecución - Sangre - Testimonio. CA

Matrimonio.

AT. I. El matrimonio en el designio del Creador. Los dos relatos de la creación terminan con una escena que funda la institución del matrimonio. En el relato yahvista (Gén 2) la intención divina se explicita en estos términos: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a darle una ayuda que le sea apropiada» (2,18). El hombre, superior a todos los animales (2,19s), no podría hallar esta ayuda sino en la que es «carne de su carne y hueso de sus huesos» (2,21ss). Ésta la creó Dios para él; por eso el hombre, dejando padre y madre, se adhiere a ella por el amor y los dos vienen a ser «una sola carne» (2,24). La sexualidad halla, pues, así su sentido traduciendo en la carne la unidad de los dos seres que Dios llama a darse ayuda mutua. Exenta de todo sentimiento de vergüenza en la integridad original (2,25), será, sin embargo, ocasión de turbación a consecuencia del pecado (3,7), y la vida de la pareja humana estará en adelante acechada por el sufrimiento y por las tentaciones pasionales o dominantes (3,16). Pero, a pesar de esto, la *fecundidad de la «madre de los vivientes» (3,20) será para ella un beneficio permanente (4,1.25s). El relato sacerdotal (Gén 1) está menos cargado de elementos dramáticos. El hombre creado a imagen de Dios para dominar la tierra y poblarla es en realidad la pareja (1,26s). La fecundidad aparece aquí como el fin mismo de la sexualidad, que es cosa excelente como toda la creación (1, 31). Así se afirma el ideal divino de la institución matrimonial antes de que el pecado haya corrompido al género humano.

II. El matrimonio en el pueblo de Dios. Cuando Dios emprende la educación de su pueblo dándole su *ley, la institución matrimonial no está ya al nivel de este ideal primitivo. Así, en la práctica, la ley adapta parcialmente sus exigencias a la dureza de los corazones (Mt 19,8). La fecundidad se considera como el valor primordial al que está subordinado todo lo demás. Pero, una vez asegurado este punto, la institución conserva la huella de las costumbres ancestrales muy alejadas del matrimonio prototipo de Gén 1-2.

1. *Amor conyugal y coerción social.* Los textos antiguos están fuertemente marcados por una mentalidad en la que el bien de la comunidad se antepone al de los individuos, al que impone sus leyes y sus exigencias. Los padres casan a sus hijos sin consultarlo (Gén 24,2ss; 29,23; Tob 6,13). El grupo excluye ciertos matrimonios en el interior de la parentela (Lev 18,6-19) o en el exterior de la nación (Dt 7,1-3; Esd 9). Ciertas uniones son regidas por la necesidad de perpetuar la raza, como la de la viuda sin hijos con su pariente más próximo (levirato: Dt 25,5-10; Gén 38,13-15; Rut 2,20). A pesar de todo, bajo estas apariencias de coerción, la espontaneidad del amor sigue muy viva. A veces el corazón se armoniza con una unión impuesta (Gén 24,62-67; Rut 3,10); a veces un hombre y una mujer porque ellos se han escogido (Gén 29,15-20; 1Sa 18,20-26; 25,40ss), en ciertos casos contra la voluntad de los padres (Gén 26,34s; Jue 14,1-10). Se hallan hogares unidos con un amor profundo (1Sa 1,8), fidelidades que duran libremente más allá de la muerte (Jdt 16,22). A pesar de la dote pagada a la familia de la mujer (Gén 34,12; Éx 22,15s), y el título de dueño o de propietario que lleva el marido *(baal)*, la mujer no es sencillamente una mercancía que se compra y se vende. Se muestra capaz de asumir responsabilidades y puede contribuir activamente a la reputación de su marido (Prov 31,10-31). El amor de dos consortes libres, en un diálogo apasionado que se sustrae a la coerción, es lo que presenta el Cantar de los cantares; aunque sea alegórico y se refiera al amor de Dios y de su pueblo, el libro habla de él con las palabras y los términos que eran en su tiempo los del amor humano (cf. Cant 1,12-17; 6,4-8,4).

2. *Poligamia y monogamia.* El ideal de la fecundidad y la preocupación por tener una familia poderosa hacen desear hijos numerosos (cf. Jue 8,30; 12,8; 2Re 10,1), lo que conduce naturalmente a la poligamia. El autor yahvista, cuyo ideal era monogámico (Gén 2,18-24), la estigmatiza atribuyendo su origen a una iniciativa del bárbaro Lamec (4,19). Sin embargo, a todo lo largo de la Biblia se encuentra el uso de tener dos esposas (1Sa 1,2; cf. Dt 21,15) o de tomar concubinas y mujeres esclavas (Gén 16,2; 30,3; Éx 21,7-11; Jue 19,1; Dt 21,10-14). Los reyes contraen gran número de uniones, por amor (2Sa 11,2ss) o por interés político (1Re 3,1); así aparecen grandes harenes (1Re 11,3; 2Par 13,21), en los que el verdadero amor es imposible (cf. Est 2,12-17).

Pero el afecto exclusivo no es tampoco raro, desde Isaac (Gén 25, 19-28) y José (Gén 41,50) hasta Judit (Jdt 8,2-8) y los dos Tobías (Tob 11,5-15), pasando por Ezequiel (Ez 24,15-18) y Job (Job 2,9s). Los sapienciales evocan los goces y las dificultades de los hogares monógamos (Prov 5,15-20; 18,22; 19,13; Ecl 9, 9; Eclo 25,13-26,18), y en el Cantar de los cantares el amor de los dos esposos es evidentemente exclusivo. Todo esto denota una evolución real en las costumbres. En la época del NT la monogamia será la regla corriente de los matrimonios judíos.

3. *Estabilidad del matrimonio y fidelidad de los esposos.* La misma preocupación de tener descendencia pudo también introducir la práctica del repudio por causa de *esterilidad; pero la poligamia permitía resolver esta dificultad (Gén 16). La ley, reglamentando la práctica del divorcio, no precisa qué «tara» puede permitir al hombre repudiar a su mujer (Dt 24,1s). Sin embargo, después del exilio cantan los sabios la fidelidad para con «la esposa de la juventud» (Prov 5,15-19) y hacen el elogio de la estabilidad conyugal (Eclo 36,25ss). Relacionando el pacto *(berit)* matrimonial con la *alianza *(berit)* de Yahveh y de Israel afirma Malaquías que Dios «odia el repudio» (Mal 2,14ss). No obstante este encaminarse hacia un ideal más estricto, el judaísmo contemporáneo del NT admitirá todavía la posibilidad del divorcio y los doctores discutirán sobre las causas que pueden legitimarlo (cf. Mt 19,3). Por lo que se refiere a la fidelidad conyugal, la costumbre (Gén 38,24), sancionada luego por la ley escrita (Dt 22,22; Lev 20,10), castigaba con la muerte a toda mujer adúltera, así como a su cómplice. Pero esta prohibición del adulterio (Éx 20,14) miraba en primer lugar a hacer respetar los derechos del marido, pues nada prohibía formalmente al hombre las relaciones con mujeres libres o prostituidas: la

práctica de la poligamia comportaba más fácilmente tales tolerancias. Dentro de estos límites la práctica del adulterio es severamente denunciada por los profetas (Ez 18,6), aun cuando el culpable es el mismo rey David (2Sa 12). Por lo demás, los sabios ponen en guardia a los jóvenes contra las seducciones de la mujer extraviada (Prov 5,1-6; 7,6-27; Eclo 26,9-12), a fin de formarlos a la fidelidad conyugal.

4. *El ideal religioso del matrimonio.* Aun cuando el matrimonio es ante todo cuestión de derecho civil y los textos antiguos no hacen alusión a un ritual religioso, el israelita sabe muy bien que Dios le guía en la elección de esposa (Gén 24,42-52) y que Dios asume en nombre de la alianza los preceptos que regulan el matrimonio (p. e. Lev 18). El decálogo, ley fundamental de Israel, garantiza la santidad de la institución (Éx 20,14; cf. Prov 2,17). Después del exilio, el libro de Tobías da una visión altamente espiritual del hogar preparado por Dios (Tob 3,16), fundado bajo su mirada en la fe y en la oración (7,11; 8,4-9), según el modelo que trazaba el Génesis (8,6; cf. Gén 2, 18), guardado por la fidelidad cotidiana a la ley (14,1.8-13). El ideal bíblico del matrimonio, llegado a este nivel, supera las imperfecciones que había sancionado provisionalmente la ley mosaica.

NT. La concepción del matrimonio en el NT está inspirada en la paradoja misma de la vida de Jesús: «nacido de mujer» (Gál 4,4; cf. Lc 11,27), por su vida de Nazaret (Lc 2,51s) consagra la familia tal como había sido preparada por todo el AT. Pero nacido de madre virgen, viviendo él mismo en virginidad, da testimonio de un valor superior al matrimonio.

I. CRISTO Y EL MATRIMONIO. 1. *La nueva ley.* Jesús, refiriéndose explícitamente, por encima de la ley de Moisés, al designio creador del Génesis, afirma el carácter absoluto del matrimonio y su indisolubilidad (Mt 19,1-9): Dios mismo une al hombre y a la mujer, dando a su libre elección una consagración que los supera. Son «una sola *carne» ante él; así el repudio, tolerado «a causa de la dureza de los corazones», debe excluirse en el reino de Dios, donde el mundo vuelve a su perfección original. La excepción del «caso de fornicación» (Mt 19,9) no tiende ciertamente a justificar el divorcio (cf. Mc 10,11; Lc 16,18; 1Cor 7,10s); se refiere o bien al repudio de una esposa ilegítima, o bien a una separación a la que no podrá seguir otro matrimonio. De ahí el espanto de los discípulos ante el rigor de la nueva ley: «Si tal es la condición del hombre frente a la mujer, vale más no casarse» (Mt 19,10).

Esta exigencia tocante a los principios no excluye la misericordia con los hombres pecadores. Repetidas veces se encuentra Jesús con casos de adulterio o con seres infieles al ideal del amor (Lc 7,37; Jn 4,18; 8,3ss; cf. Mt 21,31s). Los acoge, no para aprobar su conducta, sino para aportarles una conversión y un perdón que subrayan el valor del ideal traicionado (Jn 8,11).

2. *El sacramento del matrimonio.* Jesús no se contenta con devolver la institución del matrimonio a la perfección primitiva que había empañado el pecado. Le da un fundamento nuevo, que le confiere su significación religiosa en el reino de Dios. Por la nueva alianza que funda en su propia sangre (Mt 26,28), viene a ser él mismo el *esposo de la Iglesia. Así para los cristianos, templos del Espíritu Santo desde su bautismo (1Cor 6,19), el matrimonio es «un gran misterio en relación con Cristo y con la Iglesia» (Ef 5,32).

La *sumisión* de la Iglesia a Cristo y el amor de Cristo a la Iglesia, a la que salvó entregándose por ella, son así la regla viva que deben imitar los esposos; esto les será posible, puesto que la gracia de la redención alcanza a su mismo amor asignándole su ideal (5,21-33). La sexualidad humana, cuyas exigencias normales se deben apreciar con prudencia (1Cor 7,1-6), es incorporada ahora a una realidad concreta que la transfigura.

II. MATRIMONIO Y VIRGINIDAD. «No es bueno para el hombre que esté solo», decía Gén 2,18. En el reino de Dios instaurado por Jesús se abre camino un nuevo ideal. Habrá hombres que se harán por el reino «eunucos voluntarios» (Mt 19,11s). Es la paradoja de la virginidad cristiana. Entre el tiempo del AT, en que la *fecundidad era un deber primario para perpetuar el pueblo de Dios, y la parusía, en que será abolido el matrimonio (Mt 22,30 p), coexisten en la Iglesia dos formas de vida: la del matrimonio, transfigurado por el misterio de Cristo y de la Iglesia, y la del celibato consagrado, que Pablo estima la mejor (1Cor 7,8.25-28). No se trata de despreciar el matrimonio (cf 7,1), sino de vivir en su plenitud el misterio nupcial en el que todo cristiano participa por su bautismo (2Cor 11,2): adhiriéndose al Señor sin reserva para no agradar sino a él solo (1Cor 7,32-35), se testimonia que la figura del mundo presente, de la que es correlativa la institución matrimonial, se encamina a su fin (7,31). En esta perspectiva sería lo ideal que «los que tienen mujer vivieran como si no la tuvieran» (7,29). Hay, sin embargo, que precaverse contra el peligro de incontinencia: los dones de Dios no son los mismos para todos (7, 5s; cf. Mt 19,12).

En este mismo espíritu habla Pablo de la viudez. Si a veces es razonable volverse a casar (1Tim 5, 11-14), vale más, en nombre del reino, no contraer segundas nupcias (1Cor 7,40). En las epístolas pastorales viene a ser esto incluso una regla para los miembros de la jerarquía eclesiástica (1Tim 3,2.12; Tit 1,6), mientras que para las mujeres se esboza un ideal de viudez consagrado al servicio de Cristo y de la Iglesia (1Tim 5,5.9s).

→ Esposo - Fecundidad - Mujer - Esterilidad - Virginidad. CW

Mediador.

La intervención de Jonatás para salvar a David, al que quería matar Saúl, padre de aquél (1Sa 19, 1-7), es un buen ejemplo de las mediaciones humanas con que nos encontramos en la historia bíblica, como en la de toda la humanidad (1Sa 25,1-35; Est 7,1-7; Act 12,20), y que a veces logran restablecer las relaciones que están en trance de perturbarse. El mediador va de una parte a otra, intercede cerca de la parte que amenaza en favor de la parte amenazada, a la que aporta la *paz cuando la obtiene. Así la ley de Israel preveía una mediación arbitral de este género entre dos partes de igual poder (Éx 21,22; Job 9,33). Fuera de estos casos de conflicto, también las relaciones humanas normales pueden comportar el uso de mediador. Un jefe, que no puede decir o hacer todo por sí mismo, confía misiones ocasionales o funciones permanentes a hombres, que tienen el encargo de transmitir a otros su pensamiento, sus intenciones, su actividad.

En la Biblia no se hallan, por decirlo así, nunca los términos de mediación y mediador; pero la realidad que expresan está presente en

todas partes, en la vida profana y en el centro de la vida religiosa. Esta presencia de mediaciones y de mediadores humanos en la vida religiosa del pueblo de Dios puede sorprender a primera vista. No era extraño ver a las antiguas religiones no bíblicas colocar entre los seres supremos y la humanidad a toda una serie de divinidades secundarias o de espíritus, y luego también a hombres (reyes, sacerdotes, etcétera), que eran más o menos mediadores o intercesores. Pero el Dios de la Biblia es único, trascendente, todopoderoso. ¿Para qué recurriría, pues, a intermediarios? «No hay mediador cuando uno está solo» (Gál 3,20). Por otra parte, el hombre bíblico tiene con frecuencia un sentimiento muy vivo de su responsabilidad personal delante de Dios. Esto era así aun en la época en que el individuo estaba todavía profundamente absorbido por el grupo: «Si alguno peca contra Dios, decía el viejo Elí, ¿quién puede interceder por él?» (1Sa 2,25) Estas verdades son innegables. No obstante, las mediaciones humanas desempeñaron un papel esencial en la historia religiosa del AT, preparando así la venida del único «mediador de una alianza mejor» (Heb 8,6).

I. Los mediadores en la antigua alianza. 1. *Los mediadores históricos.* Abraham es aquel por quien «serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gén 12,3); por él, el antepasado bendito de Dios, Israel recibirá las *bendiciones de la tierra y de la posteridad. Según ciertas tradiciones, Abraham ejerce su papel de profeta intercesor cuando interviene en favor del rey pagano Abimelec (20,7.17s) o de Sodoma (18,22-32).

*Moisés es llamado por Yahveh para liberar a Israel, para establecer su *alianza con él, darle su *ley y prescribir su *culto. Responsable de su pueblo ante el Señor, obra como jefe y legislador en nombre de Dios, intercede con frecuencia en su favor (Éx 32,11-12.31-34).

Después del Éxodo, las funciones asumidas por Moisés se reparten entre diversos personajes: el *sacerdocio levítico es la raza elegida por Dios para el servicio del culto y de la ley. En las liturgias de Israel recuerda al pueblo las altas gestas de Yahveh en la historia sagrada, enuncia sus exigencias, hace descender su bendición (Núm 6,24-27). Presenta a Dios la alabanza y la súplica de la comunidad y de los individuos.

El *rey sucede a los Jueces siendo investido del Espíritu (Jue 6,34; 1Sa 10,6; 16,13). Los profetas le revelan su elección en beneficio de la raza (1Sa 9-10; 16). Es el Ungido, el *Mesías de Yahveh, que le trata como a *hijo (2Sa 7,14; Sal 2,7). Sus súbditos le miran como al *ángel de Yahveh (2Sa 14,17). Delante de Dios representa a todo su pueblo y, aun cuando no recibe el título de sacerdote, ejerce funciones cultuales: lleva el *efod,* ofrece sacrificios, pronuncia la oración en nombre de Israel. Finalmente, como el Dios de Israel conduce la entera historia humana, algunos profetas no vacilan en asignar a reyes extranjeros cierto papel en el designio de Dios: Nabucodonosor (Jer 27,6), Ciro (Is 41,2-5; 44,28; 45,1-6).

A diferencia del sacerdote y del rey, cuya función es hereditaria, el *profeta es suscitado por una vocación personal. Yahveh interviene directamente en su vida para darle su *misión Ante todo ha de llevar su *palabra a su pueblo: sus exigencias presentes, su juicio sobre el pecado, sus promesas para los fieles A cambio, el profeta se siente solidario de sus hermanos a los que Dios

le envía e intercede constantemente por ellos; así Samuel (1Sa 7,7-12; 12, 19-23), Amós (7,1-6), Jeremías (15, 11; 18,20; 42,2 , de ahí la prohibición patética de 7,16; 11,14; 14,11.. , y la visión de Judas Macabeo: 2Mac 15,13-16), finalmente Ezequiel (9,8; 11,13) que incluso se ve como el centinela establecido por Dios para salvaguardar a los hijos de su pueblo (33,1-9; 3,17-21).

Así, a todo lo largo de la historia de Israel hace Dios surgir hombres, a los que constituye responsables de su pueblo y que tienen la misión de asegurar el plan normal de la alianza. Por estas funciones no se suprimen las relaciones personales entre Dios y los individuos, pero se sitúan en el marco del pueblo por el que se ejercen las diversas mediaciones.

2. *Los mediadores escatológicos.* La escatología profética transpone a los últimos tiempos diversos elementos de las mediaciones históricas; las desborda aun pintando misteriosas figuras que anuncian a su manera la mediación de Jesús.

En las evocaciones del nuevo pueblo se hallan diversos mediadores que desempeñan un papel análogo a los del pasado: unas veces el *Mesías rey, otras el *profeta anunciador de la salvación (Is 61,1ss; Dt 18,15 interpretado por la tradición judía), más raras veces el *sacerdote de los nuevos tiempos (Zac 4,14, elemento desarrollado en las tradiciones de Qumrán).

El *siervo de Dios, en Is 40-55 es una figura ideal que parece personificar al *resto de Israel en su función de mediador entre Dios y los hombres. Es un profeta llamado por Dios «para aportar a las naciones el derecho» (Is 42, 1), reunir a Israel disperso, ser «la luz de las naciones» (42,6; 49,5-6) y la alianza del pueblo (42,6; 49.8), es decir, para formar el nuevo pueblo que constituyen el Israel rescatado y las *naciones convertidas. Su misión no es sólo predicar el mensaje de la salvación e interceder, como lo hacían los profetas precedentes: debe «cargar con los pecados de las multitudes» e intervenir en su redención por su propio *sufrimiento (Is 52,14; 53,12). Representa así un nuevo tipo de mediación sacerdotal.

En Dan 7,13.18, el *Hijo del hombre representa en primer lugar al «pueblo de los santos» oprimidos por los poderes paganos antes de ser exaltado por el juicio de Dios. Finalmente, reinará sobre las *naciones (7,14.27) y asegurará así el reinado de Yahveh sobre el mundo. La relación entre estos diferentes mediadores escatológicos no está establecida claramente en el AT. Sólo el hecho de Jesús mostrará cómo se confunden en la persona del único mediador de salvación.

3. *Los mediadores celestiales.* Los paganos habían sentido desde hacía mucho tiempo la insuficiencia de las mediaciones humanas; por eso recurrían a la intervención celestial de los dioses inferiores. Israel repudia este politeísmo, pero su doctrina de los *ángeles prepara al pueblo de Dios para la revelación del mediador trascendente. Según un viejo relato, Jacob ve en sueños en Betel a los ángeles del santuario establecer el enlace entre cielo y tierra (Gén 28, 12). Ahora bien, la doctrina de los ángeles adquiere después del exilio un desarrollo cada vez más considerable. Entonces se describe su intercesión por Israel (Zac 1,12s), sus intervenciones en su favor (Dan 10,13; 21; 12,1), los socorros que aportan a los fieles (Dan 3,49s; 6,23; 14,34-39; Tobías), cuyas oraciones presentan ante el Señor (Tob 12,12). Malaquías describe incluso a un misterioso mensajero, el ángel de la alianza, cuya venida al santuario

inaugurará la salvación escatológica (Mal 3,1-4). Aquí no se trata ya de mediación humana: a través de este ángel enigmático interviene Dios mismo para purificar a su pueblo y salvarlo.

II. EL MEDIADOR DE LA NUEVA ALIANZA. En el umbral del NT, Gabriel, mediador celestial, inaugura entre el hombre y Dios el diálogo que preludia ya la nueva *alianza (Lc 1,5-38). *María le da la respuesta decisiva. Hablando en nombre de su pueblo como «hija de Sión», consiente en ser *madre del rey Mesías, Hijo de Dios. José (Mt 1,18-25), Isabel (Lc 1,39-56), Simeón y Ana (2, 33-38), todos los que «aguardaban la *consolación de Israel» no tienen ya más que acoger «al salvador» (2, 11) venido por María. Así, a través de ella comienza Jesús a adquirir conocimiento de la humanidad. Aunque es el Hijo (2,41-50), está sometido a su voluntad y a la de José (2,51s), hasta el día en que inaugure su ministerio (Jn 2,1-12).

1. *El único mediador.* Jesús es el mediador de la nueva alianza (Heb 9,15; 12,24) entre Dios y la humanidad, alianza mejor que la antigua (8,6). En adelante, por él tendrán los hombres acceso a Dios (7,25). Bajo formas diversas se halla esta verdad presente en todas partes en el NT. Jesús muerto resucita, recibe el Espíritu en nombre y en provecho del resto de Israel y de todos los hombres. Su mediación se refleja incluso sobre la *creación (Col 1,16; Jn 1,3) y sobre la historia de la antigua alianza (1Pe 1,11). Si Jesús es mediador, es que ha sido llamado por su Padre (Heb 5,5) y que ha respondido a este llamamiento (10,7ss), como sucedía en el caso de los mediadores del AT (cf. 5,4). Pero en su caso llamamiento y respuesta se sitúan en el centro del misterio de su ser: él, que era «el Hijo» (1,2s), «participó de la sangre y de la carne» (2,14) y se hizo «él mismo *hombre» (1Tim 2,5). Así pertenece a las dos partes, a las que reconcilia en Él.

El Hijo pone fin a las antiguas mediaciones realizando la mediación escatológica. En él, «descendencia de Abraham» (Gál 3,16), Israel y las *naciones heredan las *bendiciones prometidas al padre del pueblo de Dios (Gál 3,15-18; Rom 4). Es el nuevo Moisés, guía de un nuevo Éxodo, mediador de la nueva alianza, cabeza del nuevo pueblo de Dios, pero a título de Hijo, no ya de siervo (Heb 3,1-6). Es al mismo tiempo el rey; hijo de David (Mt 21,4-9 p), el siervo de Dios predicho por Isaías (Mt 12,17-21), el profeta anunciador de la salvación (Lc 4,17-21), el Hijo del hombre, juez del último día (Mt 26,64), el ángel de la alianza que purifica el templo con su venida (cf. Lc 2,22-35; Jn 2,14-17). Opera de una vez para siempre la liberación, la salvación, la redención de su pueblo. Reúne en su persona la realeza, el sacerdocio y la profecía. Él mismo es la palabra de Dios. En la historia de las naciones humanas su venida aporta, pues, una novedad radical y definitiva: en el templo «que no está hecho de mano de hombre» (Heb 9,11), es mediador «siempre vivo para interceder» en favor de sus hermanos (7,5). En efecto, así como «Dios, es único, único es también el mediador» (1Tim 2,5) de la alianza eterna.

2. *El único mediador y su Iglesia.* El que Cristo sea el único mediador no significa que haya terminado el papel de los hombres en la historia de la salvación. La mediación de Jesús reviste acá abajo signos sensibles: son los hombres, a los que Jesús confía una función para con su Iglesia; incluso en la vida eterna asocia Jesucristo, en cierta manera, a su mediación los miembros de su cuerpo que han entrado en la gloria.

Ya durante su vida terrena llama Jesús a hombres para trabajar con él, para proclamar el Evangelio, para efectuar los signos que muestran la presencia del reino (Mt 10,7s p); los enviados prolongan así los primeros actos por los que manifiesta su mediación. Ahora bien, la *misión que les confiere para el tiempo que siga a su muerte y a su resurrección, extiende al mundo entero y a todos los siglos venideros (Mt 28,19s) la mediación que ejerce en lo invisible. Sus *apóstoles son responsables de su palabra, de su Iglesia, del bautismo, de la eucaristía, del perdón de los pecados.

A partir de pentecostés él mismo comunica a su Iglesia el *Espíritu que ha recibido del Padre; así pues, «ya no hay más que un cuerpo y un Espíritu, como no hay más que un solo Señor y un solo Dios» (Ef 4,4ss). Pero para incorporar nuevos miembros a este cuerpo es preciso que sea administrado el bautismo (Act 2,38), y para comunicar el Espíritu precisa la *imposición de las manos (8,14-17). El Espíritu asegura la vida y el crecimiento del cuerpo de Cristo distribuyendo *carismas. Los unos desempeñan servicios ocasionales, los otros dan lugar a funciones permanentes prolongando las funciones de los mismos apóstoles, en un organismo social que conserva a través de los tiempos la misma estructura. Los que las desempeñan no son, propiamente hablando, intermediarios humanos con una misión idéntica a la que tuvieron los mediadores del AT; no añaden una nueva mediación a la del único mediador: no son sino los medios concretos utilizados por éste para llegar a los hombres.

Evidentemente, esta función cesa una vez que los miembros del Cuerpo de Cristo se han reunido con su cabeza en su gloria. Pero entonces, respecto a los miembros de la Iglesia que luchan todavía en la tierra, los cristianos vencedores ejercen todavía una función de otra índole. Asociados a la *realeza de Cristo (Ap 2,26s; 3,21; cf. 12,5; 19,15), que es un aspecto de su función mediadora, presentan a Dios las *oraciones de los santos de acá abajo (5,8; 11,18), que son uno de los factores del fin de la historia (6,9ss; 8,2-5; 9,13). La victoria final será juntamente la «de la sangre del cordero y de los testimonios de los mártires» (12,11). De la ascensión a la parusía Jesús no ejerce, pues, su realeza sin hacer que participe en ella su pueblo, que está a la vez presente en la tierra (12,6; 14; 22,17; cf. 7,1-8) y ya en la gloria (12,1; 21,2; cf. 14,1-5).

Una misión particular corresponde a *María en esta aplicación de la mediación de Jesús. Su función especial en ocasión de la venida del mediador a la tierra invita a preguntar cuál es su misión ante la Iglesia. No es en modo alguno como la función de los apóstoles y de sus sucesores: en la Iglesia naciente aparece María como un miembro entre los otros (Act 1,14), por distinguido que se le considere, y es cierto que toda la gracia que nos ha venido en ella dimana exclusivamente de la mediación de su Hijo. Pero al morir el Mediador le confió una misión para con los suyos, representados por el discípulo amado (Jn 19,25ss) Ésta es la misión que sigue desempeñando en lo invisible, asociada con todos los elegidos a la realeza de Jesús, pero de una manera eminente, orando con todos los elegidos por la Iglesia de la tierra, pero con una oración cuya eficacia resalta ya en el episodio de Caná (Jn 2,3ss). Madre de la cabeza, es por ello constituida

en cierta manera madre de todo el cuerpo.

3. *El único mediador y los mediadores celestiales.* El mediador vino de junto a Dios y a él ha retornado; esto le da una aparente afinidad con los mediadores celestiales del AT. Esta afinidad indujo a ciertos cristianos, influenciados a veces por la gnosis pagana de Asia Menor, a poner a Cristo y a los *ángeles poco más o menos en el mismo plano. Estos errores exigieron rectificaciones (Col 2,18s; Heb 1,4-14; cf. Ap 19,10). El mediador es «la cabeza de los ángeles (Col 2,10), a los que los cristianos juzgarán con él (1Cor 6, 3). En el NT los ángeles continúan su función de intercesores y de instrumentos de los designios de Dios (Heb 1,14; Ap), pero lo hacen como «ángeles del Hijo del hombre» (Mt 24,30s), único mediador.

Conclusión. El Dios único del AT, único en la trascendencia absoluta de su ser, suscitó múltiples mediaciones entre él y su pueblo, y preparó y anunció la mediación que su pueblo ejercería entre él y toda la humanidad. Esta mediación de Israel se realiza en la mediación de Cristo, único mediador, único en la grandeza insondable que le viene del hecho de ser el Hijo. No obstante, siendo cabeza del nuevo Israel, no ejerce su mediación sino por el cuerpo que él se ha suscitado. La paradoja de las mediaciones humanas en la historia de la salvación llega a su ápice en la del Verbo, Dios que se hace carne. Quiérese decir que es insondable. Su última razón está en que Dios es amor (1Jn 4,8): queriendo estar con los hombres (Mt 1, 23; Ap 21,3) y compartir con ellos su «naturaleza divina», con ellos trabaja ya en la realización de su designio, por la *comunión de hombres con hombres hace don de la comunión con él (1Jn 1,3).

→ Alianza - Ley - Ministerios - Moisés - Profetas - Sacerdocio.

AAV y JDu

Memoria.

Si interrogásemos la Biblia acerca de la memoria del hombre, podríamos destacar algunas notaciones psicológicas, tales como el recuerdo de un beneficio (Gén 40,14) o el olvido de los consejos paternos (Tob 6,16), pero lo que aquí nos interesa es el sentido religioso de la memoria, su papel en la relación con Dios.

La Biblia habla de la memoria de Dios para con el hombre y de la memoria del hombre para con Dios. Todo recuerdo recíproco implica acontecimientos pasados en que haya estado en relación uno con otro; y tiene por efecto, al hacer presentes estos acontecimientos, renovar esa relación. Tal es seguramente el caso entre Dios y su pueblo La memoria bíblica se refiere a contactos acaecidos en el pasado, en los que quedó establecida la alianza. Evocando estos hechos primordiales, refuerza la alianza; induce a vivir el «día de hoy» con la intensidad de presencia que emana de la alianza. El recuerdo es aquí tanto más oportuno cuanto que se trata de acontecimientos privilegiados que decidían sobre el porvenir y lo contenían ya anticipadamente. Sólo el fiel recuerdo del pasado puede garantizar la buena orientación del porvenir.

1. *Brote del recuerdo.*

a) *Los hechos.* El acontecimiento primero es la *creación, signo ofrecido siempre al hombre para que se acuerde de Dios (Eclo 42,15-43, 33; Rom 1.20s). El hombre mismo es más que un signo, es la *imagen de Dios; así puede acordarse de él. Las *alianzas sucesivas de Dios con el hombre (Noé, Abraham, Moisés, David) procedieron de la memoria de Dios: entonces se acordó y prometió acordarse (Gén 8,1; 9,15ss; Éx 2,24; 2Sa 7) para salvar (Gén 19,29; Éx 6,5). Y el acontecimiento salvador que va a orientar para siempre la memoria del pueblo de Dios es la *pascua (Os 13,4ss).

b) *El recuerdo de los hechos.* La memoria tiene no pocas maneras de prolongar en el presente la eficacia del pasado. En hebreo el sentido del verbo *zkr* en sus diversas formas da alguna idea de esto: acordarse, recordar, mencionar, pero también conservar e invocar, son otras tantas acciones que ejercen una función de las más importantes en la vida espiritual de la liturgia.

La invocación del nombre es inseparable del recuerdo de la pascua (Éx 20,2), pues revelando su nombre fue como Dios inauguró la pascua (Éx 3), y la salvación actual pedida por tal invocación (Sal 20,8) se comprende como la renovación de los prodigios antiguos (Sal 77; Jl 3). El memorial litúrgico se aplica más explícitamente a despertar el «recuerdo de su alianza»; esta expresión, cara a la tradición sacerdotal, liga las dos memorias, la divina y la humana, a ritos cíclicos (*fiestas, *sábado) o a lugares de reunión (*piedra, *altar, *arca, *tienda, *templo). La oración, fundada en los hechos salvadores, está necesariamente empapada en la *acción de gracias, tonalidad normal del recuerdo delante de Dios (Éx 15, Sal 136).

La conservación de los recuerdos está garantizada por la transmisión de la *palabra, oral o escrita (Éx 12, 25ss; 17,14), especialmente en los libros de la *ley (Éx 34,27; Dt 31, 19ss). Entonces, en el fiel, la meditación de la ley es la forma correlativa del recuerdo (Dt; Jos 1,8); esta atención vigilante abre a la *sabiduría (Prov 3,1ss). La *obediencia a los mandamientos es en definitiva la expresión de ese recuerdo que consiste en «guardar las vías de Yahveh» (Sal 119; Sab 6,18; Is 26,8).

2. *El drama del olvido.* Pero ahí precisamente se muestra deficiente la memoria del hombre, al paso que Dios no olvida ni su palabra ni su nombre (Jer 1,12; Ez 20,14). A pesar de las amonestaciones del Deuteronomio (Dt 4,9; 8,11; 9,7): «Guárdate de olvidar a Yahveh tu Dios..., acuérdate...», el pueblo olvida a su Dios y ahí está su pecado (Jue 8,34; Jer 2,13; Os 2,15). Según la lógica del *amor, parece Dios entonces olvidar a la esposa infiel, desgracia que debería inducirla a volver (Os 4,6; Miq 3,4; Jer 14,9). En efecto, toda aflicción debería reanimar en el hombre el recuerdo de Dios (2Par 15,2ss; Os 2,9; 5,15). Se añade la predicación profética, que es una larga «llamada» (Miq 6,3ss; Jer 13,22-25) destinada a poner el *corazón del hombre en el estado de receptividad en que Dios puede realizar su pascua (Ez 16.63; Dt 8,2ss).

El arrepentimiento es, al mismo tiempo que recuerdo de las faltas, llamamiento a la memoria de Dios (Ez 16,61ss; Neh 1,7ss), y en el *perdón Dios, cuya memoria es la del amor, se acuerda de la alianza (1Re 21,29; Jer 31,20) y se olvida el pecado (Jer 31,34).

3. *Del recuerdo a la espera.* Y he aquí la paradoja: la pascua, ya pasada, tiene que venir todavía. Esta toma de conciencia hace entrar al pueblo en la escatología, esa cualidad que adquiere el *tiempo cuando está tan cargado de hechos decisivos que actúa ya en él el «siglo venidero» determinando su curso. Esta percepción muy viva del futuro a través del pasado caracteriza la memoria del pueblo después del retorno del exilio; se ha operado una especie de mutación. El recuerdo se convierte en espera y la memoria desemboca en la imaginación apocalíptica. El caso tí-

pico es el de Ezequiel (40-48) seguido por Zacarías, Daniel, el cuarto evangelista y el autor del Apocalipsis.

El pasado glorioso constituye, comunitariamente, en el seno de la aflicción presente, la prenda de la liberación (Is 63,15-64,11; Sal 77; 79; 80; 89). Personalmente, el *pobre, aparentemente olvidado por Dios (Sal 10,12; 13,2), debe, sin embargo, saber que está presente a su amor (Is 66,2; Sal 9,19). La *prueba vuelve a avivar la memoria (1Mac 2,51; Bar 4,27), y esto para prepararla al acontecimiento nuevo (Is 43,18s).

4. *De la presencia a la transparencia.*

a) Cuando «Yahveh está ahí» (Ez 48,35; Mt 1,23), la memoria coincide con el presente y tiene lugar el *cumplimiento o realización. El recuerdo de las *promesas y de la alianza pasa al acto en el acontecimiento de Cristo que recapitula el *tiempo (2Cor 1,20; Lc 1,54.72). En él se resuelve el drama de los dos olvidos mediante el retorno del hombre y el perdón de Dios (Col 3,13). La memoria del hombre, acomodada a la de Dios que está totalmente orientada hacia delante, no tiene ya que mirar al pasado, sino a la persona de Cristo (Jn 14,6s; 2Cor 5,16s). En efecto, Cristo es el *hombre definitivamente presente a Dios, y Dios definitivamente presente al hombre: la mediación psicológica y ritual de la memoria se realiza ontológicamente en Cristo sacerdote (Ef 2,18; Heb 7,25; 9,24).

b) Pero el tiempo no se ha consumado todavía, y la memoria —la de Dios por el Espíritu, la del hombre por la vida en el Espíritu— tiene todavía su función en esta nueva alianza que es la vida eterna actuando en el centro del tiempo. El *Espíritu «recuerda» el misterio de Cristo, no como un *libro, sino en la actualidad personal de la palabra viva: *la *tradición* (Jn 14,26; 16,13). El Espíritu realiza el misterio de Cristo en su cuerpo, no como un mero memorial, sino en la actualidad sacramental de este cuerpo a la vez resucitado y presente al mundo (Lc 22,19s; 1Cor 11,24ss): *la liturgia.* Esta «re-presentación» de la *pascua, al igual que en el AT, está enderezada a la acción, a la vida: la memoria cristiana consiste en «guardar las *vías de Yahveh», en guardar el testamento del Señor, es decir, en permanecer en el *amor* (Jn 13,34; 15,10ss; 1Jn 3,24). Finalmente, última acomodación de la memoria del hombre a la de Dios: cuanto más penetra el Espíritu en la vida de un cristiano, tanto más vigilante lo hace, tanto más atento a los «signos de los tiempos», testigo que deja transparentarse la activa presencia del Señor y revela la aproximación de su advenimiento (Ap 3,3; Flp 3,13s; 1Tes 5,1-10).

→ Alianza - Eucaristía - Testimonio - Tiempo. JCo

Mentira.

El empleo bíblico de la palabra mentira recubre dos sentidos diferentes, según que se trate de las relaciones del hombre con su prójimo o de sus relaciones con Dios.

I. Mentira en las relaciones con el prójimo. 1. *En el AT.* La prohibición de la mentira en la ley atiende en los orígenes a un contexto social preciso: el del falso testimonio en los procesos (decálogo: Éx 20,16 y Dt 5,20; reiterado en Éx 23,1ss.6ss; Dt 19,16-21; Lev 19,11); esta mentira, dicha bajo juramento, es además una profanación del *nombre de Dios (Lev 19,12). Este sentido restringido subsiste en la enseñanza moral de los profetas y de los sabios (Prov 12,17; Zac 8,17). Pero el pecado de mentira se entiende también

en forma mucho más amplia: es el dolo, el engaño, el desacuerdo entre el pensamiento y la *lengua (Os 4,2; 7,1; Jer 9,7; Nah 3,1). A todo esto tiene horror Yahveh (Prov 12,22), al que no se puede engañar (Job 13,9); así el mentiroso va a su pérdida (Sal 5,7; Prov 12,19; Eclo 20,25). Incluso Jacob, el astuto que captó la bendición paterna, fue a su vez engañado por su suegro Labán (Gén 29, 15-30).

2. *En el NT* formula Jesús la obligación de una lealtad total: «Sea vuestro lenguaje: sí, sí; no, no» (Mt 5,37; Sant 5,12), y Pablo hace de ello su regla de conducta (2Cor 1,17s). Así vemos reiteradas las enseñanzas del AT, aunque con una motivación más profunda: «No mintáis ya unos a otros; os habéis despojado del hombre viejo y revestido del hombre nuevo» (Col 3,9s); «Decíos la verdad, pues somos miembros los unos de los otros» (Ef 4,25). La mentira sería una vuelta a la naturaleza pervertida; iría contra nuestra solidaridad en Cristo. Se comprende que, según los Hechos, Ananías y Safira al mentir a Pedro mintieran en realidad al Espíritu Santo (Act 5,1-11); la perspectiva de las relaciones sociales queda desbordada cuando entra en juego la comunidad cristiana.

I. Mentira en las relaciones con Dios. 1. *Desconocimiento del verdadero Dios.* Yahveh es el *Dios de verdad. Desconocerlo volviéndose a los *ídolos engañosos es la mentira por excelencia, no la de los *labios, sino la de la vida. Los autores sagrados denuncian a porfía esta impostura, asaeteando con coplas satíricas (Jer 10,1-16; Is 44,9-20; Sal 115,5ss), anécdotas burlonas (Dan 14), epitafios infamantes: nada (Jer 10,8), horror (4,1), vanidad (2,5), impotencia (2,11)... A sus ojos, toda conversión supone primero que se confiese el carácter mentiroso de los ídolos a que se había servido (16,19). Así lo entiende también Pablo cuando intima a los paganos que se aparten de los ídolos de mentira (Rom 1,25) para *servir al Dios vivo y verdadero (1Tes 1,9).

2. *Pecado de mentira y vida religiosa.*

a) El AT conoce también una manera más sutil de desconocer al verdadero Dios: consiste en aclimatar en la propia vida el hábito de la mentira. Tal es la manera de proceder de los *impíos, enemigos del hombre de bien: son astutos (Eclo 5,14), que sólo tienen la mentira en la boca (Sal 59,13; Eclo 51,2; Jer 9,2); se refugian en la mentira (Os 10,13), se aferran a ella hasta negarse a convertirse (Jer 8,5), y hasta sus aparentes conversiones son mentirosas (3,10). Es inútil abrigar ilusiones acerca del hombre abandonado a sí mismo; es espontáneamente mentiroso (Sal 116,11). Por el contrario, el verdadero fiel proscribe de su vida la mentira para estar en comunión con el Dios de verdad (Sal 15,2ss; 26,4s). Así hará en los últimos tiempos el *siervo de Yahveh (Is 53,9), así como el humilde *resto que Dios dejará entonces a su pueblo (Sof 3,13).

b) El NT halla este ideal realizado en Cristo (1Pe 2,22). Por eso la renuncia a toda mentira es una exigencia primaria de la vida cristiana (1Pe 2,1). Con esto se ha de entender no sólo la mentira de los labios, sino la que está incluida en todos los vicios (Ap 21,8): ésta no la han conocido jamás los elegidos, compañeros de Cristo (14,5). Muy especialmente merece el nombre de mentiroso el que desconoce la *verdad divina revelada en Jesús: el *anticristo, que niega que Jesús sea Cristo (1Jn 2,22). En él la mentira no es ya de orden moral, es religiosa por esencia, al igual que la de la idolatría.

3. *Los fautores de mentira.*

a) Ahora bien, para precipitar a los hombres en este universo mentiroso que se yergue delante de Dios en un gesto de desafío, existen guías engañosos en todas las épocas. El AT conoce *profetas de mentira, de los que Dios se ríe en ocasiones (1Re 22,19-23), pero que más a menudo son denunciados por los verdaderos profetas en términos severos: así por Jeremías (5,31; 23,9-40; 28,15s; 29, 31s), Ezequiel (13) y Zacarías (13,3). En lugar de la *palabra de Dios aportan al pueblo mensajes adulterados.

b) En el NT también Jesús denuncia a los guías ciegos del pueblo judío (Mt 23,16...). Estos *hipócritas que se niegan a creer en él, son mentirosos (Jn 8,55). Preludian a los otros mentirosos que surgirán en todos los siglos para retraer a los hombres del Evangelio: anticristos (1Jn 2,18-28), falsos apóstoles (Ap 2,2), falsos profetas (Mt 7,15), falsos mesías (Mt 24,24; cf. 2Tes 2,9), falsos doctores (2Tim 4,3s; 2Pe 2,1ss, cf. 1Tim 4,1s), sin contar a los judíos que impiden la predicación del Evangelio (1Tes 2,14ss) y a los falsos hermanos, enemigos del verdadero Evangelio (Gál 2,4)... Son otros tantos fautores de mentira con que deben enfrentarse los cristianos, como lo hacía Pablo en el caso del mago Elimas (Act 13,8ss).

III. SATÁN, PADRE DE MENTIRA. Así se divide el mundo en dos campos: el del bien y el del mal, el de la verdad y el de la mentira, en el doble sentido moral y religioso. El primero es concretamente el de Dios. El segundo tiene también su jefe: *Satán, la antigua serpiente que seduce al mundo entero (Ap 12,9) desde el día en que sedujo a Eva (Gén 3,13) y, separándola del árbol de vida, fue «homicida desde el principio» (Jn 8,44). Él es el que induce a Ananías y a Safira a mentir al Espíritu Santo (Act 5,3), y el mago Elimas es «*hijo» suyo (Act 13,10). De él dependen los judíos incrédulos que se niegan a creer en Jesús: son hijos del diablo, mentiroso y padre de mentira (Jn 8,41-44); así quieren matar a Jesús, porque «les ha dicho la *verdad» (Jn 8,40). Él es quien suscita a los falsos doctores, enemigos de la verdad evangélica (1Tim 4,2); él, quien para guerrear contra los cristianos (Ap 12,17), da sus poderes a la *bestia del mar, el imperio «totalitario», con la boca llena de blasfemias (13,1-8); y la bestia de la tierra que maneja a los falsos profetas para engañar a los hombres y hacerle adorar al ídolo mentiroso, depende también de él (13,11-17). El eje del mundo pasa entre estos dos campos, e importa que los cristianos no se dejen seducir por los ardides del diablo hasta el punto de corromperse su fe (2Cor 11,3). Para permanecer en la verdad deben, pues, orar a Dios que los libre del maligno (Mt 6,13).

→ Error - Hipócrita - Ídolos - Impío - Lengua - Labios - Palabra humana - Satán - Simple - Verdad.

JCa y PG

Mesías.

Tanto Mesías, calco del hebreo y del arameo, como Cristo, transcrito del griego, significan «ungido». Esta apelación vino a ser en la época apostólica el nombre propio de Jesús y se ha apropiado el contenido de los otros títulos reivindicados por él. Por lo demás, subrayaba acertadamente el nexo profundo que enlazaba a su persona con la esperanza milenaría del pueblo judío, centrada en la espera del Mesías, hijo de David. Sin embargo, los empleos de la palabra ungido en el AT y luego en el judaísmo no comportaban todavía

la riqueza de sentido que el NT dio a la palabra Cristo. Hay que remontarse hasta los orígenes de este vocabulario para ver la transformación que le hizo sufrir el NT proyectando en él la luz de una revelación inscrita en las palabras y en la historia de Jesús.

AT. En el AT la palabra ungido se aplica ante todo al rey; pero también designó a otros personajes, particularmente a los sacerdotes. No obstante, el primer uso es el que dejó más huellas en la escatología y en la esperanza judía.

I. DEL REY AL MESÍAS REGIO. 1. *El ungido de Yahveh en la historia.* El rey, en virtud de la *unción de aceite que simboliza su penetración por el *Espíritu de Dios (1Sa 9,16; 10,1. 10; 16,13), es consagrado para una función que le convierte en lugarteniente de Yahveh en Israel. Esta unción es un rito importante de la coronación del rey (cf. Jue 9,8). Así se menciona en el caso de Saúl (1Sa 9-10), de David (2Sa 2,4; 5,3), de Salomón (1Re 1,39) y de aquellos de sus descendientes que ascendieron al poder en un contexto de crisis política (2Re 11,12; 23,30). El rey viene así a ser «el ungido de Yahveh» (2Sa 19,22; Lam 4,20), es decir, un personaje sagrado, al que todo fiel debe manifestar un respeto religioso (1Sa 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sa 1,14.16). A partir del momento en que el oráculo de Natán fijó la esperanza de Israel en la dinastía de *David (2Sa 7,12-16), cada rey que desciende de él resulta a su vez ser el «Mesías» actual por el que Dios quiere cumplir sus designios relativos a su pueblo.

2. *El ungido de Yahveh en la oración.* Los salmos anteriores al exilio ponen en evidencia el puesto de este Mesías regio en la vida de fe de Israel. La unción que ha recibido es signo de cierta preferencia divina (Sal 45,8); ha hecho de él el *hijo adoptivo de Yahveh (Sal 2,7; cf. 2Sa 7,14). Así está cierto de la protección de Dios (Sal 18,51; 20,7; 28,8). Rebelarse contra él es una locura (Sal 2,2), pues Dios no dejará de intervenir para salvarle (Hab 3,13) y «exaltar su cuerno» (1Sa 2,10). Sin embargo, se ora por él (Sal 84,10; 132,10). Pero fundándose en las promesas hechas a David, se espera, sí, que Dios no dejará nunca de perpetuar su dinastía (Sal 132,17). Así es grande el desconcierto de los espíritus cuando, después de la caída de Jerusalén, el ungido de Yahveh es hecho prisionero por los paganos (Lam 4,20): ¿por qué ha desechado Dios así a su Mesías, de modo que todos los paganos le ultrajen (Sal 89,39.52)? La humillación de la dinastía davídica es una prueba para la fe, prueba que subsiste aun después de la restauración postexílica. En efecto, la esperanza del restablecimiento dinástico suscitada un momento por Zorobabel es pronto decepcionada: Zorobabel no será nunca coronado (a pesar de Zac 6,9-14) y ya no volverá a haber Mesías regio a la cabeza del pueblo judío.

3. *El Ungido de Yahveh en la escatología.* Los profetas, con frecuencia severos con el Ungido reinante, al que juzgaban infiel, orientaron la esperanza de Israel hacia el *rey futuro, al que, sin embargo, no dan nunca el título de Mesías. A partir de sus promesas se desarrolló el mesianismo regio después del exilio. Los salmos regios, que en otro tiempo hablaban del Ungido presente, se cantan ahora en una nueva perspectiva que los hace referirse al Ungido futuro, Mesías en el sentido fuerte del término. Describen anticipadamente su gloria, sus luchas (cf. Sal 2), sus victorias, etc. La esperanza judía enraizada en estos textos sagrados es extremadamente viva en la

época del NT, particularmente en la secta farisea. El autor de los salmos de Salomón (63 antes de J.C.) invoca la venida del Mesías, hijo de David (Sal de Salom 17; 18). El mismo tema es frecuente en la literatura rabínica. En todos estos textos el Mesías se sitúa en el mismo plano que los antiguos reyes de Israel. Su reinado ocupa un puesto en el marco de las instituciones teocráticas, pero se comprende de una manera muy realista que acentúa el aspecto político de su función.

II. Los otros empleos de la palabra «ungido». 1. *Los «ungidos de Yahveh» en sentido lato.* La unción divina consagraba a los reyes con miras a una *misión relativa al designio de Dios sobre su pueblo. En sentido amplio, metafórico, el NT habla a veces de unción divina en casos en que sólo se trata de una misión que cumplir, sobre todo si esta misión implica el don del Espíritu divino. Ciro, enviado por Dios para liberar a Israel de la mano de Babilonia, es calificado de ungido de Yahveh (Is 45,1), como si su consagración regia lo hubiese preparado para su misión providencial. Los *profetas no eran consagrados para su función con una unción de aceite; sin embargo, Elías recibe la orden de «ungir a Eliseo como profeta en su lugar» (1Re 19,16); la expresión puede explicarse por el hecho de que le legará «una parte doble de su *Espíritu» (2Re 2,9). Efectivamente, esta unción del Espíritu recibida por el profeta se expresa en Is 61,1: tal unción lo consagró para anunciar la buena nueva a los pobres.

También como «profetas de Yahveh» se llama una vez a los miembros del pueblo de Dios sus ungidos (Sal 105,15; cf. quizá Sal 28,8; Hab 3,13). Pero todos estos empleos de la palabra son sólo ocasionales.

2. *Los sacerdotes ungidos.* Ningún texto anterior al exilio habla de unción de los sacerdotes. Pero después del exilio, el *sacerdocio ve aumentar su prestigio. Ahora que ya no hay rey, el sumo sacerdote es el jefe de la comunidad. Entonces es cuando, para consagrarlo a su función, se le confiere la unción. Los textos sacerdotales tardíos, para subrayar la importancia del rito, lo hacen remontarse hasta Aarón (Éx 29,7; 30, 22-33; cf. Sal 133,2). La unción, por lo demás, se extiende luego a todos los sacerdotes (Éx 28,41; 30,30; 40, 15). A partir de esta época el sumo sacerdote es el sacerdote ungido (Lev 4,3.5.16; 2Mac 1,10), por tanto, un «mesías» actual como lo era antiguamente el rey (cf. Dan 9,25). Prolongando ciertos textos proféticos que asocian estrechamente realeza y sacerdocio en la escatología (Jer 33,14-18; Ez 45,1-8; Zac 4,1-14; 6,13), algunos ambientes aguardan incluso en los últimos tiempos la venida de dos Mesías: un Mesías sacerdote que tendrá la preeminencia y un Mesías rey encargado de los asuntos temporales (testamentos de los doce patriarcas, textos de Qumrán). Pero esta forma particular de la esperanza mesiánica parece restringirse a los círculos esenios marcados por un influjo sacerdotal preponderante.

3. *Escatología y mesianismo.* La escatología judía concede, pues, un puesto importante a la espera del Mesías: Mesías regio en todas partes, Mesías sacerdotal en ciertos ambientes. Pero las promesas escriturarias no se reducen a este mesianismo en el sentido estricto de la palabra, ligado con frecuencia con sueños de *restauración temporal.* Anuncian igualmente la instauración del *reino de Dios. Presentan también el artífice de la *salvación bajo los rasgos del *siervo de Yahveh y del *Hijo del hombre. La coordinación de todos estos datos con la espera del Mesías (o de los mesías) no se realiza en forma clara y fácil. Sólo la venida de Jesús disipará en este punto la ambigüedad de las profecías.

NT. I. Jesús y la espera del Mesías. 1. *El título dado a Jesús.* Los oyentes de Jesús, impresionados por su santidad, su autoridad y su poder (cf. Jn 7,31), se preguntan: «¿No es éste el Mesías?» (Jn 4,29; 7,40ss) o, lo que es lo mismo: «¿No es éste el hijo de David?» (Mt 12,23). Y le apremian para que se declare abiertamente (Jn 10,24). Ante esta cuestión las gentes se dividen (cf. 7,43). Por un lado las autoridades judías deciden excomulgar a quienquiera que lo reconozca por el Mesías (9, 22). Pero los que recurren a su poder milagroso lo invocan abiertamente como el hijo de David (Mt 9,27; 15,22; 20,30s) y su mesianidad es objeto de actos explícitos de fe: por parte de los primeros discípulos ya inmediatamente después del bautismo (Jn 1,41.45.49), por parte de Marta en el momento en que se revela como la resurrección y la vida (11,27). Los sinópticos dan una solemnidad particular al acto de fe de Pedro: «¿Quién decís vosotros que soy yo?» «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29). Esta *fe es auténtica, pero es todavía imperfecta, pues el título de Mesías pudiera todavía ser entendido en una perspectiva de *realeza temporal (cf. Jn 6,15).

2. *Actitud de Jesús.* Así Jesús adopta en este particular una actitud reservada. Salvo en Jn 4,25s (donde el término traduce sin duda en lenguaje cristiano una expresión de la fe samaritana) no se da a sí mismo nunca el título de Mesías. Se deja llamar hijo de David, pero prohíbe a los endemoniados que declaren que es el Mesías (Lc 4,41). Acepta las confesiones de fe, pero después de la de Pedro recomienda a los doce que no digan que es el Mesías (Mt 16,20). Por lo demás, a partir de este momento, pone empeño en purificar la concepción mesiánica de sus discípulos. Su carrera de Mesías comenzará como la del *siervo doliente; *Hijo del hombre, entrará en su gloria por el sacrificio de su vida (Mc 8,31 p; 9,31 p; 10,33s p). Sus discípulos están desconcertados, como lo estarán los judíos cuando les hable de la «elevación del Hijo del hombre» (Jn 12,34).

Sin embargo, el domingo de Ramos se deja Jesús intencionadamente aclamar como el hijo de David (Mt 21,9). Luego, en las controversias con los fariseos, subraya la superioridad del hijo de David sobre su antepasado, cuyo Señor es (Mt 22,41-46 p). Finalmente, en su proceso religioso, el sumo sacerdote le intima que diga si es el Mesías. Sin rechazar el título, Jesús lo interpreta luego en una perspectiva trascendente: es el *Hijo del hombre destinado a sentarse a la diestra de Dios (Mt 26, 63s). Ahora bien, esta confesión se hace en el momento en que comienza la pasión, y es además la que acarreará su condenación (26,65s). Así su título de Mesías será especialmente vilipendiado (26,68; Mc 15,32; Lc 23,35.39), al mismo tiempo que su título de *rey. Sólo después de su resurrección podrán los discípulos comprender lo que implica exactamente el «¿No era necesario que Cristo soportara estos sufrimientos para entrar en su gloria?» (Lc 24,26). Evidentemente, no se trata ya de gloria temporal, sino de algo muy distinto: según las Escrituras, «el Cristo debía morir y resucitar para que en su nombre se proclamara la conversión a todas las naciones con miras a la remisión de los pecados» (24,46).

II. La fe de la Iglesia en Jesucristo. 1. *Jesús resucitado es Cristo.*

Así pues, a la luz de pascua la Iglesia naciente atribuye a Jesús este título de Mesías Cristo, ahora ya despojado de todo equívoco. Sus razones son apologéticas y teológicas. Hay que mostrar a los judíos que Cristo, objeto de su esperanza, ha venido en la persona de Jesús. Esta demostración reposa sobre una teología muy segura que subraya la continuidad de las dos *alianzas y ve en la segunda la *realización, el *cumplimiento de la primera. Jesús aparece así como el verdadero hijo de David (cf. Mt 1,1; Lc 1,27; 2,4; Rom 1,3; Act 2,29s; 13,23), destinado desde su concepción a recibir el trono de David su padre (Lc 1,32), para llevar a término la realeza israelita estableciendo en la tierra el *reino de Dios. La resurrección es la que lo ha entronizado en su gloria regia: «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús al que vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Pero esa gloria es del orden de la nueva *creación; la gloria temporal de los antiguos ungidos de Yahveh no era sino una lejana *figura de la misma.

2. *Los títulos de Jesucristo.* La palabra Cristo, unida indisolublemente al nombre personal de *Jesús, conoce, por tanto, una prodigiosa ampliación, pues todos los otros títulos que definen a Jesús se concentran en torno a ella. Al que Dios ha ungido, es su santo *siervo Jesús (Act 4,27), el *cordero irreprochable descrito por Is 53 (1Pe 1,19; cf. 1Cor 5,7). Por esto estaba escrito que debía sufrir (Act 3,18; 17,3; 26,22s) y por esto el Sal 2 describía anticipadamente la conspiración de las naciones «contra Yahveh y contra su Mesías» (Act 4,25ss; cf. Sal 2,1s). Así el Evangelio de Pablo es un anuncio de Cristo crucificado (1Cor 1,23; 2,2), muerto por impíos (Rom 5,6ss), y la primera epístola de Pedro se extiende largamente sobre la pasión del Mesías (1Pe 1,11; 2,21; 3,18; 4,1.13; 5,1). En el libro de Isaías la misión del siervo estaba descrita como la de un *profeta perseguido. De hecho, la única *unción que reivindicara Jesús es la unción profética del Espíritu (Lc 4,16-22; cf. Is 61,1), y Pedro en los Hechos tiene buen cuidado de recordar cómo «Dios ungió a Jesús con el Espíritu Santo y con poder» (Act 10,38). En vísperas de su muerte proclamaba Jesús su dignidad de *Hijo del hombre (Mt 26,63s). La predicación apostólica anuncia efectivamente su retorno el último día en calidad de Hijo del hombre para instaurar el mundo nuevo (Act 3,20s; cf. 1,11), y con este título está sentado ya a la diestra de Dios (Act 7,55s; Ap 1,5.12-16; 14,14). El Apocalipsis, sin tratar de atribuirle el mesianismo sacerdotal, con que soñaba el judaísmo tardío, lo muestra revestido con la túnica de los sacerdotes (Ap 1,13), y la epístola a los Hebreos celebra su *sacerdocio regio, que había sustituido definitivamente al sacerdocio figurativo de Aarón (Heb 5,5 etc.; 7). No se vacila en darle el título más elevado, el de *señor (cf. Act 2,36): es el «Cristo Señor» (Lc 2,11; 2Cor 4,5s), «Nuestro Señor Jesucristo» (Act 15, 26). En efecto, su resurrección manifestó espléndidamente que posee una gloria más que humana: Cristo es el *Hijo de Dios en el sentido fuerte de la palabra (Rom 1,4), es Dios mismo (Rom 9,5; 1Jn 5,20). Cristo no es ya para él un título de tantos, sino que ha venido a ser como su nombre propio: Cristo, no el Cristo (el Ungido), con artículo (1Cor 15, 12-23), que recapitula todos los demás. Y los que han sido salvados por él llevan con toda razón el nombre de «cristianos» (Act 11,26).

→ David - Hijo del hombre - Unción - Siervo de Dios. PEB y PG

Milagro.

No es raro que hoy día algunos cristianos consideren como caducada la noción misma del milagro y que, inversamente, otros se muestren ávidos de falsas maravillas. Estos excesos opuestos tienen una fuente común, alimentada por cierta apologética durante mucho tiempo en vigor: en los milagros se veía únicamente un desafío a las leyes naturales, olvidando su carácter de signos «adaptados a la inteligencia de todos».

La Biblia, por su parte, reconoce en todas partes la mano de Dios, que manifiesta a los suyos su poder y su amor.

El universo creado, con su orden fijo (Jer 31,36s) es «maravilla» (Sal 89,6) y «signo» (Sal 65,9), como las intervenciones no habituales de Dios en la historia; y éstas a su vez son *creación renovada (Núm 16,30; Is 65,18), aun cuando el historiador de hoy día las considere como ordinarias y explicables. La Biblia, que ignora las distinciones modernas entre acciones «providenciales», causas naturales excepcionalmente convergentes, acción divina que sustituye el funcionamiento de los agentes naturales o «causas segundas», concentra la mirada del creyente en el elemento esencial, común a todas nuestras categorías: la significación religiosa de los hechos. Así san Agustín, con los ojos de la fe, reconoce tanto en el crecimiento de la mies como en la multiplicación de los panes el sello del amor y del poder divinos; si los distingue, no es sino en razón de la costumbre o del asombro de sus beneficiarios respectivos. En esta óptica el detalle no tiene la importancia que nosotros propendemos a darle: así, la higuera estéril ¿se secó «al instante» (Mt 21,19) o más tarde (Mc 11,20)? Da lo mismo. Lo único que cuenta es la lección que oculta el gesto simbólico.

I. El milagro en el AT. 1. *Los hechos.* Dejando a un lado lo maravilloso ficticio de ciertos libros o secciones que pertenecen al género didáctico (Jon, Tob, marco dramático de Job, *haggada* de Dan 1-6, adornos edificantes de 2Mac, etc.), así como las dos maravillas señaladas en la historia de Isaías (Is 37,36s; 38, 7s), los milagros no aparecen numerosos sino en dos momentos capitales de la historia sagrada con Moisés y su sucesor Josué, en el momento de la fundación y de la instalación del pueblo de Dios; con Elías y su discípulo Eliseo, restauradores de la Alianza mosaica.

La historicidad sustancial de los ciclos de Elías y de Eliseo se compagina con las amplificaciones populares (p. e. 2Re 1,9-16), que de un ciclo a otro ganan en extensión y con frecuencia pierden en calidad religiosa (p. e. 2Re 2,23s; 6,1-7). Esta misma historicidad subsiste también a través de la amplificación, sin duda más extensa, que sufrieron a través de las edades las tradiciones de las diez plagas de Egipto o los milagros del desierto y de la conquista de Canaán. Los que las pusieron por escrito, utilizando los géneros literarios a que estaban habituados los lectores de su tiempo, compilaron así tradiciones, explotaron libremente los relatos; pero nunca perdieron de vista su fin religioso: mostrar la presencia protectora del Dios todopoderoso (Jos 24,17) en los albores de la historia del pueblo elegido. Así, a través del mundo épico que caracteriza a estas tradiciones, éstas no dejan de ser fundamentales: refieren el nacimiento de Israel, maravilla digna, al lado de la creación (Is 65,17), de ser comparada con la novedad escatológica (Is 43,16-21).

2. *El milagro, signo divino eficaz.*

a) El AT muestra en los milagros revelaciones de Dios y signos efica-

ces de su salvación. Los términos que los designan indican esta función: son «signos» (hebr. *ōtot*, gr. *semeia*, p. e. Éx 10,1), «signos y prodigios simbólicos» (hebr. *mōftim*, gr. *terata*, p. e. Dt 7,19). Ahora bien, el uso de estos términos desborda el del milagro, manifestando bien la dimensión de signo o de símbolo que oculta todo prodigio religioso. Así, sábado (Éx 31,13-17; Ez 20,20), circuncisión (Gén 17,11), nacimiento de Emmanuel (Is 7,14), predicciones a breve plazo, son otros tantos «signos» de Dios hechos al hombre; el profeta en persona puede ser «un prodigio simbólico», pues su existencia simboliza la *palabra de Dios en acción a través de sus gestos (Is 8,18; 20,3; Ez 12,6.11; 24,24.27).

A esta palabra aportan su apoyo los signos milagrosos, pues revelan en gestos concretos la salvación proclamada por los heraldos de Dios y acreditan a éstos como auténticos mensajeros del Señor (Éx 4,1-5; 1Re 18,36ss; Is 38,7s; Jer 44,29s). Esta subordinación del milagro a la palabra distingue los verdaderos milagros de las artimañas operadas por los magos y los falsos profetas (Éx 7, 12...). El valor del mensaje, manifestado particularmente por la *oración del taumaturgo (1Re 18,27s.36s), es el primer signo que decide sobre la realidad del milagro (Dt 13,2-6); éste sólo apoya la palabra cuando ha sido juzgado por ella.

b) Los milagros se distinguen entre todos los signos por su eficacia y su carácter extraordinario. Por una parte, realizan habitualmente lo que significan: tal es el caso del primer Éxodo, acumulación de prodigios, por los que Dios libera a su pueblo, o del nuevo Éxodo, que manifiesta la eficacia de su palabra (Is 55,11; cf. v. 13). Por otra parte, estas *obras (Sal 77,13; 145,4), a pesar de lo que puedan tener de hechos naturales (lluvia, sequía...), rebasan las más de las veces lo que el hombre está acostumbrado a ver en el universo y lo que él mismo puede realizar. Así el milagro es un signo particularmente revelador del *poder de Dios; se le llama hazaña (Éx 15,11), alta gesta (*gebūra*, Sal 106,2), cosa grande (Sal 106,21), cosa tremenda (Éx 34,10), y sobre todo maravilla (*pele'*, Éx 15, 11; *nifla'*, Sal 106,7). Este último vocablo designa realizaciones «imposibles» al hombre, como traducen a veces los LXX, asequibles a Dios sólo (Sal 86,10), que por ellas manifiesta su *gloria (Éx 15,1.7; 16,7; Núm 14,22; Lev 10,3), reflejo de su *santidad (Éx 15,11; Sal 77,14; Lev 10,3), es decir, de su trascendencia.

Pero el poder divino no abruma sino a los pecadores (Dt 7,17-20; Miq 7,15ss); para el pueblo de las promesas (Dt 4,37) sus maravillas son benéficas, aun en el caso en que prueban y humillan (8,16), pues «Yahveh es amor en todas sus obras» (Sal 145,97). Así pues, son en definitiva los milagros signos eficaces y dones gratuitos (Dt 6,10ss; Jos 24, 11ss) del *amor de Yahveh (Sal 106,7; 107,8). Sólo Jesús revelará plenamente la universalidad de este amor salvador. Lo hará a la vez subrayando el alcance profético de los milagros otorgados por él mismo a paganos (Mt 8,11ss) y explicitando el de los milagros realizados en otro tiempo por Elías y Eliseo en favor de una sidonia y de un sirio (Lc 4, 25ss).

3. *El milagro en su referencia a la fe.* Los milagros, por encima del asombro que suscitan, tienden a provocar y confirmar la *fe y sus armónicos: *confianza, *acción de gracias y *memoria (p. e. Sal 105,5), *humildad, *obediencia, *temor de Dios, *esperanza. Ciegan a los que, como Faraón (Éx 7,13...), no esperan nada de un Dios desconocido. Pero el que

ya conoce a Dios y sólo cuenta con él, descubre en ellos la obra poderosa del amor divino y un sello puesto a la misión del enviado de Dios; entonces, con un mismo movimiento, cree en su palabra y cree en Dios mismo (Núm 14,11).

Israel admira la grandeza de esta fe en *Abraham, que obtuvo por ella el nacimiento humanamente imposible de un heredero (Gén 15,6; Rom 4,18-22). En esta fe se basan las retrospecciones del Dt, de los profetas (p. e. Is 63,7-14), de los salmistas (p. e. Sal 77; 105-107), de los sabios (p. e. Sab 10-19), que muestran en los milagros del tiempo de los desposorios la prenda de nuevos beneficios y haciendo valer su fuerza educativa (p. e. Dt 8,3; Sab 16,21). Ésta es la fe que Yahveh alimenta instituyendo fiestas como «memorial de sus maravillas» (Sal 111,4). La fe es la que anima a Isaías cuando sólo un milagro puede salvar a Judá (Is 37,34s) y a *María cuando se le anuncia la concepción milagrosa (Lc 1,45).

En cambio, la fe fue la que faltó a Israel en el *desierto (Sal 78,32) cuando, reaccionando carnalmente ante la *prueba que Dios le imponía (Dt 8,2; etc.), «probó» por su parte a Yahveh (Éx 17,2; Sal 95,9), exigiendo milagros con arrogancia; la fe fue la que faltó a Ajaz, más seguro de sus alianzas que del Dios de los milagros (Is 7,12), y a Zacarías el escéptico (Lc 1,18ss). En todas estas actitudes se olvida el dominio de Dios sobre el hombre, se desconocen su poder y su amor gratuitos, se pone en duda su palabra: el milagro no se acoge verdaderamente como don ni se discierne como signo.

II. En la vida de Jesús. 1. *Los hechos.* «¡Renueva los prodigios y haz otros milagros!» imploraba Ben Sira (Eclo 36,5), expresando la aspiración de todo el Israel postexílico, decepcionado por un retorno menos brillante que el nuevo Éxodo anunciado. Jesús viene a colmar esta espera, aunque dando un mentís a todo lo que comportaba de sensacional y de espíritu de venganza.

Los relatos evangélicos, contrariamente a los del Éxodo, se remontan a los primeros testigos y son sumamente sobrios. Por eso mismo, como por su naturalidad, por la ausencia de esfuerzo por parte de Jesús (ausencia compatible con el empleo pedagógico de fórmulas, tactos, unciones, procesos por etapas [Mc 8,23ss], que dan cuerpo a la acción simbólica), por una intencionalidad religiosa y una actitud de *oración (explícita [Jn 11,41s] o insinuada [Mc 6,41; 7,34; 9,29; 11,24]) que excluye toda magia, por la dificultad de explicar sin ellos la fe de la Iglesia, por su integración en la trama del Evangelio, los milagros que éste refiere se distinguen radicalmente de las maravillas inventadas por los evangelios apócrifos, como de las que la leyenda atribuye a rabinos, a dioses (p. e. Asklepio) o a sabios paganos (p. e. Apolonio de Tiana), contemporáneos de los orígenes cristianos. Toda comparación objetiva hace resaltar el valor histórico y religioso de nuestros textos. Con hechos reales y realmente extraordinarios es como Jesús «hace signo» a su pueblo.

2. *Los milagros de Jesús, signos eficaces de la salvación mesiánica.*

a) Con sus milagros manifiesta Jesús que el *reino mesiánico anunciado por los profetas está presente en su persona (Mt 11,4s); atrae la atención hacia sí mismo y hacia la buena nueva del reino que él encarna; suscita una admiración y un temor religioso que inducen a los hombres a preguntarse quién es (Mt 8, 27; 9,8; Lc 5,8ss). Ya se trate de su poder de perdonar los pecados (Mc 2,5-12 p), de su autoridad sobre el

sábado (Mc 3,4s p; Lc 13,15s; 14, 3ss), de su mesianidad regia (Mt 14, 33; Jn 1,49), de su envío por el Padre (Jn 10,36), o del poder de la fe en él (Mt 8,10-13; 15,28 p), por ellos testimonia siempre Jesús su *misión y su dignidad, con la reserva que impone la esperanza judía de un *mesías temporal y nacional (Mc 1, 44; 5,43; 7,36; 8,26). Ya en este sentido son signos, como lo dirá san Juan.

Si prueban la mesianidad y la divinidad de Jesús, lo hacen indirectamente, testimoniando que ciertamente es lo que pretende ser. No se los debe, pues, aislar de su *palabra: van de la mano con la *evangelización de los *pobres (Mt 11,5 p). Los títulos que Jesús se da, los poderes que se arroga, la salvación que predica, las renuncias que exige son las cosas cuya autenticidad divina muestran los milagros a quien no rechace sin más la verdad del mensaje (Lc 16,31). Éste es, por tanto, superior a los milagros, como lo da a entender la palabra sobre Jonás según Lc 11, 29-32. Se impone como el signo primero y único necesario (Jn 20,23) por la innegable autoridad personal de su heraldo (Mt 7,29) y por su calidad interna, la cual resulta de que al realizar la revelación anterior (Lc 16,31; Jn 5,46s), corresponde en los oyentes al llamamiento del Espíritu (Jn 14,17.26); el mensaje es el que, antes de ser confirmado e ilustrado por los milagros, deberá distinguirlos de los falsos signos (Mc 13,22s; Mt 7,22; cf. 2Tes 2,9; Ap 13,13). Aquí, como en Dt, «los milagros discernen la doctrina, y la doctrina discierne los milagros» (Pascal).

b) Los milagros no aportan su testimonio del exterior, como signos arbitrarios y ostentosos: realizan incoativamente lo que significan, aportan las arras de la *salvación mesiánica que tendrá su remate en el reino escatológico; así los Sinópticos los llaman «poderes» *(dynameis:* cf. Mt 11,20-23; 13,54.58; 14, 2). En efecto, por ellos Jesús, movido por su piedad humana (Lc 7,13; Mt 20,34; Mc 1,41), pero todavía más por su conciencia de ser el *siervo prometido (Mt 8,17), hace efectivamente retroceder a la *enfermedad, a la *muerte, a la hostilidad de la naturaleza contra el hombre, en una palabra, a todo el desorden que tiene su causa más o menos próxima en el *pecado (Gén 3,16-19; comp. Mc 2,5; Lc 13,3b y Lc 13,2-3a; Jn 9,3) y que está al servicio del influjo del diablo en el mundo (Mt 13,25). Así se niega Jesús a hacer en favor de Satán (4,2-7), de los malévolos (12,38ss; 16,1-4), de los envidiosos (Lc 4,23), de los frívolos (23, 8s) hazañas gratuitas que no tendrían eficacia salvífica; y es significativo que, por lo que se refiere a prodigios cósmicos —que, por lo demás, parecen pertenecer más a la imaginería profética que a la historia (Act 2, 19s)—, no se los señale sino en el momento en que, requerido a salvarse él mismo por un milagro, muere para salvar a todos los demás (Mt 27,39-54; cf. 1Cor 1,22ss). Los prodigios que parece prometer en Mt 17,20 p. no son sino imagen del poder de la fe.

Así adquiere todo su significado la conexión tan frecuente entre *curaciones y exorcismos (Mt 8,16; etc.). La liberación de los posesos es un caso privilegiado de esa victoria del «más fuerte» (Lc 11,22), que todos los milagros realizan a su manera. Esta victoria pone a Jesús directamente en conflicto con el adversario, en un duelo que, comenzado en el desierto (Mt 4,1-11 p), tendrá su episodio decisivo en la cruz (Lc 4,13; 22,3.53) y sólo terminará en el juicio universal (Ap 20,10), pero en el que es ya evidente la derrota diabólica (Mt 8,29; Lc 10,18). El exorcismo es el signo eficaz por excelencia de la venida del reino (Mt 12,28).

3. *El milagro de la fe.*

a) La buena nueva del reino que Jesús predica y muestra presente en su persona, debe ser acogida por la *conversión y la *fe (Mc 1,15). Ésta, pues, es también la que están encargados de engendrar los milagros y los exorcismos de Jesús. Al verlos Corozaín y Cafarnaúm hubieran debido convertirse y creer (Mt 11,20-24 p). Juan insiste en ello distinguiendo diversos grados de fe (Jn 2,11; 11,15; 20,30s): por encima de los entusiasmos frágiles (2,23ss; 4,48) y de las adhesiones interesadas (6,26), los «signos» conducen normalmente a reconocer a Jesús como enviado de Dios (3,2; 9,16; 10,36), profeta (4, 19), Cristo (7,31), *Hijo del hombre (9,35-38). Apoyarse en ellos demasiado para creer es señal de una fe imperfecta (10,38; 14,11): la palabra de Jesús, de una veracidad garantizada por el desinterés que deriva de su espíritu filial (7,16ss; 12, 49s), debería bastar, como bastó a los samaritanos (4,41s) y al oficial real (4,50), como deberá bastar a los que creerán en la palabra sin haber tocado al resucitado (20,29). Razón de más para que los que han «*visto» sus milagros (6,36; 7,3; 15,24) y se han negado a creer (7,5; 12,37) no tengan la menor excusa (9,41; 15,24).

b) Si muchos rechazan el «*testimonio» (Jn 5,36) de los milagros, es que el embotamiento espiritual (6, 15.26), o la soberbia legalista (5,16; 7,49.52; 9,16), la envidia (12,11), la falsa prudencia (11,47s) los ciegan (9,39; 12,40). No tienen las disposiciones de abandono y de abertura a Dios que constituyen en los Sinópticos la *fe anterior al milagro (Mc 5,36; 9,23; 10,52; etc.), y sin las que Jesús está como impotente (Mt 13,58). ¿Cómo serían capaces de interpretar «los signos de los tiempos» (Mt 16,3) esos hombres que, como Israel en el desierto y no ha mucho Satán (4,3-7) sólo reclaman signos «para poner a prueba a Jesús» (16, 1) y prefieren atribuir sus exorcismos al demonio antes que reconocerle un poder sobrenatural (Mc 3,22.29s p)? Para corazones *endurecidos y cerrados a la palabra, los signos que la apoyan son indescifrables.

Esta *generación no tendrá otro signo que el de Jonás (Mt 12,39s): Jesús se da cita con sus adversarios para el día de su resurrección, es decir, del signo más esplendente, pero también el más fácil de atacar por los aficionados a la evidencia, ya que los medios de verificarlo son únicamente indirectos (sepulcro vacío, apariciones a algunos: cf. Mt 28,13ss; Lc 24,11). Lo que será para la fe el supremo apoyo debe ser primero la suprema prueba.

III. En la Iglesia. 1. *Los hechos.* Este signo de la *resurrección, cima del nuevo éxodo (Jn 13,1), da a la Iglesia que nace de él la clave de la historia anterior, e inaugura una nueva serie de signos que deben conducir a los hombres a la fe que él mismo funda y anunciar la resurrección de los muertos, plenitud de salvación que él mismo procura (1Cor 15,20-28; Rom 4,25).

2. *Iluminación pascual del Evangelio.*

a) La resurrección descubre a la Iglesia, que reserva en su *kerigma* y en su catequesis un lugar importante a los signos anteriores, el pleno sentido de estos signos. Según el *kerigma,* «acreditaban» a Jesús (Act 2, 22) y manifestaban su bondad (10, 38): temas que desarrollan los Sinópticos, atestiguando el progreso de la reflexión de la Iglesia, cada uno en su propia línea. Por ejemplo, en el triple relato del muchacho epiléptico se han descubierto intenciones

diversas: Lc 9,37-43 narra sobre todo una maravilla de bondad; Mt 17, 14-21 se interesa por la trascendencia de Jesús y por la parte de su poder que reciben los discípulos; Mc 9,14-29 exalta el triunfo del dueño de la vida sobre Satán, en el marco de un drama que esboza ya el simbolismo joánnico. Y todavía hay casos más inequívocos de la nueva profundidad que adquieren así los episodios a la luz de pascua: en la intención de los autores hay seguramente que comprender en su sentido más rico la confesión de filiación divina a que conducen los milagros (Mt 14,33; 27,54), y contemplar en algunos de ellos el esbozo de realidades eclesiales, como la *eucaristía en la multiplicación de los panes, el apostolado en la pesca milagrosa (Lc 5,1-11).

b) Juan va todavía más lejos. Sugiere que los «signos», realizando el antiguo Éxodo (Núm 14,22) y anticipando «la *hora» del nuevo, manifestaban ya algo de la «*gloria» (Jn 2,11; 11,40) que se alzó en el momento de «la elevación» de Jesús (17,5) y que es el resplandor del poder salvífico que emana del Verbo encarnado (1,14). Cada uno de ellos, enlazado con un discurso, pone de relieve un aspecto de este poder que purifica, perdona, vivifica, ilumina, resucita (2,6; 5,14; 6,35; 9,5; 11, 25); varios de ellos simbolizan incluso los sacramentos (*bautismo, *eucaristía...), que distribuyen los efectos de este poder en la Iglesia, rebasando los signos antiguos, tales como el *maná (6,32,49s). Más aún: los milagros son *obras que el Padre concede realizar al Hijo (5,36) para manifestar la unidad íntima del Hijo y del Padre (5,17; 10,37s; 14, 9s). El lector de Juan al contemplar los «signos» se ve movido a creer que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios, y a obtener así la vida (20,30s); pero al creyente perfecto se le invita a elevarse todavía más alto: a ver en los «signos» «obras» del Padre y del Hijo, y a ponerse así al nivel de las relaciones trinitarias.

3. *El tiempo del Espíritu.*

a) Puesto que Jesús está «con los *apóstoles» (Mt 28,20), nada tiene de extraño que éstos, a partir de los diferentes milagros de *pentecostés, renueven sus gestos salvadores (Act 3,1-10); por lo demás, Jesús les había prometido este poder, casi institucional (Mc 16,17s), y los había ejercitado en su uso (Mt 10,8).

Las *dynameis* (Pablo) que operan manifiestan concretamente el *poder salvífico *(dynamis)* de Jesús resucitado (Act 3,6.12.16; cf. Rom 1,4) y conducen a los hombres a la fe acreditando a los heraldos de la palabra evangélica (Mc 16,20; 1Cor 2,4). Aquí se afirma el nexo necesario de los milagros con la palabra, y el doble aspecto de su finalidad, apologética y salvífica. Aquí se muestra la jerarquía de los signos: la calidad de testigo auricular (Heb 2,3s), la constancia (2Cor 12,12), la seguridad y el desinterés (1Tes 2,2-12) de los misioneros van de la mano con «los signos y los prodigios» y distinguen de los falsos profetas a los auténticos mensajeros de Dios (Act 8,9-24; 13,4-12); todo es producido por la fuerza del *Espíritu Santo (1Tes 1,5; 1Cor 2,4; Rom 15,19).

b) Al principio de *la Iglesia* el Espíritu otorgaba también milagros a la *oración confiada (cf. Mt 21,21s; Sant 5,16ss) de ciertos fieles; *carisma maravilloso (Jn 14,12), pero ordenado a los dones superiores de enseñanza (1Cor 12,28s), y finalmente a la caridad, maravilla suprema de la vida cristiana (13,2). Este don coexistía con los sacramentos, que en parte ejercían la misma función (cf. Mc 6,13; Sant 5,13ss), pero cuya eficacia espiritual dejaba margen a

signos que orientaban más directamente el espíritu hacia la *resurrección y la restauración entera de la *creación (Rom 8,19-24; Ap 21,4).

Lo mismo sucede todavía hoy. Cierto que ahora tiene ya el mundo, para moverse a creer, el multiforme milagro moral de la Iglesia, visto sobre todo en el esplendor de sus santos, cuya *caridad heroica y unificante es el signo más seguro de la presencia divina (Jn 13,35; 17,21). Pero no por ello faltan milagros físicos que, como en el AT y en el NT, siguen orientando nuestras miradas hacia la palabra y el reino definitivo, suscitando la conversión primera y las reconversiones (Mt 18,3), traduciendo el amor divino en gestos vivos. Hoy como ayer, este lenguaje es incomprendido por el espíritu soberbio o arreligioso; pero lo percibe el que, sabiendo que «nada es imposible para Dios» (Gén 18,14 = Lc 1,37), se abre a los requerimientos de la fe y del amor, cuando el contexto religioso del hecho indica que Dios «ha hecho señas».

→ Obras - Palabra - Poder - Revelación. PT

Ministerio.

Las palabras «ministro» y «ministerio», calcadas en el latín de la Vulgata, corresponden al griego *diakonos* y *diakonía*. Estos dos términos no pertenecen al lenguaje religioso de los Setenta, que los emplea raras veces en sentido profano (Est 1,10; 6,1-5). En la Vulgata, *minister* traduce el hebreo *mešaret* (cf. Éx 24,13: Josué, servidor de Moisés), que puede designar a los sacerdotes, ministros del culto (Is 61,6; Ez 44,11; Jl 1,9). Sin embargo, ya en el AT la realidad de un ministerio religioso desempeñado en el pueblo de Dios por los titulares de ciertas funciones sagradas, es cosa bien atestiguada: los *reyes, los *profetas, los depositarios del *sacerdocio, son *servidores de Dios, que ejercen una mediación entre él y su pueblo. Así san Pablo dirá que Moisés era ministro de la primera alianza (2Cor 3,7.9). En el NT Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres, el único sacerdote que ofrece el sacrificio de la salvación, el único portador de la revelación, puesto que es la *palabra de Dios hecha carne. Pero en la Iglesia que fundó se ejerce un ministerio de nuevo género, que está al servicio de su palabra y de su gracia.

I. El ministerio en la Iglesia.

1. *El ministerio del apostolado.* Jesús enseñó a sus apóstoles a mirar su función como un servicio: los jefes de las naciones quieren que se les mire como a bienhechores y señores; pero ellos, siguiendo su ejemplo, deberán hacerse servidores *(diakonoi)* de todos (Mc 10,42ss p). Son sus servidores de él, y por este título les promete entrar con él en la gloria del Padre (Jn 12,26). Desde el comienzo de los Hechos el *apostolado es, pues, considerado como un ministerio *(diakonía:* Act 1,17.25), que Matías es llamado a desempeñar juntamente con los otro once. La vocación de Pablo al apostolado (Rom 1,1) es también un llamamiento a un ministerio (1Tim 1,12; cf. 2Cor 4,1), que Pablo se esfuerza luego por desempeñar dignamente (Act 20,24) y gracias al cual aporta Dios la salvación a los paganos (21,19). Consciente de ser así ministro de Dios (2Cor 6,3s) y ministro de Cristo (11,23), siente vivamente la grandeza de esta función, más grande que la de Moisés mismo, pues es un servicio de la nueva alianza, de la justicia, del Espíritu (3,6-9), de la reconciliación (5,18), del Evangelio (Col 1,23; Ef 3,7), de la Iglesia (Col 1,25).

2. *Diversidad de ministerios.* Sin embargo, el ministerio en la Iglesia naciente desborda ampliamente el ejercicio del apostolado propiamente dicho. La palabra *diakonía* se aplica en primer lugar a servicios materiales necesarios a la comunidad, como el servicio de las mesas (Act 6,1.4; cf. Lc 10,40) y la colecta para los pobres de Jerusalén (Act 11,29; 12,25; Rom 15,31; 1Cor 16,15; 2Cor 8,4; 9,1.12s). Además, un ministerio se confía a Arquipo (Col 4,17) y a Timoteo (2Tim 4,5); el título de ministro *(diakonos)* se da a Apolo como a Pablo (1Cor 3,5), a Timoteo (1Tes 3,2; 1Tim 4,6), a Tíquico (Col 4,7; Ef 6,21), a Epafras (Col 1,7) e incluso a los falsos apóstoles judaizantes (2Cor 11,23). Esto muestra que hay en la Iglesia «diversidad de ministerios» (1Cor 12,5), pues «el Espíritu diversifica sus *carismas con miras a la obra del ministerio» (Ef 4,12). Todo «servicio» de este género se ha de efectuar bajo la influencia del Espíritu (Rom 12,7), como un mandato recibido de Dios (1Pe 4,11). Queda por ver en qué consisten estos «servicios». Las listas de *carismas dadas en las epístolas ponen siempre en cabeza las funciones relativas a la palabra de Dios (apóstol, profeta, doctor, evangelista). Pero esto no excluye la existencia de cargos propiamente pastorales, que menciona expresamente la epístola a los Efesios (Ef 4,11).

II. El ministerio jerárquico. 1. El NT nos hace asistir ya en el tiempo de los Apóstoles al nacimiento de una *jerarquía de gobierno* que prolonga su acción. Todas las comunidades judías tenían a su cabeza ancianos *(presbiteroi).* Así también los misioneros Pablo y Bernabé establecen en todas partes en las Iglesias presbíteros que las dirijan (Act 14,23). En la ocasión de la asamblea apostólica de Jerusalén se ven unirse con los doce a los presbíteros de la comunidad local, a cuya cabeza está Santiago (15,2.4.6.22s; 16,4); y volveremos a hallarlos al retorno de Pablo (21,18). Igualmente, durante su último viaje recibe Pablo en Mileto a los presbíteros de Éfeso (20,17). Se ve así que desde esta época los apóstoles, directamente o por sus enviados, instituyen en cada ciudad un colegio de presbíteros (Tit 1,5), cuyo reclutamiento está sometido a reglas precisas y que son establecidos en su función por la imposición de las manos (1Tim 5,17-22). Este último rasgo muestra que el presbiterado requiere un carisma particular del Espíritu Santo: no es, pues, una mera función administrativa. Efectivamente, en la epístola de Santiago se ve a los presbíteros orar por los enfermos y conferirles la *unción de aceite (Sant 5,14). En otro lugar se dice que han de ejercer la presidencia en la asamblea cristiana (1Tim 5,17). Las alusiones de Pablo a los presidentes *(proistamenoi)* se refieren, pues, probablemente a los presbíteros (1Tes 5,12s; cf. Rom 12,8), como la mención de los jefes *(hegoumenoi)* en la epístola a los Hebreos (Heb 13,7.17.24).

2. Pero la epístola a los Filipenses menciona también al lado de los *episkopoi* a los *diakonoi* (Flp 1,1): es ya un embrión de jerarquía. En los siete que los doce han establecido para servir a las mesas (Act 6,1-6) ven probablemente los Hechos a los prototipos de los futuros diáconos; por lo demás, entran en función, como los presbíteros, por la *imposición de las manos (Act 6,6). Su ministerio desborda, sin embargo, el servicio material, puesto que predican, y a Felipe se le califica explícitamente de evangelista (Act 21,8). Las epístolas pastorales establecen reglas para la elección de los diáconos (1Tim 3,8-13). Se trata de un ministerio inferior, cuyas funciones no es fácil precisar. Las de Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencres (Rom 16,1), no son necesariamente del mismo orden, pues recordamos las consignas estrictas de Pablo acerca de la misión de las *mujeres en las asambleas cultuales (1Cor 11,1-16; 14,33s).

3. *Los episkopoi* son esencialmente, como su nombre lo indica, «vigilantes» puestos a la cabeza de las comunidades para velar por ellas. Tal cargo no era desconocido en el judaísmo: en la comunidad de Qumrán el *mebaqqer* («inspector») tenía una función bastante semejante. Primitivamente son los presbíteros quienes «vigilan» así en común cada Iglesia, pues tienen la misión de apacentar el rebaño de Dios (Act 20,28; 1Pe 5,2s), a imagen de Cristo, modelo de los *pastores (1Pe 5,4), pastor y vigilante de las almas (1Pe 2, 25). Pero en las epístolas pastorales se comprueba que en cada comunidad hay un solo *episkopos,* que debe ser escogido cuidadosamente (1Tim 3,1-7), aparentemente entre los presbíteros (Tit 1,5-9). Él es sin duda el que desempeña esa función de pastor (cf. Act 20,28s), a la que Pablo incluye en el número de los carismas (Ef 4,11) y que recuerda una de las responsabilidades apostólicas (Jn 21, 15ss; cf. Mt 18,12ss). Los enviados de Pablo, Tito y Timoteo tienen *autoridad sobre los presbíteros, los diáconos y los *episkopoi* de las iglesias que les están confiadas; tienen responsabilidades en materia de liturgia (1Tim 2,1-15) y de enseñanza doctrinal (1Tim 4,6.13-16; 6,3). Pero en este último punto cada *episkopos* ejerce también vigilancia en su circunscripción (Tit 1,9). Esta delegación de las funciones de gobierno asignadas primitivamente a los apóstoles muestra que la organización de la Iglesia está en vías de evolución. Una vez desaparecidos los apóstoles, se estabilizará en una jerarquía con tres rangos: un *episkopos,* pastor y presidente de la comunidad, rodeado de un presbiterado, al que asistirán diáconos. El carisma necesario para el ejercicio de sus funciones les será conferido, como precedentemente, por el rito de la imposición de las manos (cf. 2Tim 1,6).

4. En ninguna parte se da el título de *sacerdotes* a estos ministros de la nueva alianza, como tampoco a los apóstoles. Pero su ministerio los pone al servicio del *sacerdocio de Cristo, único sumo sacerdote de los hombres. A este título, después de los apóstoles, son los intendentes de Dios (Tit 1,7), de sus misterios (1Cor 4,2), de su gracia (1Pe 4,10). Tal es la perspectiva en la que se desarrollará la idea del sacerdocio cristiano, jerarquizada en tres grados: obispo, sacerdotes, diáconos; idéntica por sus funciones al ministerio descrito en el NT, ejercido en virtud de los mismos poderes carismáticos, derivará en última instancia del ministerio apostólico en lo que tenía de transmisible.

→ Apóstol - Autoridad - Carismas - Iglesia - Pastor - Sacerdocio. PG

Misericordia.

El lenguaje corriente, influenciado sin duda por el latín de iglesia, identifica la misericordia con la compasión o el perdón. Esta identificación, aunque valedera, podría velar la riqueza concreta que Israel, en virtud de su experiencia, encerraba en la palabra. En efecto, para él la misericordia se halla en la confluencia de dos corrientes de pensamiento, la compasión y la fidelidad.

El primer término hebreo *(raḥamim)* expresa el apego instintivo de un ser a otro. Según los semitas, este sentimiento tiene su asiento en el

seno materno *(reḥem:* 1Re 3,26), en las entrañas *(raḥamim)* —nosotros diríamos: el corazón— de un padre (Jer 31,20; Sal 103,13), o de un hermano (Gén 43,30): es el cariño o la ternura; inmediatamente se traduce por actos: en compasión con ocasión de una situación trágica (Sal 106,45), o en *perdón de las ofensas (Dan 9,9).

El segundo término hebreo *(ḥesed)*, traducido ordinariamente en griego por una palabra que también significa misericordia *(eleos)*, designa de suyo la *piedad, relación que une a dos seres e implica *fidelidad. Con esto recibe la misericordia una base sólida: no es ya únicamente el eco de un instinto de bondad, que puede equivocarse acerca de su objeto o su naturaleza, sino una bondad consciente, voluntaria; es incluso respuesta a un deber interior, fidelidad con uno mismo.

Las traducciones de las palabras hebreas y griegas oscilan de la misericordia al amor, pasando por la ternura, la piedad o conmiseración, la compasión, la clemencia, la bondad y hasta la gracia (heb. *ḥen)*, que, sin embargo, tiene una acepción más vasta. A pesar de esta variedad, no es, sin embargo, imposible circunscribir el concepto bíblico de la misericordia. Desde el principio hasta el fin manifiesta Dios su ternura con ocasión de la miseria humana; el hombre, a su vez, debe mostrarse misericordioso con el prójimo a imitación de su Creador.

AT. I. El Dios de las misericordias. Cuando el hombre adquiere conciencia de ser desgraciado o pecador, entonces se le revela con más o menos claridad el rostro de la misericordia infinita.

1. *En socorro del miserable.* No cesan de resonar los gritos del salmista: «¡Piedad conmigo, Señor!» (Sal 4,2; 6,3; 9,14; 25,16); o bien las proclamaciones de *acción de gracias: «Dad gracias a Yahveh, pues su amor *(ḥesed)* es eterno» (Sal 107, 1), esa misericordia que no cesa de mostrar con los que claman a él en su aflicción, por ejemplo, los navegantes en peligro (Sal 107,23), con los «hijos de *Adán» cualesquiera que sean. Se presenta, en efecto, como el defensor del *pobre, de la viuda y del huérfano: éstos son sus privilegiados.

Esta convicción inquebrantable de los hombres piadosos parece tener su origen en la experiencia por que pasó Israel en el momento del *éxodo. Aun cuando el término misericordia no se halla en el relato del acontecimiento, la liberación de Egipto se describe como un acto de la misericordia divina. Las primeras tradiciones sobre el llamamiento de Moisés lo sugieren en forma inequívoca: «He visto la miseria de mi pueblo. He prestado oído a su clamor... conozco sus angustias. Estoy resuelto a liberarlo» (Éx 3,7s.16s). Más tarde el redactor sacerdotal explicará la decisión de Dios por su fidelidad a la alianza (6,5). En su misericordia no puede Dios soportar la miseria de su elegido; es como si al contraer alianza con él lo hubiera convertido en un ser «de su raza» (cf. Act 17,28s): un instinto de ternura lo une a él para siempre.

2. *La salud del pecador.* Pero ¿qué sucederá, sin embargo, si este elegido se separa de él por el pecado? La misericordia se impondrá todavía, por lo menos si el pecador no se *endurece; porque, conmovida por el *castigo que acarrea el pecado, quiere salvar al pecador. Así, con ocasión del pecado, entra el hombre más profundamente en el misterio de la ternura divina.

a) *La revelación central.* En el Sinaí es donde Moisés oye a Dios revelar el fondo de su ser. El pueblo

eligido acaba de apostatar. Pero Dios, después de haber afirmado que es libre para usar gratuitamente de misericordia con quien le plazca (Éx 33,19), proclama que sin hacer mella a su santidad, la ternura divina puede triunfar del pecado: «Yahveh es un Dios de ternura *(raḥum)* y de gracia *(ḥanun)*, lento para la ira y abundante en misericordia *(ḥesed)* y fidelidad *(emet)*, manteniendo su misericordia *(ḥesed)* hasta la milésima generación, soportando falta, transgresión y pecado, pero sin disculparla, castigando la falta... hasta la tercera y cuarta generación» (Éx 34, 6s). Dios no pasa la esponja por el pecado: deja que repercutan sus consecuencias en el pecador hasta la cuarta generación, lo cual muestra qué cosa tan seria es el pecado. Pero su misericordia, conservada intacta hasta la milésima generación, le hace aguardar con paciencia infinita. Tal es el ritmo que marcará las relaciones de Dios con su pueblo hasta la venida de su Hijo.

b) *Misericordia y castigo.* En efecto, a todo lo largo de la historia sagrada muestra Dios que si debe castigar al pueblo que ha pecado, se llena de conmiseración tan luego éste clama a él desde el fondo de su miseria. Así el libro de los Jueces está marcado por el ritmo de la *ira que se inflama contra el infiel y de la *misericordia que le envía un *salvador (Jue 2,18). La experiencia profética va a dar a esta historia acentos extrañamente humanos. Oseas revela que si Dios ha decidido no usar ya misericordia con Israel (Os 1,6) y castigarlo, su «corazón se revuelve dentro de él, sus entrañas se conmueven» y decide no dar ya desahogo al ardor de su ira» (11,8s); así un día el infiel será de nuevo llamado «Ha recibido misericordia» *(Ruḥama:* 2,3). En el momento mismo en que los profetas anuncian las peores catástrofes conocen la ternura del corazón de Dios: «¿Es, pues, Efraím para mí un hijo tan querido, un niño tan mimado, para que cuantas veces trato de amenazarle, me enternezca su memoria, se conmuevan mis entrañas y no pueda menos de desbordarse mi ternura?» (Jer 31,20; cf. Is 49,14s; 54,7).

c) *Misericordia y conversión.* Si Dios mismo se conmueve de tal manera ante la miseria que acarrea el pecado, es que desea que el pecador se vuelva hacia él, que se *convierta. Si de nuevo conduce a su pueblo al *desierto, es porque quiere «hablarle al corazón» (Os 2,16); después del *exilio se comprenderá que Yahveh quiere simbolizar con la vuelta a la tierra la vuelta a él, a la vida (Jer 12,15; 33,26; Ez 33,11; 39,25; Is 14,1; 49,13). Sí, Dios «no guarda rencor eterno» (Jer 3,12s), pero quiere que el pecador reconozca su malicia; «que el malvado se convierta a Yahveh, que tendrá piedad de él, a nuestro Dios, que perdona abundantemente» (Is 55,7).

d) *El llamamiento del pecador.* Israel conserva, pues, en el fondo del corazón la convicción de una misericordia que no tiene nada de humano: «Él ha herido, él vendará nuestras llagas» (Os 6,1). «¿Qué Dios como tú, que borra la falta, que perdona lo mal hecho, que no excita para siempre su ira, sino que se complace en otorgar gracia? Una vez más, ten piedad de nosotros, conculca nuestras iniquidades y arroja a lo hondo del mar nuestros pecados» (Miq 7,18s). Así resuena constantemente el grito del salmista resumido en el *Miserere:* «Apiádate de mí en tu bondad. En tu gran ternura borra mi pecado» (Sal 51,3).

3. *Misericordioso con toda carne.* Aunque la misericordia divina no conoce más límite que el *endurecimiento del pecador (Is 9,16; Jer 16,

5.13), sin embargo, durante mucho tiempo se la tuvo como reservada a sólo el *pueblo elegido. Pero Dios, con su sorprendente magnanimidad, acabó por fin con este residuo de tacañería humana (cf. ya Os 11,9). Después del exilio se comprendió la lección. La historia de Jonás es la sátira de los corazones estrechos que no aceptan la inmensa ternura de Dios (Jon 4,2). El Eclesiástico dice claramente: «la piedad del hombre es para su *prójimo, pero la piedad de Dios es para toda carne» (Eclo 18,13).

Finalmente, la tradición unánime de Israel (cf. Éx 34,6; Nah 1,3; Jl 2,13; Neh 9,17; Sal 86,15; 145,8) es magníficamente recogida por el salmista, sin la menor nota de particularismo: «Yahveh es ternura y gracia, lento para la ira y abundante en misericordia; no disputa a perpetuidad, no guarda rencor para siempre; no nos trata según nuestras faltas... Cuan tierno es un padre para con su hijo, así lo es Yahveh para con el que le teme; sabe de qué hemos sido amasados, se acuerda del polvo que somos» (Sal 103,8ss.13s). «Dichosos los que esperan en él, pues de ellos se apiadará» (Is 30,18), porque «eterna es su misericordia» (Sal 136), porque en él está la misericordia (Sal 130,7).

II. «LO QUE YO QUIERO ES MISERICORDIA». Si Dios es ternura, ¿cómo no exigirá a sus criaturas la misma ternura mutua? Ahora bien, este sentimiento no es natural al hombre: *homo homini lupus!* Lo sabía muy bien David, que prefería «caer en las manos de Yahveh, porque es grande su misericordia, antes que en las manos de los hombres» (2Sa 24,14). También en este punto va Dios progresivamente educando a su pueblo.

Condena a los paganos, que sofocan la misericordia (Am 1,11). Lo que quiere es que se observe el mandamiento del *amor fraterno (cf. Éx 22,26), muy preferible a los holocaustos (Os 4,2; 6,6); quiere que la práctica de la *justicia sea coronada por un «amor tierno» (Miq 6,8). Si se quiere verdaderamente *ayunar, hay que socorrer al pobre, a la viuda, al huérfano, no hurtar el cuerpo ante el que es nuestra propia *carne (Is 58,6-11; Job 31,16-23). Cierto que el horizonte *fraterno está todavía limitado a la raza o a la creencia (Lev 19,18), pero el ejemplo mismo de Dios ensanchará poco a poco los corazones humanos hasta las dimensiones del corazón de Dios: «Yo soy Dios, no hombre» (Os 11,8; cf. Is 55,7). El horizonte se extenderá sobre todo gracias al mandamiento de no saciar la sed de *venganza, de no guardar rencor. Pero sólo quedará realmente despejado con los últimos libros de sabiduría, que en este punto esbozan ya el mensaje de Jesús; el *perdón debe ejercerse con «todo hombre» (Eclo 27,30-28,7).

NT. I. EL ROSTRO DE LA MISERICORDIA DIVINA. 1. *Jesús, «sumo sacerdote misericordioso»* (Heb 2,17). Jesús, antes de realizar el designio divino, quiso «hacerse en todo semejante a sus hermanos», a fin de experimentar la miseria misma de los que venía a salvar. Por consiguiente, sus actos todos traducen la misericordia divina, aun cuando no estén calificados así por los evangelistas. Lucas puso muy especial empeño en poner de relieve este punto. Los preferidos de Jesús son los «*pobres» (Lc 4,18; 7,22); los pecadores hallan en él un «amigo» (7,34), que no teme frecuentarlos (5,27.30; 15,1s; 19,7). La misericordia que manifestaba Jesús en forma general a las multiudes (Mt 9,36; 14,14; 15,32) adquiere en Lucas una fisonomía más personal: se dirige al «hijo único» de una viuda (Lc 7,13) o a un padre desconsolado

(8,42; 9,38.42). Jesús, en fin, muestra especial benevolencia a las *mujeres y a los *extranjeros. Así queda redondeado y *cumplido el universalismo: «toda *carne ve la salvación de Dios» (3,6). Si Jesús tuvo así compasión de todos, se comprende que los afligidos se dirijan a él como a Dios mismo, repitiendo: «*Kyrie eleison!*» (Mt 15,22; 17,15; 20,30s).

2. *El corazón de Dios Padre.* Este rostro de la misericordia divina que mostraba Jesús a través de sus actos, quiso dejarlo retratado para siempre. A los pecadores que se veían excluidos del reino de Dios por la mezquindad de los *fariseos, proclama el evangelio de la misericordia infinita, en la línea directa de los mensajes auténticos del AT. Los que regocijan el corazón de Dios no son los hombres que se creen justos, sino los pecadores arrepentidos, comparables con la oveja o la dracma perdida y hallada (Lc 15,7.10); el *Padre está acechando el regreso de su hijo pródigo y cuando lo descubre de lejos «siente compasión» y corre a su encuentro (15,20). Dios ha aguardado largo tiempo, y aguarda todavía con *paciencia a Israel, que no se convierte, como una higuera estéril (13,6-9).

3. *La sobreabundancia de la misericordia.* Dios es, pues, ciertamente el «Padre de las misericordias» (2Cor 1,3; Sant 5,11), que otorgó su misericordia a Pablo (1Cor 7,25; 2Cor 4,1; 1Tim 1,13) y la promete a todos los creyentes (Mt 5,7; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 2Jn 3). El cumplimiento del designio de misericordia en la *salvación y en la *paz, tal como lo anunciaban los cánticos al alborear el Evangelio (Lc 1,50.54. 72.78), lo muestra Pablo claramente en toda su amplitud y sobreabundancia.

El ápice de la epístola a los Romanos está en esta revelación. Mientras que los judíos acababan por desconocer la misericordia divina estimando que ellos se procuraban la *justicia a partir de sus *obras, de su práctica de la *ley, Pablo declara que ellos también son pecadores y que por tanto tienen necesidad de la misericordia por la justicia de la *fe. Frente a ellos los paganos, a los que Dios no había prometido nada, son atraídos a su vez a la órbita inmensa de la misericordia. Todos deben, pues, reconocerse pecadores a fin de participar todos de la misericordia: «Dios incluyó a todos los hombres en la desobediencia para usar con todos misericordia» (Rom 11,32).

II. SED MISERICORDIOSOS... La «*perfección» que Jesús, según Mt 5,48, exige a sus discípulos, consiste según Lc 6,36 en el deber de ser misericordiosos «como vuestro Padre es misericordioso». Es una condición esencial para entrar en el reino de los cielos (Mt 5,7), que Jesús reitera después del profeta Oseas (Mt 9,13; 12,7). Esta ternura debe hacerme *prójimo del miserable al que encuentro en mi camino, a ejemplo del buen Samaritano (Lc 10,30-37), debe llenarme de compasión para con el que me ha ofendido (Mt 18, 23-35), porque Dios ha tenido compasión conmigo (18,32s). Así seremos nosotros juzgados según la misericordia que hayamos practicado, quizás inconscientemente, para con Jesús en persona (Mt 25,31-46).

Mientras que la ausencia de misericordia entre los paganos desencadena la ira divina (Rom 1,31), el cristiano debe amar y «simpatizar» (Flp 2,1), tener una auténtica compasión en el corazón (Ef 4,32; 1Pe 3,8); no puede «cerrar sus entrañas» ante un hermano que se halla en la necesidad: el *amor de Dios no mora sino en los que practican la misericordia (1Jn 3,17).

→ Amor - Limosna - Ira - Hermano - Gracia - Juicio - Perdón - Paciencia - Pecado - Penitencia - Venganza. JCa y XLD

Misión.

La idea de una misión divina no es completamente extraña a las religiones no cristianas. Sin hablar de Mahoma, «enviado de Dios», que pretende suceder a los profetas bíblicos, se la encuentra en cierto grado en el paganismo griego. Epicteto se considera como «el enviado, el inspector, el heraldo de los dioses», «enviado por el dios para ejemplo»: para reanimar en los hombres con su enseñanza y su testimonio la centella divina que hay en ellos, estima haber recibido una misión del cielo. Igualmente en el hermetismo el iniciado tiene la misión de convertirse en «guía de los que son dignos, para que el género humano sea por su medio salvado por Dios». Pero en la revelación bíblica la idea de misión tiene unas coordenadas muy diferentes. Es totalmente relativa a la historia de la salvación. Implica un llamamiento positivo de Dios manifestado explícitamente en cada caso particular. Se aplica tanto a colectividades como a individuos. En conexión con las ideas de predestinación y de vocación, se traduce en un vocabulario que gravita en torno al verbo «enviar».

AT. I. Los enviados de Dios. 1. En el caso de los *profetas (cf. Jer 7,25) — el primero de los cuales es *Moisés — es donde más al vivo se puede percibir la misión divina. «Yo te envío»: esta palabra está en el centro de toda *vocación profética (cf. Éx 3,10; Jer 1,7; Ez 2,3s; 3,4s). Al llamamiento de Dios responde cada uno según su temperamento personal: Isaías se ofrece («Aquí estoy, envíame», Is 6,8); Jeremías pone objeciones (Jer 1,6); Moisés pide signos que acrediten su misión (Éx 3,11ss), trata de rehusarla (4,13), se queja amargamente (5,22). Pero todos al fin obedecen (cf. Am 7,14s), si se exceptúa el caso de Jonás (Jon 1,1ss). Esta conciencia de una misión personal recibida de Dios es un rasgo esencial del verdadero profeta. Lo distingue de los que dicen: «¡Palabra de Dios!», siendo así que Dios no los ha enviado, como aquellos profetas mentirosos contra los que lucha Jeremías (Jer 14,14s; 23,21.32; 28,15; 29,9). En sentido más amplio se puede también hablar de misión divina en el caso de todos los que desempeñan un papel providencial en la historia de Israel; pero para reconocer la existencia de tales misiones se requiere el testimonio de un profeta.

2. Todas las misiones de los enviados divinos son relativas al *designio de *salvación. La mayoría de ellas están en relación directa con el pueblo de Israel. Pero esto deja margen para la mayor diversidad. Los profetas son enviados para convertir los corazones, anunciar castigos o hacer promesas: su función está estrechamente ligada con la *palabra de Dios, que están encargados de llevar a los hombres. Otras misiones se refieren más directamente al destino histórico de Israel: José es enviado para preparar la acogida de los hijos de Jacob en Egipto (Gén 45,5) y Moisés para sacar de allí a Israel (Éx 3,10; 7,16; Sal 105,26). Lo mismo sucede con todos los jefes y liberadores del pueblo de Dios: Josué, los Jueces, David, los reconstructores del judaísmo después del exilio, los jefes de la sublevación macabea... Aun en los casos en que a propósito de ellos no hablan explícitamente de misión los historiadores sagrados, los consideran evidentemente como enviados divinos, gracias a los cuales progresó hacia

su término el designio de salvación. Incluso paganos pueden desempeñar en este punto un papel providencial: Asiria es enviada para castigar a Israel infiel (Is 10,6) y Ciro para abatir a Babilonia y liberar a los judíos (Is 43,14; 48,14s). La historia sagrada se construye gracias al entrecruzamiento de todas estas misiones particulares que convergen hacia el mismo fin.

II. La misión de Israel. 1. ¿Hay que hablar también de una misión del pueblo de Israel? Sí, si se piensa en el estrecho nexo que hay siempre entre misión y *vocación. La vocación de Israel define su misión en el designio de Dios. Elegido entre todas las naciones, es el *pueblo consagrado, el pueblo-sacerdote encargado del servicio de Yahveh (Éx 19,5s). No se dice que desempeñe esta función en nombre de las otras naciones. Sin embargo, a medida que se desarrolla la revelación los oráculos proféticos entrevén el tiempo en que todas las *naciones se unan a él para participar en el culto del Dios único (cf. Is 2,1ss; 19,21-25; 45,20-25; 60): Israel es por tanto llamado a ser el pueblo, faro de la humanidad entera. Asimismo, si es depositario del designio de salvación, lo es con la misión de hacer que participen en él los otros pueblos: desde la vocación de Abraham existía la idea en germen (Gén 12,3); ésta se precisa a medida que la revelación va descorriendo mejor el velo de las intenciones de Dios.

2. A partir del exilio se observa que Israel ha adquirido claramente conciencia de su misión. Sabe ser el *siervo de Yahveh enviado por él en calidad de mensajero (Is 42,19). Ante las naciones paganas es su *testigo, encargado de darlo a conocer como el Dios único (43,10.12; 44,8) y de «transmitir al mundo la luz imperecedera de la ley» (Sab 18,4). La vocación nacional desemboca aquí en el universalismo religioso. No se trata ya de dominar a las naciones paganas (Sal 47,4), sino de convertirlas. Así, el pueblo de Dios se abre a los prosélitos (Is 56,3.6s). Un espíritu nuevo atraviesa la literatura inspirada: el libro de Jonás enfoca el caso de una misión profética que tenga por beneficiarios a los paganos, y, en el libro de los Proverbios, los enviados de la *sabiduría divina invitan aparentemente a todos los hombres a su festín (Prov 9,3ss). Israel tiende finalmente a convertirse en un pueblo misionero, particularmente en el medio alejandrino en el que se traducen al griego sus libros sagrados.

III. Preludios del Nuevo Testamento. 1. El tema de la misión divina aparece en la escatología profética, que prepara explícitamente el NT. Misión del *siervo, a la que Yahveh designa como «alianza del pueblo y *luz de las naciones» (Is 42,6s; cf. 49,5s). Misión del misterioso *profeta, al que Yahveh envía «a llevar la buena nueva a los pobres» (Is 61,1s). Misión del enigmático mensajero que despeja el camino delante de Dios (Mal 3,1) y del nuevo Elías (Mal 3,23). Misión de los paganos convertidos que van a revelar la gloria de Yahveh a sus hermanos de raza (Is 66,19s). El NT mostrará cómo deben cumplirse estas Escrituras.

2. Finalmente, la teología de la *palabra, de la *sabiduría y del *Espíritu personifica en forma sorprendente estas realidades divinas y no vacila en hablar de su misión: Dios envía su palabra para que ejecute acá abajo sus voluntades (Is 55,11; Sal 107,20; 147,15; Sab 18,14ss); envía su sabiduría para que asista al hombre en sus tareas (Sab 9,10); envía su Espíritu para que renueve la faz de la tierra (Sal 104,30; cf. Ez 37, 9s) y haga conocer a sus hombres su

voluntad (Sab 9,17). Estas expresiones preludian así al NT, pues éste las reasumirá para explicar la misión del Hijo de Dios, que es su palabra y su sabiduría, y la de su Espíritu Santo en la Iglesia.

NT. I. La misión del Hijo de Dios. 1. Después de Juan Bautista, el último y el más grande de los profetas, mensajero divino y nuevo Elías anunciado por Malaquías (Mt 11,9-14), Jesús se presenta a los hombres como el enviado de Dios por excelencia, el mismo del que hablaba el libro de Isaías (Lc 4,17-21; cf. Is 61,1s). La parábola de los viñadores homicidas subraya la continuidad de su misión con la de los profetas, pero marcando también la diferencia fundamental de los dos casos: el padre de familia, después de haber enviado a sus servidores, envía finalmente a su *hijo (Mc 12,2-8 p). Por eso, al acogerlo o desecharlo se acoge o se desecha al que le ha enviado (Lc 9,48; 10,16 p), es decir, al *Padre mismo, que ha puesto todo en su mano (Mt 11,27). Esta conciencia de una misión divina, que deja entrever las relaciones misteriosas del Hijo y del Padre, se explicita en frases características: «Yo he sido enviado...», «Yo he venido...», «El Hijo del hombre ha venido...», para anunciar el *Evangelio (Mc 1,38 p), *cumplir la ley y los profetas (Mt 5,17), aportar *fuego a la tierra (Lc 12,49), traer no la paz sino la espada (Mt 10,34 p), llamar no a los justos, sino a los pecadores (Mc 2,17 p), buscar y salvar lo que se había perdido (Lc 19,10), servir y dar su vida en rescate (Mc 10,45 p)... Todos los aspectos de la obra redentora realizada por Jesús enlazan así con la misión que ha recibido del Padre, desde la predicación galilea hasta el sacrificio de la cruz.

2. La cosa es todavía más evidente en el cuarto evangelio. El envío del Hijo al mundo por el Padre se repite aquí como un estribillo en todos los discursos (40 veces, p. e. 3,17; 10,36; 17,18). Así también el único deseo de Jesús es «hacer la *voluntad del que le ha enviado» (4,34; 6,38ss), de realizar sus obras (9,4), de decir lo que ha aprendido de él (8,26). Existe entre ellos tal unidad de vida (6,57; 8,16.29) que la actitud tomada frente a Jesús es una toma de posición frente a Dios mismo (5,23; 12,44s; 14,24; 15,21-24). En cuanto a la pasión, consumación de su obra, Jesús ve en ella su retorno al que le ha enviado (7,33; 16,5; cf. 17,11). La fe que exige a los hombres es una fe en su misión (11,42; 17,8.21.23.25); esto implica al mismo tiempo la fe en el Hijo como enviado (6,29) y la fe en el Padre que le envía (5, 24; 17,3). Por la misión del Hijo al mundo se ha revelado, pues, a los hombres un aspecto esencial del misterio íntimo de Dios: el Único (Dt 6,4; cf. Jn 17,3), al enviar a su Hijo se ha dado a conocer como el Padre.

3. No tiene nada de extraño ver que los escritos apostólicos dan una importancia central a esta misión del Hijo. Dios envió a su Hijo en la *plenitud de los tiempos para rescatarnos y conferirnos la adopción filial (Gál 4,4; cf. Rom 8,15). Dios envió a su Hijo al mundo como salvador, como propiciación por nuestros pecados, a fin de que nosotros vivamos por él: tal es la prueba suprema de su amor a nosotros (1Jn 4,9s.14). Jesús es así el enviado por excelencia (Jn 9,7), el *apostolos* de nuestra profesión de fe (Heb 3,1).

II. Los enviados del Hijo. 1. La misión de Jesús se prolonga con la de sus propios enviados, los doce, que por esta misma razón llevan el nombre de *apóstoles. Viviendo todavía Jesús los envía ya delante de él (cf. Lc 10,1) para predicar el Evangelio y curar (Lc 9,1 p), que es el objeto de su misión personal. Son los obreros enviados a la *mies por el maestro (Mt 9,38 p; cf. Jn 4,38); son los *servidores enviados por el rey para conducir a los invitados a las bodas de su Hijo (Mt 22,3 p). No deben hacerse la menor ilusión sobre la suerte que les aguarda: el enviado no es mayor que el que le envía (Jn 13,16); como se ha tratado al maestro se tratará a los servidores (Mt 10,24s). Jesús los envía «como ovejas en medio de los lobos» (10,16 p). Sabe que la «*generación perversa» perseguirá a sus enviados y les dará muerte (23,34 p). Pero lo que se les haga, se le hará a él mismo y finalmente al Padre: «El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10,16); «El que a vosotros recibe, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió» (Jn 13,20). En efecto, la misión de los apóstoles se enlaza de la forma más estrecha con la de Jesús: «Como mi Padre me ha enviado, yo también os envío» (20, 21). Esta palabra ilustra el sentido profundo del envío final de los doce por Cristo resucitado: «Id...». Irán, pues, a anunciar el Evangelio (Mc 16,15), a hacer *discípulos de todas las naciones (Mt 28,19), a llevar por todas partes su *testimonio (Act 1,8). La misión del Hijo alcanzará así efectivamente a todos los hombres gracias a la misión de sus apóstoles y de su *Iglesia.

2. Y así es sin duda como lo entiende el libro de los Hechos cuando refiere la *vocación de Pablo. Utilizando los términos clásicos de las vocaciones proféticas, Cristo resucitado dice a su instrumento de elección: «Ve. Quiero enviarte lejos, a las naciones» (Act 22,21), y esta misión a los paganos entra exactamente en la línea de la del *siervo de Yahveh (Act 26,17; cf. Is 42,7.16). En efecto, el siervo vino en la persona de Jesús, y los enviados de Jesús llevan a todas las *naciones el mensaje de salvación que él mismo sólo había notificado a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24). Esta misión recibida en el camino de Damasco la invocará siempre Pablo para justificar su título de *apóstol (1Cor 15,8s; Gál 1,12). Seguro de su extensión universal, llevará el Evangelio a los paganos para obtener de ellos la *obediencia de la fe (Rom 1,5) y magnificará la misión de todos los mensajeros del Evangelio (10, 14s): ¿no se debe a ella el que nazca en el corazón de los hombres la fe en la palabra de Cristo (10,17)? Más allá de la función personal de los apóstoles, la Iglesia entera en su función misionera enlaza así con la misión del Hijo.

III. La misión del Espíritu Santo. Para cumplir esta función misionera los apóstoles y los predicadores del Evangelio no están solos y abandonados a sus solas fuerzas humanas; realizan su cometido con la fuerza del *Espíritu Santo. Ahora bien, para definir el papel exacto del Espíritu hay que hablar todavía de misión en el sentido más fuerte del término. Jesús, evocando su futura venida en el sermón después de la Cena, precisaba: «El *Paráclito, el Espíritu Santo, al que mi Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas» (Jn 14,26); «Cuando venga el Paráclito, al que yo os enviaré de junto a mi Padre, él dará testimonio de mí» (15,26; cf. 16,7). El Padre y el Hijo obran, pues, conjuntamente para enviar al Espíritu. Lucas pone el acento sobre la acción de Cristo, mientras que la del Padre consiste sobre todo en la promesa que él ha hecho, conforme al testimonio de las Escrituras: «Yo enviaré sobre vosotros, dice Jesús, lo que os ha pro-

metido mi Padre» (Lc 24,49; cf. Act 1,4; Ez 36,27; Jl 3,1s).

2. Tal es, en efecto, el sentido de *pentecostés, manifestación inicial de esta misión del Espíritu que durará todo el tiempo que dure la Iglesia. A los doce los hace el Espíritu *testigos de Jesús (Act 1,8). Se les da para que cumplan su función de enviados (Jn 20,21s). En él *predicarán en adelante el Evangelio (1Pe 1,12), como también después de ellos los predicadores de todos los tiempos. La misión del Espíritu es así inherente al misterio mismo de la Iglesia cuando ésta anuncia la palabra para cumplir su quehacer misionero. Es también la base de la santificación de los hombres. En efecto, si en el bautismo éstos reciben la adopción filial, es que Dios envía a sus corazones el Espíritu de su Hijo que clama: «Abba!, ¡Padre!» (Gál 4, 6). La misión del Espíritu viene así a ser el objeto de la experiencia cristiana. Así se consuma la revelación del misterio de Dios: después del Hijo, palabra y sabiduría de Dios, se ha manifestado a su vez el Espíritu como persona divina entrando en la historia de los hombres, a los que transforma interiormente a *imagen del Hijo de Dios.

→ Apóstol - Naciones - Predicar - Profeta - Testimonio - Vocación.

JP y PG

Misterio.

El término griego *mysterion* no aparece en la Biblia griega sino en algunos libros tardíos (Tob, Jdt, Sab, Eclo, Dan, 2Mac); tiene como trasfondo el arameo *rāz*, que designa una «cosa secreta» y corresponde también al hebreo clásico *sōd* (empleado todavía en Qumrán). En el NT esta palabra es ya un término técnico de teología. Pero como se usaba ampliamente en el ambiente helenístico (filosofía, cultos «de misterios», gnosis, magia), importa fijar con exactitud su sentido para evitar las interpretaciones inexactas.

AT. 1. *La revelación de los secretos de Dios.* La idea de los secretos de Dios es familiar desde hace mucho tiempo para Israel. Estos secretos atañen particularmente al designio de salvación que realiza Dios en la historia humana y que forma el objeto de la *revelación: «¿Hace Dios alguna cosa sin revelar su secreto *(sōd)* a sus siervos, los profetas?» (Am 3,7; cf. Núm 24,4.16). De esta doctrina clásica está lleno en particular el segundo Isaías: el destino histórico de Israel responde al plan divino revelado de antemano por la *palabra profética, y es lo que asegura la venida de la *salvación al final de los *tiempos (Is 41,21-28). Tal es el antecedente de la noción técnica y religiosa de «misterio», que atestiguan paralelamente Daniel y el libro de la Sabiduría.

2. *Daniel y el Libro de la Sabiduría.*

a) *El libro de Daniel* es un apocalipsis, es decir, una *revelación de 18s.27s.47; 4,6). Estos secretos no los «secretos» divinos *(rāz:* Dan 2, son, como en otras obras apócrifas, los de la creación; atañen a lo que se realiza en el tiempo, bajo la forma de una historia seguida, orientada hacia un fin; con otras palabras: los misterios del *designio de salvación. Estos secretos están inscritos en el cielo y se cumplirán de forma infalible; así Dios puede revelarlos en sueños, en visiones, o por intermedio de los ángeles (cf. 2; 4; 5; 7; 8; 10-12). No hay sabiduría humana que pueda dar tal conocimiento del porvenir; pero Dios es «la revelación de los misterios» (2,28.47). Da a conocer por adelantado «lo que debe suceder al fin de los días» (2, 28); y si sus revelaciones enigmáticas son incomprensibles a los hombres, él da a algunos privilegiados una *sabiduría (cf. 5,11), un *espíritu extraordinario, gracias a los cuales «ningún misterio los embaraza» (4,6). Lo que así revela son sus *juicios, que son el preludio de la *salvación. Por lo demás, hace tiempo que este objeto se halla encerrado en las *Escrituras proféticas: a Daniel que escudriña el Libro de Jeremías viene Gabriel a descubrirle el misterioso significado del oráculo de las *Semanas (Dan 9). Así pues, las Escrituras se tratan aquí de la misma manera que los sueños o las visiones, que, por lo demás, traducen en símbolos enigmáticos los secretos designios de Dios.

b) *El libro de la Sabiduría* no ignora la existencia de «misterios» en los cultos del paganismo (Sab 14,15. 23). Pero, en conformidad con el libro de Daniel, aplica el término a las realidades trascendentes que son objeto de la revelación: los secretos de Dios en la remuneración de los justos (2,22), los secretos relativos al origen de la *sabiduría divina (6, 22). Estos misterios son de orden soteriológico (el «mundo venidero», término del designio de salvación) y teológico (el ser íntimo de Dios). Corresponden, pues, a los que tratan los autores de apocalipsis.

3. *El judaísmo extrabíblico.*

a) *Apocalipsis apócrifos.* En la literatura apócrifa se supone que Enoc, como Daniel, «conoce los secretos de los santos» (1En 106,9): ha leído las tabletas del cielo, en que están escritos todos los acontecimientos del futuro, y así ha aprendido el misterio del destino final de los justos (103,2ss) y de los pecadores (104, 10). El misterio es, pues, aquí la realización escatológica del *designio de Dios, noción que conservarán todavía los apocalipsis de Esdras y de Baruc.

b) *Los textos de Qumrán* dan igualmente gran importancia al conocimiento de este «misterio venidero» que tendrá lugar en el día de la visita» y determinará la suerte de los justos y de los pecadores. Buscan su descripción en las Escrituras proféticas, cuya explicación les ha proporcionado el maestro de justicia, pues «Dios le ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus servidores, los profetas» (cf. Dan 9). Se trata de una exégesis inspirada que equivale a una nueva revelación: «los últimos tiempos serán más largos que todo lo que han predicho los profetas, pues los misterios de Dios son maravillosos». Pero esta revelación está reservada a los que caminan «en la perfección de la vía»: revelación esotérica que no se debe comunicar a los malos, a los hombres de fuera.

NT. I. La enseñanza de Jesús. Los sinópticos emplean sólo una vez la palabra *mysterion;* el evangelio de Juan, nunca. «A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios, pero para los de fuera todo sucede en parábolas» (Mc 4,11 p). Así responde Jesús a los discípulos que le interrogan sobre el sentido de la parábola del sembrador. Distingue en su auditorio a los que pueden oir el misterio y a «los de fuera», que por su dureza de corazón no pueden comprenderlo, según la palabra de Isaías 6,9s (Mc 4,12 p). Para éstos la venida del reino es un enigma, cuya enseñanza en parábolas no revela la clave. Pero a los discípulos «es dado el misterio» y las parábolas les son explicadas. El misterio en cuestión es, pues, el advenimiento del *reino, conforme al *designio de Dios testimoniado por las antiguas profecías: Jesús vuelve aquí a un tema central de los apocalipsis judíos. Su propia obra consiste en instaurar el reino acá abajo y en revelar en su pleni-

tud los secretos divinos que le atañen y que «estaban ocultos desde la fundación del mundo» (Mt 13,35). Con él queda acabada la *revelación, puesto que se cumplen las *promesas: el misterio del reino está presente acá en la tierra en su persona. Pero por eso mismo la humanidad se divide en dos: los discípulos lo acogen; «los de fuera» le cierran el corazón. La proclamación del misterio no es por tanto esotérica (cf. Mc 1,15 p; 4,15 p); sin embargo, el velo de las parábolas no se descorre sino para los que pueden oírle (cf Mt 13,9.43). Aun para éstos, entrar en el misterio no es cuestión de inteligencia humana; es un don de Dios.

II. La enseñanza de san Pablo. Hay que situarse en la misma perspectiva —la del apocalipsis judío— para comprender los usos de la palabra *mysterion* en san Pablo. Esta palabra, en efecto, sugiere una realidad profunda, inexpresable; abre un resquicio hacia el infinito. El objeto que designa no es otro que el del *Evangelio: la realización de la *salvación por la *muerte y la *resurrección de Cristo, su implantación en la historia por la proclamación de la *palabra. Pero este objeto es caracterizado como un secreto divino, inaccesible a la inteligencia humana fuera de la revelación (cf. 1Cor 14,2). La palabra conserva así su resonancia escatológica; pero se aplica a las etapas sucesivas a través de las cuales se realiza la salvación anunciada: la venida de Jesús a la tierra, el tiempo de la Iglesia, la consumación de los siglos.

1. *El despliegue del misterio en el tiempo.* En las primeras epístolas (2Tes, 1Cor, Rom) se enfocan sucesivamente estos diversos aspectos del misterio. Hay identidad entre «el anuncio del misterio de Dios» (1Cor 2,1, según ciertos manuscritos) y la proclamación del Evangelio (1,17) de Jesús crucificado (cf. 1,23; 2,2). Tal es el objeto del mensaje aportado por Pablo a los corintios, *escándalo para los judíos y *locura para los griegos, pero sabiduría para los que creen (1,23s). Esta *sabiduría divina *in mysterio* (2,7) estaba hasta entonces oculta; ninguno de los príncipes de este mundo la había reconocido (2,8s); pero nos ha sido revelada por el *Espíritu, que escruta hasta las profundidades de Dios (2,10ss). Inaccesible al hombre psíquico abandonado a sus solas fuerzas naturales, es inteligible para el hombre espiritual, al que la enseña el Espíritu (2,15). Sin embargo, sólo a los «perfectos» (cf. 2,6), no ya a los neófitos (3,1s), puede el Apóstol, «dispensador de los misterios de Dios» (4,1), «expresar en términos de espíritu realidades de espíritu» (2,13), de modo que comprendan todos los dones de gracia (2,12) encerrados en este misterio. El Evangelio se da a todos, pero los cristianos son llamados a profundizar progresivamente su conocimiento.

Ahora bien, este misterio, actualmente en acción acá en la tierra para la salvación de los creyentes, está en lucha con un «misterio de iniquidad» (2Tes 2,7), es decir, con la acción de *Satán que culminará en la manifestación del *anticristo. Su despliegue en la historia se hace por vías paradójicas; así fue necesario el *endurecimiento de una parte de Israel para que pudiera salvarse la masa de los paganos (Rom 11,25): misterio de la incomprensible sabiduría divina (11,33) que ha hecho que fuera para bien la caída del pueblo elegido. Al final del misterio triunfará Cristo, cuando resuciten los muertos, y los vivos sean transformados para participar de su vida celestial (1Cor 15,51ss). El «misterio de Dios» engloba toda la historia sagrada, desde

la venida de Cristo a la tierra hasta su parusía. El Evangelio es «la revelación de este misterio, envuelto en *silencio en los siglos eternos, pero manifestado ahora y, mediante las *Escrituras que lo predicen, llevado al conocimiento de todas las naciones» (Rom 16,25s).

2. *El misterio de Cristo y de la Iglesia.* En las epístolas de la cautividad (Col, Ef) se concentra la atención de Pablo en el aspecto presente del «misterio de Dios» (Col 2,2): el «misterio de Cristo» (Col 4,3; Ef 3,4) que realiza la salvación por medio de su Iglesia. Este misterio estaba oculto en Dios durante todos los siglos (Col 1,26; Ef 3,9, cf. 3,5); pero Dios acaba de manifestarlo (Col 1,26), de darlo a conocer (Ef 1,9), de ponerlo a la luz (3,9), de *revelarlo a los apóstoles y a los profetas y en particular a Pablo mismo (3,4s). Es el objeto del Evangelio (3,6; 6,19). Es la última palabra del *designio de Dios, formado mucho antes para que se realizara en la plenitud de los *tiempos: «reducir todas las cosas bajo una sola cabeza, Cristo, las cosas celestiales como las terrenales» (1,9s). La apocalíptica judía escudriñaba las maravillas de la creación; la revelación cristiana manifiesta su secreto más íntimo: en Cristo, primogénito de toda criatura, todas las cosas hallan su consistencia (Col 1,15ss) y todas son *reconciliadas (1,20). La apocalíptica escrutaba también las vías de Dios en la historia humana; la revelación cristiana las muestra en su convergencia hacia Cristo, que encuadra la salvación en la historia gracias a su Iglesia (Ef 3,10): en adelante *judíos y paganos son admitidos a la misma herencia, son miembros del mismo *cuerpo, beneficiarios de la misma promesa (3,6). De este misterio ha sido Pablo constituido ministro (3,7s). En él todo adquiere un significado misterioso; así la unión del hombre y de la *mujer, símbolo de la unión de Cristo y de la Iglesia (5,32). En él tanto los paganos como los judíos hallan el principio de la esperanza (Col 1,27). ¡Cuán grande es este «misterio de la fe» (1Tim 3,9), este «misterio de la piedad, manifestado en la carne, justificado en el Espíritu, visto por los ángeles, proclamado entre los paganos, creído en el mundo, arrebatado a la gloria» (1Tim 3,16)!

Una progresión continua conduce así del misterio enfocado por los apocalipsis judíos al «misterio del *reino de Dios» revelado por Jesús, y finalmente al «misterio de Cristo» cantado por el Apóstol de las gentes. Este misterio no tiene nada de común con los cultos de misterios de los griegos y de las religiones orientales, aun cuando Pablo utilice, cuando se presenta la ocasión, algunos de los términos técnicos de que las mismas se servían, a fin de oponer mejor a estos aspectos particulares del «misterio de iniquidad» (cf. 2Tes 2,7) el verdadero misterio de salvación, como en otro lugar opone a la falsa sabiduría humana la verdadera sabiduría divina manifestada en la *cruz de Cristo (cf. 1Cor 1,17-25).

III. El Apocalipsis de san Juan. En el Apocalipsis la palabra *mysterion* designa en dos ocasiones el significado terreno de los símbolos que explica el vidente (Ap 1,20) o el ángel que le habla (17,7). Pero también en dos pasajes adopta un sentido muy próximo al que le daba san Pablo. En la frente de *Babilonia la grande, que representa a Roma, está escrito un nombre, un misterio (17,5); es que en ella está en acción el «misterio de iniquidad» que denunciaba ya san Pablo (cf. 2Tes 2,7). Finalmente, el último día, cuando el séptimo ángel toque la trompeta para anunciar el juicio final, «se consumará el misterio de Dios, según la

buena nueva que ha dado de él a sus servidores, los profetas» (Ap 10, 7; cf. 1Cor 15,20-28).

A esta consumación aspira la Iglesia. Desde ahora vive ya en el misterio; pero, insertada en medio del «mundo presente», está desgarrada entre los poderes divinos y los poderes diabólicos. Vendrá un día en que los poderes diabólicos sean por fin aniquilados (cf. Ap 20; 1Cor 15,26s) y en que la Iglesia entre en el «mundo venidero». Entonces sólo subsistirá el misterio de Dios, en un universo renovado (Ap 21; cf. 1Cor 15,28). Tal es el término de la revelación cristiana.

→ Designio de Dios - Escritura - Enseñar - Parábola - Palabra de Dios - Revelación - Sabiduría - Silencio. BRi y PG

Moisés.

Para Israel es Moisés el profeta sin igual (Dt 34,10ss) por el que Dios liberó a su pueblo, selló con él la alianza (Éx 24,8), le reveló su ley (Éx 24,3; cf. 34,27). Es el único al que, juntamente con Jesús, da el NT el título de *mediador. Pero al paso que por la mediación de Moisés (Gál 3,19), su siervo fiel (Heb 3,5), dio Dios la ley al solo pueblo de Israel, a todos los hombres los salva por la mediación de Cristo Jesús (1Tim 2,4ss), su Hijo (Heb 3,6): la ley nos fue dada por Moisés, la gracia y la verdad nos han venido por Jesucristo (Jn 1,17). Este paralelismo de Moisés y de Jesús pone en evidencia la diferencia de los dos Testamentos.

1. *El servidor y el amigo de Dios.* La vocación de Moisés es el remate de una larga preparación providencial. Moisés, nacido de una raza oprimida (Éx 1,8-22), debe a la hija del Faraón opresor no sólo ser «salvado de las aguas» y sobrevivir (2,1-10), sino también el recibir una educación que le prepara para su misión de jefe (Act 7,21s). Sin embargo, ni la sabiduría, ni el poder, ni la reputación así adquiridos (cf. Éx 11,3) bastan para hacer de él el libertador de su pueblo. Tropieza incluso con la mala voluntad de los suyos (Éx 2,11-15; Act 7,26ss) y tiene que huir al desierto: Dios se le aparece, le revela a la vez su *nombre y su *designio de *salvación, le da a conocer su *misión y le da fuerza para desempeñarla (Éx 3,1-15); Dios estará con él (3,12). En vano se excusará el elegido: «¿Quién soy yo?.. » (3.11) La *humildad que en un principio le hace vacilar ante un empeño tan pesado (4,10-13) le ayudará luego a desempeñarlo con una suavidad sin igual a través de las oposiciones de los suyos (Núm 12,3.13). Aunque su fe experimentó un desfallecimiento (20,10), Dios lo declara su más fiel servidor (12,7s) y lo trata como *amigo (Éx 33,11); por una gracia insigne le revela, no su *gloria, pero, por lo menos, su nombre (33,17-23). Hablándole así desde el interior de la nube, lo acredita como jefe de su pueblo (19,9; 33,8ss).

2. *El libertador y el mediador de la alianza.* El primer acto de su misión de jefe es la *liberación de su pueblo.

Moisés debe poner fin a la opresión que impide a Israel tributar culto al Dios, que el Faraón se niega a reconocer (Éx 4,22s; 5,1-18). Pero para esto debe Dios «mostrar su mano poderosa» hiriendo a los egipcios con golpes reiterados: Moisés es el artífice de estas *calamidades que manifiestan el *juicio divino. En el momento de la última plaga, todavía bajo las órdenes de Moisés, lleno de la sabiduría de Dios (Sab 10,16-20), celebra Israel la *pascua. Luego todavía «por la mano de Moisés» (Sal 77,21) conduce Dios a su pueblo a través del mar que sumerge

a los perseguidores (Éx 14). El primer objetivo del *éxodo se ha logrado: en el Sinaí ofrece Moisés el sacrificio que convierte a Israel en el *pueblo de Dios (19,4ss) sellando su *alianza con él (24,3-8; cf. Heb 9,18ss).

Al pueblo de la alianza se agregan todos los que han sido bautizados en Moisés (1Cor 10,2), es decir, los que por haberle seguido atravesaron el mar, guiados por la *nube, y experimentaron la *salvación. Moisés, «su jefe y su redentor» (Act 7,55), prefigura así a Cristo, mediador de una alianza nueva y mejor (Heb 8,6; 9,14s), redentor que libera del pecado a los que son bautizados en su nombre (Act 2,38; 5,31).

3. *El profeta y el legislador.* Moisés, jefe del pueblo de la Alianza, le habla en nombre de Dios (Éx 19,6ss; 20,19; Dt 5,1-5). Le revela la *ley divina y le enseña cómo debe conformar con ella su conducta (Éx 18, 19s; 20,1-17 p). Lo exhorta a la fidelidad para con el Dios único y trascendente que está siempre con él (Dt 6) y que por amor lo ha escogido y salvado gratuitamente (Dt 7,7ss).

Moisés es así el primero de esos *profetas (Os 12,14), que tienen por misión mantener la *alianza y educar a un pueblo rebelde. El ejercicio de esta misión hace también de él el primero de los *servidores de Dios perseguidos (cf. Act 7,52s). A veces se queja de ello a Dios: «¿Acaso he concebido yo a este pueblo para que me digas: Llévalo en tu seno como la nodriza lleva al niño que amamanta...? La carga es demasiado pesada para mí» (Núm 11,12ss). Un día, abrumado por la infidelidad de su pueblo (Núm 20,10ss; Sal 106, 33), dejará flaquear su fe y su *mansedumbre, tan profundas, no obstante (Eclo 45,4; Heb 11,24-29), y será castigado por ello (Dt 3,26; 4,21).

4. *El intercesor.* Moisés es especialmente admirable en su papel de intercesor; por su *oración asegura a Israel la *victoria de sus enemigos (Éx 17,9-13) y le obtiene el perdón de sus pecados (32,11-14; Núm 14, 13-20; 21,7ss). Lo salva así de la muerte interponiéndose ante la *ira divina (Sal 106,23). «Perdona su pecado... si no, ¡bórrame de tu libro!» (Éx 32,31s). Con esta ardiente caridad esboza los rasgos del *siervo doliente que intercederá por los pecadores cargando con sus faltas (Is 53,12). Prefigura también al «profeta semejante a él» cuya venida anuncia (Dt 18,15-18). Esteban recordará esta predicción (Act 7,37) y Pedro lo proclamará realizado en Jesús (Act 3,22s). De este «profeta» por excelencia (Jn 1,21; 6,14) da Moisés testimonio en la Escritura (Jn 5,46; Lc 24,27); por eso se halla a su lado en la transfiguración (Lc 9,30s). Pero Cristo, nuevo Moisés, rebasa la ley dándole cumplimiento (Mt 5,17), pues él es el fin de la misma (Rom 10,4): habiendo cumplido todo lo que estaba escrito de él en la ley de Moisés, fue resucitado por su Padre a fin de dar el Espíritu Santo a los hombres (Lc 24,44-49).

5. *La gloria de Moisés.* En Cristo se revela ahora la *gloria (Jn 1,14), un reflejo de la cual iluminaba el rostro de Moisés después de sus encuentros con Dios (Éx 34,29-35). El pueblo de la antigua alianza no podía soportar el resplandor de este reflejo, aunque pasajero (2Cor 3,7); por eso Moisés se ponía un velo sobre el rostro. Para Pablo este velo simboliza la obcecación de los judíos, que leyendo a Moisés no lo comprenden y no se convierten a Cristo, al que anunciaba (2Cor 3,13ss). Porque los que creen verdaderamente en Moisés, creen en Cristo (Jn 5,45ss) y su rostro, como el de Moisés, refleja la gloria del Señor que los transforma

a su imagen (2Cor 3,18). En el cielo, los rescatados cantarán «el cántico de Moisés, el servidor de Dios, y el cántico del cordero» (Ap 15,3; cf. Éx 15), único cántico pascual del único Señor, cuya *figura fue Moisés.

→ Alianza - Liberación - Ley - Mediador - Profeta - Siervo de Dios.

RM y MFL

Montaña.

En la mayoría de las religiones la montaña, probablemente a causa de su elevación y del misterio que la rodea, es considerada como el punto en que el cielo toca a la tierra. Cada país tiene su montaña santa, allí donde fue creado el mundo, donde habitan los dioses, de donde viene la salvación. La Biblia conservó estas creencias, pero purificándolas; en el AT la montaña es una criatura como cualquier otra: así Yahveh es sin duda el «Dios de las montañas» (sentido probable de *El-Šadday),* pero también el Dios de los valles (1Re 20,23.28); con Cristo, Sión cesa de ser «el ombligo del mundo» (Ez 38, 12), pues Dios no quiere ya ser adorado en tal o tal otra montaña, sino en espíritu y en verdad (Jn 4,20-24).

I. La criatura de Dios. 1. *Estabilidad.* Los hombres pasan, las montañas permanecen. Esta experiencia hace ver fácilmente en las montañas un símbolo de la *justicia fiel de Dios (Sal 36,7); a las que conocieron los patriarcas se las llama incluso «colinas eternas» (Gén 49,26; Dt 33,15). Pero, por admirables que sean, estas meras criaturas no deben, sin embargo, ser divinizadas: «Antes de que nacieran las montañas tú eres *Dios eternamente» (Sal 90,2; cf. Prov 8,25). El creador que «pesó en la romana las montañas y en la balanza los collados» (Is 40,12), es el que las «mantiene por su *fuerza» (Sal 65,7); las desplaza a su talante (Job 9,5) y da este poder al más modesto de los creyentes (Mt 17,20; cf. 1Cor 13,2). Proclamen, pues, todos: «¡Vosotros, montañas y collados, bendecid al Señor!» (Dan 3,75; Sal 148,9).

2. *Poder.* La montaña, elevada por encima de las llanuras, asoladas con frecuencia por las calamidades, ofrecía en otro tiempo un refugio a Lot en peligro (Gén 19,17) y todavía atrae al justo perseguido, que piensa en huir a ella como el pájaro (Sal 11,1; cf. Ez 7,16; Mt 24,16). Pero este justo debe tener presente que levantando los ojos a los montes, sólo obtendrá el socorro (Sal 121,1s; cf. Jer 3,23) de Yahveh, creador del cielo y de la tierra. De lo contrario, se fiaría de una criatura que, siendo puro símbolo del poder (Dan 2,35.45), se convertiría entonces en el símbolo de la *soberbia, como la altiva Babilonia dominando al mundo (Jer 51,25). Toda altura debe ser humillada, sólo Dios exaltado (Is 2,12-15).

3. *Delante de Dios.* «A tu *nombre saltan de gozo el Tabor y el Hermón» (Sal 89,13). Así pues, cuando el Señor *visita la tierra, rompan las montañas en gritos de júbilo (Is 44,23) y brinquen ante sus altas gestas (Sal 29,6), dejen correr por sus flancos el *vino nuevo y madure el trigo hasta sus cumbres (Am 9,13; Sal 72,16). Pero cuenten también con ser niveladas (Is 45,2; 49,11; Bar 5, 7; Lc 3,5). ¿Ofrecerán entonces un refugio valedero, en el día de la *ira (Os 10,8; Lc 21,21; 23,30; Ap 6, 14ss)? «Yo he mirado y helas que tiemblan» (Jer 4,24) delante de aquél que puede consumirlas por el *fuego (Dt 32,22) hasta que humeen (Sal 104,32); bajo sus pasos (Miq 1,4), delante de su *rostro (Is 63,19) se derriten como cera (Sal 97,5), fluyen (Jue 5,5); «los montes eternos se dislocan» (Hab 3,6), se hunden (Ez 38, 20), desaparecen al final de los tiempos (Ap 6,14; 16,20).

II. Los montes privilegiados. Ciertas montañas, aunque abocadas a una transformación total, como la *creación entera, fueron reservadas para una función duradera y gloriosa.

1. «La montaña de Dios» u Horeb, en el Sinaí, *lugar de revelación por excelencia,* es una tierra santa donde Moisés fue llamado (Éx 3,1.5), a la que Dios hizo sagrada por el don de su ley (Éx 24,12-18) y por la presencia de su *gloria (24,16). Allá también subirá Elías (1Re 19,8); querrá oir hablar a Dios, objetivo sin duda también de los profetas que gustan de orar en la cima de las montañas: Moisés (Éx 17,9s), Elías o Eliseo (1Re 18,42; 2Re 1,9; 4,25).

2. *Lugar de culto* sobre todo, la montaña, elevada por encima del suelo, permite encontrarse con el Señor. ¿No debe realizarse el sacrificio sobre una pequeña altura (*altar) (Éx 24,4s)? Desde los montes Garizim y Hebal debe pronunciarse la bendición y la maldición (Dt 11,29; Jos 8,30-35). También sobre una colina se deposita el arca que vuelve de tierra filistea (1Sa 7,1). Herederos de una venerable tradición, Gedeón (Jue 6,26), Samuel (1Sa 9,12), Salomón (1Re 3,4) o Elías (1Re 18,19s), todos ellos sacrifican con el pueblo sobre los «altos lugares» (1Re 3,2).

Los ritos cananeos así reasumidos se aplicaban a Yahveh, único Dios; pero la dispersión de los altos lugares llevaba consigo un peligro de idolatría (Jer 2,20; 3,23). Así se vino a centralizar el *culto en un lugar único (Dt 12,2-9). He aquí, pues, la montaña que el hombre no ha construido para escalar el cielo (Gén 11), la colina que se alza soberbia, que Dios ha escogido entre los montes escarpados (Sal 48,2s; 68,17). Mientras que las otras montañas pueden desplomarse en el mar (Sal 46,3), Sión es un refugio seguro (Jl 3,5), inquebrantable (Sal 125,1).

El hombre no debe por tanto decir: «Yo escalaré los cielos, yo erigiré mi trono por encima de las estrellas de Dios, yo ascenderé a la cima de las negras nubes, seré semejante al Altísimo» (Is 14,13s), pues vendría a caer a las profundidades del abismo. Dios en persona ha «establecido a su rey en Sión, su montaña santa» (Sal 2,6), en el lugar mismo en que Abraham sacrificó a su hijo (2Par 3,1). A esta santa montaña, tan rica de recuerdos divinos, debe subir el fiel (Sal 24,3) cantando los «cánticos de las subidas» (Sal 120-134), y volver a ella sin cesar (Sal 43,3), con la esperanza de *permanecer y morar allí para siempre con el Señor (Sal 15,1; 74,2).

3. *Al final de los tiempos* ¿qué sucede de estos montes consagrados por Dios mismo? En la literatura escatológica no halla ya lugar el Sinaí; no es ya sino el lugar de otro tiempo, donde fueron dadas «las palabras de vida» (Act 7,38) y de donde partió Dios para dirigirse al lugar de su verdadero santuario, Sión (Sal 68,16ss).

A diferencia del Sinaí, que se sumerge en el pasado, el monte Sión conserva efectivamente un valor escatológico. «La montaña de la casa de Yahveh se establecerá en la cima de las montañas y se elevará por encima de las colinas. Todas las *naciones afluirán a ella... ¡Venid! Subamos a la montaña de Yahveh!» (Is 2,2s), esta montaña santa (11,9; Dan 9,16). Allí será rey Yahveh (Is 24,23), allí preparará un gran festín (25,6-10) para los dispersos al fin reunidos (27,13; 66,20), e incluso para los *extranjeros (56,6s). En efecto, mientras que el país será transformado en llanura, *Jerusalén será realzada, aunque permaneciendo en su puesto (Zac 14,10) y todos deberán «subir» allá para siempre (14, 16ss).

III. CRISTO Y LAS MONTAÑAS. 1. *Las montañas en la vida de Jesús* son diversamente consideradas por los Sinópticos. Concuerdan en mostrar que Jesús gustaba de retirarse a la montaña para orar (Mt 14,23 p; Lc 6,12; 9,28), y la *soledad *desértica (comp. Lc 15,4 = Mt 18,12) que allí busca es sin duda un refugio contra la publicidad ruidosa (cf. Jn 6,15). Concuerdan también en ignorar el monte Sión y en mencionar el monte de los Olivos, así como la montaña de la transfiguración, pero en una perspectiva diferente.

Para Mateo, las montañas de Galilea son el lugar privilegiado de las manifestaciones del salvador. La vida de Jesús está enmarcada por dos escenas sobre la montaña; al principio, Satán ofrece a Jesús el poder sobre el mundo entero (Mt 4,8); al fin, Jesús confiere a sus discípulos el poder que ha recibido del Padre (28,16). Entre estas dos escenas, también es en tal montaña o tal otra donde Jesús enseña a las multitudes (5,1), cura a los desventurados y les da un pan maravilloso (15,29...) y, finalmente, aparece transfigurado (17,1s). Ahora bien, ninguna de estas montañas lleva un nombre preciso, como si el discípulo de Jesús estuviera curado contra la tentación de plantar para siempre su tienda en alguna de estas montañas; sólo su *memoria debe mantenerse viva en los «testigos oculares de su majestad»: las Escrituras se cumplieron sobre la «montaña santa» (2Pe 1,16-19). Jesús vincula su mensaje no a un lugar de la tierra, sino a su persona.

Para Lucas, la «subida» a Jerusalén representa el *camino de la gloria por la cruz; no se trata ya sencillamente de la peregrinación que hace el piadoso israelita (Lc 2,42), sino de la solemne subida que cubre una época de la vida de Jesús (9,51-21,38; cf. 18,31) Lucas ignora las montañas galileas que oyeron los discursos y vieron las maravillas de Jesús, y concentra su atención en el monte de los Olivos. No indica que Jesús pronuncia allí su discurso escatológico (Mt 24,3 = Mc 13,3), pero para él allí viene a concluir la subida a Jerusalén (Lc 19,29), de allí, conforme con la tradición apocalíptica (Zac 14,3s), debía partir el Señor a la conquista del mundo: allí es aclamado solemnemente (Lc 19,37), pero también para agonizar allí mismo (22,39) y, finalmente, para subir de allí al cielo (Act 1,12). Si todavía se menciona alguna montaña precisa, parece ser sólo para enseñar a «elevar los ojos» al *cielo, o más bien a aquél que, según la teología joánnica, había sido «elevado» de la tierra (Jn 3,13s; 19,37).

Los otros escritos del NT no ofrecen enseñanza unificada sobre *las montañas privilegiadas del AT*. El Sinaí es asimilado por la polémica paulina a la casa de servidumbre (Gál 4,24ss) o sirve para dar realce, por contraste, al monte Sión, al que ahora es ya posible acercarse (Heb 12,18.22). En el mismo sentido, el Apocalipsis presenta al cordero que al fin de los tiempos está sobre el monte Sión (Ap 14,1); no obstante, en otro lugar ejerce una crítica radical de este santo lugar: la montaña no es, como en la visión de Ezequiel, el lugar sobre el que parece estar construida la ciudad (Ez 40,2), sino únicamente un observatorio desde el que se contempla a la *Jerusalén que desciende del cielo (Ap 21,10).

→ Ascensión - Altar - Desierto - Revelación - Soledad - Templo.

XLD

Muerte.

AT. I. PRESENCIA DE LA MUERTE. 1. *La experiencia de la muerte.* Todo hombre pasa por la experiencia

de la muerte. La revelación bíblica, lejos de esquivarla para refugiarse en sueños ilusorios, en cualquier etapa en que se la examine, comienza por mirarla de frente con lucidez: muerte de los seres queridos que provoca la aflicción de los que quedan (Gén 50,1; 2Sa 19,1...); muerte en la que cada cual debe pensar como en cosa propia, puesto que él también «*verá la muerte» (Sal 39,49; Lc 2,26; Jn 8,51), «*gustará la muerte» (Mt 16,28 p; Jn 8,52; Heb 2,9). Pensamiento amargo para quien goza de los bienes de la existencia, pero perspectiva deseable para quien se ve agobiado por la vida (cf. Eclo 41,1s): mientras que Ezequías llora por su muerte muy próxima (2Re 20,2s), Job la llama a grandes gritos (Job 6,9; 7,15).

2. *El más allá de la muerte.* El difunto «no existe más» (Sal 39,14; Job 7,8.21; 7,10); primera impresión de inexistencia, pues el más allá no es asequible a los vivos. En las creencias primitivas, largo tiempo conservadas por el AT, la muerte no es, sin embargo, un aniquilamiento total. Al mismo tiempo que se deposita el *cuerpo en una fosa subterránea, algo del difunto, una *sombra, subsiste en el *šeol*. Pero estos *infiernos se conciben en forma muy rudimentaria: un agujero abierto, un pozo profundo, un lugar de silencio (Sal 115,17), de perdición, de tinieblas, de olvido (Sal 88,12s; Job 17,13). Allí, todos los muertos reunidos participan de una misma suerte miserable (Job 3,13-19; Is 14,9s), aun cuando haya grados en la ignominia (Ez 32,17-32): son entregados al polvo (Job 17,16; Sal 22,16; 30,10) y a los gusanos (Is 14,11; Job 17,14). Su existencia no es más que un *sueño (Sal 13,4; Dan 12,2): ya no hay esperanza, ni conocimiento de Dios, ni experiencia de sus milagros, ni alabanza que se le dirija (Sal 6,6; 30,10; 88,12s; 115,7; Is 38,18). Dios mismo olvida a los muertos (Sal 88,6). Y una vez franqueadas las *puertas del *šeol* (Job 38,17; cf. Sab 16,13), no hay retorno posible (Job 10,21s).

Tal es la perspectiva desoladora que abre la muerte al hombre para el día en que haya de «reunirse a sus padres» (Gén 49,29). Las imágenes no hacen aquí más que dar una forma concreta a impresiones espontáneas que son universales y a las que todavía se atienen muchos de nuestros contemporáneos. El que el AT se quedara a este nivel de creencias hasta una época tardía es un signo de que, contrariamente a la religión egipcia y al espiritualismo egipcio, se negó a desvalorizar la vida de acá abajo para orientar sus esperanzas hacia una inmortalidad imaginaria. Aguardó a que la revelación esclareciera por sus propios medios el misterio del más allá de la muerte.

3. *El culto de los muertos.* Los ritos fúnebres son una cosa universal: desde la remota prehistoria tiene el hombre interés por honrar a sus difuntos y por mantenerse en contacto con ellos. El AT conserva lo esencial de estas tradiciones seculares: gestos de luto que traducen el dolor de los vivos (2Sa 3,31; Jer 16,6); entierro ritual (1Sa 31,12s; Tob 2, 4-8), pues se tiene horror a los cadáveres sin sepultura (Dt 21,23); cuidado de las tumbas, que toca tan de cerca a la piedad familiar (Gén 23; 49,29-32; 50,12s); comidas funerarias (Jer 16,7), y hasta ofrendas en las tumbas de los difuntos (Tob 4,17), aun cuando se depositen «delante de bocas cerradas» (Eclo 30,18).

Sin embargo, la revelación impone ya límites a estas costumbres, ligadas en los pueblos circundantes con creencias supersticiosas: de ahí la prohibición de las incisiones rituales (Lev 19,28; Dt 14,1), y sobre todo la proscripción de la nigroman-

cia (Lev 19,3; 20,27; Dt 18,11), tentación grave en un tiempo en que se practicaba la evocación de los muertos (cf. Odisea) como se cultiva hoy el espiritismo (1Sa 28; 2Re 21, 6). Así pues, no hay en el AT culto de los muertos propiamente dicho, como lo había entre los egipcios: la falta de luz acerca de ultratumba ayudó seguramente a los israelitas a guardarse de él.

4. *La muerte, destino del hombre.* La muerte es la suerte común de los hombres, «el camino de toda la tierra» (1Re 2,2; cf. 2Sa 14,14; Eclo 8,7). Y dando fin a la vida de cada uno, pone un sello a su fisonomía: muerte de los patriarcas «colmados de días» (Gén 25,7; 35,29); muerte misteriosa de Moisés (Dt 34), muerte trágica de Saúl (1Sa 31)... Pero ante esta necesidad ineluctable ¿cómo no sentir que la vida, tan ardientemente deseada, es sólo un bien frágil y fugitivo? Es una *sombra, un soplo, una nada (Sal 39,5ss; 89,48s; 90; Job 14,1-12; Sab 2,2s); es una vanidad, puesto que todos tienen la misma suerte final (Ecl 3; Sal 49,8...), sin exceptuar a los reyes (Eclo 10, 10)... Experiencia melancólica, de la que nace a veces, frente a este destino obligatorio, una resignación desengañada (2Sa 12,23; 14,14). Sin embargo, la verdadera sabiduría va más lejos; acepta la muerte como un decreto divino (Eclo 41,4), que subraya la humildad de la condición humana frente a un Dios inmortal: el que es polvo vuelve al polvo (Gén 3,19).

5. *La preocupación de la muerte.* A pesar de todo, el hombre que vive siente en la muerte una fuerza enemiga. Espontáneamente le da una fisonomía y la personifica. Es el pastor fúnebre que encierra a los hombres en los infiernos (Sal 49,15); penetra en las casas para segar las vidas de los niños (Jer 9,20). Es cierto que en el AT recibe también la forma del ángel exterminador, ejecutor de las *venganzas divinas (Éx 12,23; 2Sa 24,16; 2Re 19,35), y hasta la de la *palabra divina que extermina a los adversarios de Dios (Sab 18,15s). Pero esta proveedora de los infiernos insaciables (cf. Prov 27,20) tiene más bien los rasgos de un poder subterráneo cuya aproximación taimada hacen presentir toda *enfermedad y todo peligro. Así el enfermo se ve ya «contado entre los muertos» (Sal 88,4ss); el hombre en peligro está cercado por las *aguas de la muerte, por las torres de Belial, las redes del *šeol* (Sal 18,5s; 69,15s; 116,3; Jon 2,4-7). La muerte y el *šeol* no son, pues, sólo realidades del más allá; son *poderes en acción acá en la tierra y ¡ay del que caiga bajo sus garras! ¿Qué es finalmente la vida sino una lucha angustiosa del hombre que tiene que habérselas con la muerte?

II. Sentido de la muerte. 1. *Origen de la muerte.* Puesto que la experiencia de la muerte suscita en el hombre tales resonancias, es imposible reducirla a un mero fenómeno natural, cuyo entero contenido quede agotado por la observación objetiva. No se puede despojar a la muerte de sentido. Contrarrestando con violencia nuestro deseo de vivir, pesa sobre nosotros como un *castigo; por eso instintivamente vemos en ella la sanción del *pecado. De esta intuición común a las religiones antiguas hizo el AT una doctrina firme que subraya el significado religioso de una experiencia sumamente amarga: la justicia quiere que el impío perezca (Job 18,5-21; Sal 37,20.28.36; 73,27); el alma que peca debe morir (Ez 18,20).

Ahora bien, este principio fundamental esclarece ya el hecho enigmático de la presencia de la muerte en la tierra: en los orígenes la sentencia de muerte no se pronunció sino después del pecado de *Adán, nuestro primer padre (Gén 2,17; 3,19). Porque Dios no hizo la muerte (Sab 1, 13); había creado al hombre para la incorruptibilidad, y la muerte no entró en el mundo sino por la envidia del *diablo (Sab 2,23s). El dominio que posee sobre nosotros tiene, por tanto, valor de signo: manifiesta la presencia del pecado en la tierra.

2. *El camino de la muerte.* Una vez descubierto este nexo entre la muerte y el pecado, todo un aspecto de nuestra existencia revela su verdadera fisonomía. El pecado no es sólo un mal porque es contrario a nuestra naturaleza y a la voluntad divina, sino que además es para nosotros, en concreto, el «*camino de la muerte». Tal es la enseñanza de los sabios: quien persigue el mal, camina hacia la muerte (Prov 11,19); quien se deja seducir por dama *locura, camina hacia los valles del *šeol* (7, 27; 9,18). Ya los infiernos dilatan sus fauces para engullir a los pecadores (Is 5,14), como a Coré y su facción, que bajaron vivos a él (Núm 16, 30...; Sal 55,16). El *impío está, pues, sobre un camino resbaladizo (Sal 73,18s). Virtualmente es ya un muerto, puesto que ha hecho un pacto con la muerte y ha entrado ya en su patrimonio (Sab 1,16); así su suerte final consistirá en convertirse en objeto de oprobio entre los muertos para siempre (Sab 4,19). Esta ley del gobierno providencial no carece de repercusiones prácticas en la vida de Israel: los hombres culpables de los pecados más graves deben ser castigados a muerte (Lev 20, 8-21; 24,14-23). En el caso de los pecadores es, pues, la muerte algo más que un destino natural: como privación del bien más caro que ha dado Dios al hombre, la *vida, reviste el aspecto de una condena.

3. *El enigma de la muerte de los justos.* Pero ¿qué decir entonces de la muerte de los *justos? Que los pecados de un padre se castiguen con la muerte de sus hijos, es algo que todavía se comprende hasta cierto punto si se tiene en cuenta la solidaridad humana (2Sa 12,14...; cf. Éx 20,5). Pero si es cierto que cada cual paga por sí mismo (cf. Ez 18), ¿cómo justificar la muerte de los inocentes? Aparentemente hace Dios perecer igualmente al justo y al culpable (Job 9,22; Ecl 7,15; Sal 49,11): ¿tiene todavía sentido su muerte? Aquí la fe del AT choca con un enigma. Para resolverlo hará falta que se esclarezca el misterio del más allá.

III. La liberación de la muerte. 1. *Dios salva al hombre de la muerte.* No está en manos del hombre *salvarse a sí mismo de la muerte: para ello es necesaria la gracia de *Dios, único que por naturaleza es el *viviente. Así, cuando se manifiesta en el hombre el dominio de la muerte en cualquier forma que sea, no le queda más que lanzar a Dios un llamamiento (Sal 6,5; 13,4; 116, 3). Si es justo, puede entonces abrigar la esperanza de que Dios «no abandonará a su alma en el *šeol*» (Sal 16,10), que «rescatará su alma de las garras del *šeol* (Sal 49,16). Una vez curado o salvado del peligro, dará gracias a Dios por haberle librado de la muerte (Sal 18,17; 30; Jon 2,7; Is 38,17), pues en realidad habrá experimentado concretamente tal *liberación. Aun antes de que las perspectivas de su fe hayan franqueado los límites de la vida presente sabrá así que el *poder divino es superior al de la muerte y del *šeol:* primer jalón de una esperanza que se dilatará finalmente en una perspectiva de inmortalidad.

2. *Conversión y liberación de la muerte.* Por lo demás, esta liberación de la muerte en el marco de la vida presente no la otorga Dios en forma caprichosa. Se requieren con-

diciones estrictas. El pecador muere por su pecado; pero Dios no se complace en su muerte: prefiere que se *convierta y que viva (Ez 18,33; 33, 11). Si por enfermedad pone al hombre en peligro de muerte, es, por tanto, para corregirlo: una vez que se haya convertido de su pecado, lo librará Dios de la fosa infernal (Job 33,19-30). De ahí la importancia de la predicación *profética, que invitando al hombre a convertirse, trata de *salvar su alma de la muerte (Ez 3,18-21; cf. Sant 5,20). Lo mismo se diga del *educador que corrige al niño para retraerlo del mal (Prov 23,13s). Sólo Dios libra a los hombres de la muerte, pero no sin cooperación por parte del hombre.

3. *La liberación definitiva de la muerte.* Sin embargo, sería vana la esperanza de verse uno liberado de la muerte, si no rebasara los límites de la vida terrena; de ahí la angustia de Job y el pesimismo del Eclesiástico. Pero en época tardía va más lejos la revelación. Anuncia un triunfo supremo de Dios sobre la muerte, una liberación definitiva del hombre sustraído a su dominio. Cuando llegue su reinado escatológico destruirá Dios para siempre a esta muerte que él no había hecho en los orígenes (Is 25,8). Entonces, para participar en su *reinado, los justos que duermen en el polvo de los infiernos *resucitarán para la vida eterna, al paso que los otros permanecerán en el eterno horror del *šeol* (Dan 12,2; cf. Is 26,19). En esta nueva perspectiva los infiernos acaban por convertirse en el lugar de condenación eterna, nuestro *Infierno. En cambio, el más allá de la muerte se esclarece. Ya los salmistas formulaban la esperanza de que Dios los libraría para siempre del poder del *šeol* (Sal 16, 10; 49,16; 73,20). Este voto se convierte ahora en realidad. Como Henoc, que fue arrebatado sin que viera la muerte (Gén 5,24; cf. Heb 11, 4), así los justos serán arrebatados por el Señor, que los introducirá en su gloria (Sab 4,7...; 5,1-3.15). Por eso desde acá abajo su *esperanza está llena de inmortalidad (Sab 3,4). Así se explica que los mártires de los tiempos macabeos, animados de tal fe, pudieran afrontar heroicamente el suplicio (2Mac 7,9.14.23.33; cf. 14,46), mientras que Judas Macabeo, con el mismo pensamiento, inauguraba la oración por los difuntos (2Mac 12,43ss). Ahora ya la vida eterna cuenta más que la vida presente.

4. *Fecundidad de la muerte de los justos.* La revelación, aun antes de abrir a todos tales perspectivas, había ya iluminado con nueva luz el enigma de la muerte de los justos, testimoniando su fecundidad. No carece de sentido el que el *justo por excelencia, el *siervo de Yahveh, sea herido de muerte y «separado de la tierra de los vivos»: su muerte es un *sacrificio *expiatorio ofrecido voluntariamente por los pecados de los hombres; por ella se realiza el *designio de Dios (Is 53,8-12). Así se descubre anticipadamente el rasgo misterioso de la economía de la salvación, que pondrá en acto la historia de Jesús.

NT. En el NT las líneas dominantes de la revelación precedente convergen hacia el misterio de la muerte de Cristo. Aquí toda la historia humana aparece como un gigantesco drama de vida y de muerte: hasta Cristo y sin él reinaba la muerte; viene Cristo y por su muerte triunfa de la muerte misma; desde este instante la muerte cambia de sentido para la nueva humanidad que muere con Cristo para vivir con él eternamente.

I. El reino de la muerte. 1. *Recuerdo de los orígenes.* El drama se inició con los orígenes. Por la culpa de un solo hombre, el padre del género humano, entró, el *pecado en el mundo, y con el pecado la muerte (Rom 5,12.17; 1Cor 15,21). Desde entonces todos los hombres «mueren en *Adán» (15,22), tanto que la muerte reina en el mundo (Rom 5, 14). Este sentimiento de la presencia de la muerte, que el AT expresaba en forma tan fuerte, correspondía, pues, a una realidad objetiva, y tras el reino universal de la muerte se perfila el de *Satán, «príncipe del mundo», «homicida» desde los principios (Jn 8,44).

2. *La humanidad bajo el imperio de la muerte.* Lo que da fuerza a este imperio de la muerte es el pecado: es «el aguijón de la muerte» (1Cor 15,56 = Os 13,14), pues la muerte es su fruto, su término, su salario (Rom 6,16.21.23). Pero el pecado mismo tiene en el hombre un cómplice: la concupiscencia (7,7); ella es la que da nacimiento al pecado, que por su parte engendra la muerte (Sant 1,15); con otro lenguaje: es la *carne, cuyo *deseo es la muerte y que fructifica para la muerte (Rom 7,5; 8,6); con ello nuestro cuerpo, criatura de Dios, ha venido a ser «cuerpo de muerte» (7,24). En vano entró en escena la *ley en el drama del mundo para oponer una barrera a estos instrumentos de la muerte que actúan en nosotros; el pecado tomó de ella ocasión para seducirnos y procurarnos más seguramente la muerte (7,7-13). Dando el conocimiento del pecado (3,20) sin la fuerza de dominarlo, condenando además a muerte al pecador en forma explícita (cf. 5,13s), la ley se ha convertido en «la fuerza del pecado» (1Cor 15,56). Por eso el ministerio de esta ley, santa y espiritual en sí misma (Rom 7,12.14), pero mera letra que no confería el poder del *Espíritu, fue de hecho un ministerio de muerte (2Cor 2,37). Sin Cristo estaba, pues, la humanidad sumergida en la *sombra de la muerte (Mt 4,16; Lc 1,79; cf. Is 9,1); así la muerte fue en todo tiempo uno de los componentes de su historia y es una de las *calamidades que Dios envía al mundo pecador (Ap 6,8; 8,9; 18,8). De ahí el carácter trágico de nuestra condición: por nosotros mismos estamos entregados sin remisión al dominio de la muerte. ¿Cómo, pues, podrá realizarse de hecho la perspectiva de esperanza abierta por las Escrituras?

II. El duelo de Cristo y de la muerte. 1. *Cristo asume nuestra muerte.* Las promesas de las Escrituras se realizan gracias a Cristo. Para liberarnos del dominio de la muerte quiso primero hacer suya nuestra condición mortal. Su muerte no fue un accidente. La anunció a sus discípulos para precaver su *escándalo (Mc 8,31 p; 9,31 p; 10,34 p; Jn 12,33; 18,32); la deseó como el *bautismo que lo sumergiría en las aguas infernales (Lc 12,50; Mc 10, 38; cf. Sal 18,5). Si tembló ante ella (Jn 12,27; 13,21; Mc 14,33 p), como había temblado ante el sepulcro de Lázaro (Jn 11,33.38), si suplicó al Padre que podía preservarlo de la muerte (Heb 5,7; Lc 22,42; Jn 12, 27), no obstante, aceptó finalmente este cáliz (*copa) de amargura (Mc 10,38 p; 14,30 p; Jn 18,11). Para hacer la *voluntad del Padre (Mc 14,36 p) fue «*obediente hasta la muerte» (Flp 2,8). Es que debía «*cumplir las Escrituras» (Mt 26,54): ¿no era él mismo el *siervo anunciado por Isaías, el *justo puesto en el rango de los malvados (Lc 22,37; cf. Is 53,12)? Efectivamente, aunque Pilato no halló en él nada que mereciera la sentencia capital (Lc 23,15. 22; Act 3,13; 13,28), aceptó que su muerte tuviera la apariencia de un *castigo exigido por la ley (Mt 26,66). Es que, «nacido bajo la ley»

(Gál 4,4) y habiendo tomado «una carne semejante a la carne de pecado» (Rom 8,3) era solidario con su pueblo y con toda la raza humana. «Dios lo había hecho pecado por nosotros» (2Cor 5,21; cf. Gál 3,13), de modo que el castigo merecido por el pecado humano debía recaer sobre él. Por eso su muerte fue una «muerte al pecado» (Rom 6,10), aunque él fuera inocente, pues asumió hasta el fin la condición de los pecadores «*gustando la muerte» como todos ellos (Heb 1,18; 2,8s; cf. 1Tes 4,14; Rom 8,34) y bajando como ellos «a los infiernos». Pero presentándose así «entre los muertos», les llevaba esta buena nueva, a saber, que se les iba a restituir la vida (1Pe 3,19; 4,6).

2. *Cristo muere por nosotros.* En efecto, la muerte de Cristo era *fecunda, como la muerte del grano de trigo depositado en el surco (Jn 12, 24-32). Impuesta en apariencia como castigo del pecado, era en realidad un *sacrificio expiatorio (Heb 9; cf. Is 53,10). Cristo, realizando a la letra, pero en otro sentido, la profecía involuntaria de Caifás, murió «por el pueblo» (Jn 11,50s; 18,14), y no sólo por su pueblo, sino «por todos los hombres» (2Cor 5,14s). Murió «por todos» (1Tes 5,10), cuando nosotros éramos pecadores (Rom 5,6ss), dándonos así la prueba suprema de amor (5,7; Jn 15,13; 1Jn 4,10). Por nosotros: no ya en lugar nuestro, sino en nuestro provecho; en efecto, muriendo «por nuestros pecados» (1Cor 15,3; 1Pe 3,18), nos reconcilió con Dios por su muerte (Rom 5,10), de modo que podemos ya recibir la *herencia prometida (Heb 9,15s).

3. *Cristo triunfa de la muerte.* ¿De dónde viene que la muerte de Cristo pudiera tener esta eficacia salvadora? De que habiéndose enfrentado con la vieja enemiga del género humano, triunfó de ella. Cuando vivía se traslucían ya los signos de esta *victoria futura, cuando devolvía a los muertos a la vida (Mt 9,18-25 p; Lc 7, 14s; Jn 11): en el *reino de Dios que él inauguraba retrocedía la muerte ante el que era «la resurrección y la vida» (Jn 11,25). Finalmente, se enfrentó con ella en su propio terreno, y la venció en el momento en que ella creía vencerle. Penetró en los infiernos como señor, para salir de ellos por su voluntad, «habiendo recibido la llave de la muerte y del Hades» (Ap 1,18). Y porque había sufrido la muerte, Dios lo coronó de gloria (Heb 2,9). Para él se realizó la *resurrección de los muertos que anunciaban las Escrituras (1Cor 15, 14); vino a ser «el primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; Ap 1, 15). Ahora, «liberado por Dios de los horrores del Hades» (Act 2,24) y de la corrupción infernal (Act 2,31), es evidente que la muerte ha perdido todo imperio sobre él (Rom 6,9); por lo mismo, el que tenía el poder de la muerte, es decir, el diablo, se vio reducido a la impotencia (Heb 2,14). Fue el primer acto de la victoria de Cristo. *Mors et vita duello conflixere mirando; dux vitae mortuus regnat vivus* (secuencia de pascua).

A partir de este momento cambió la relación entre los hombres y la muerte; en efecto, Cristo vencedor ilumina ya a «los que estaban sentados en la sombra de la muerte» (Lc 1,79); los liberó de la «ley del pecado y de la muerte», de la que hasta entonces habían sido *esclavos (Rom 8,2; cf. Heb 2,15). Finalmente, en el término de los tiempos, su triunfo tendrá una consumación fulgurante en el momento de la *resurrección general. Entonces la muerte quedará destruida para siempre, «absorbida en la victoria» (1Cor 15,26.54ss). Porque la muerte y el Hades deberán entonces restituir sus presas, después

de que hayan sido arrojados con Satán al estanque de fuego y de azufre, que es la muerte segunda (Ap 20,10. 13s). Tal será el triunfo final de Cristo: *O mors ero mors tua, morsus tuus ero, inferne!* (Antífona de laudes del sábado santo).

III. El cristiano frente a la muerte. 1. *Morir con Cristo.* Cristo, al tomar nuestra naturaleza, no sólo asumió nuestra muerte para hacerse solidario de nuestra condición pecadora. Cabeza de la nueva humanidad, nuevo *Adán (1Cor 15,45; Rom 5,14), nos contenía a todos en sí cuando murió en la cruz. Por este hecho, en su muerte «murieron todos» en cierta manera (2Cor 5,14). Sin embargo, es preciso que esta muerte venga a ser para cada uno de ellos una realidad efectiva. Tal es el sentido del *bautismo, cuya eficacia sacramental nos une a Cristo en cruz: «bautizados a la muerte de Cristo», somos «sepultados con él en la muerte», «configurados con su muerte» (Rom 6,3ss; Flp 3,10). Ahora ya somos muertos, cuya vida está escondida en Dios con Cristo (Col 3,3). Muerte misteriosa que es el aspecto negativo de la gracia de *salvación. Porque a lo que morimos de esta manera es a todo el orden de cosas por el que se manifestaba acá en la tierra el reinado de la muerte: morimos al pecado (Rom 6,11), al *hombre viejo (6,6), a la *carne (1Pe 3,18), al *cuerpo (Rom 6,6; 8,10), a la ley (Gál 2,19), a todos los elementos del mundo (Col 2,20)...

2. *De la muerte a la vida.* Esta muerte con Cristo es, por tanto, en realidad una muerte a la muerte. Cuando éramos cautivos del pecado, entonces estábamos muertos (Col 2, 13; cf. Ap 3,1). Ahora somos vivientes, «vueltos de la muerte» (Rom 6,13) y «liberados de las obras muertas» (Heb 6,1; 9,14). Como lo dijo Cristo: quien escucha su palabra, pasa de la muerte a la vida (Jn 5,24); quien cree en él no tiene que temer la muerte: aunque haya muerto, vivirá (Jn 11,25). Tal es la ganancia que ofrece la *fe. Por el contrario, el que no crea, morirá en sus pecados (Jn 8,21.24), convirtiéndose para él el perfume de Cristo en hedor de muerte (2Cor 2,16). El drama de la humanidad en conflicto con la muerte se representa así en cada una de nuestras vidas; de nuestra elección frente a Cristo y el Evangelio depende para nosotros su desenlace; para los unos la vida eterna, pues, como dice Jesús, «el que guarda mi palabra no verá jamás la muerte» (Jn 8, 51); para los otros, el horror de la «muerte segunda» (Ap 2,11; 20,14; 21,8).

3. *Morir cada día.* Sin embargo, nuestra unión con la muerte de Cristo, realizada sacramentalmente en el bautismo, debe todavía actualizarse en nuestra vida de cada día. Tal es el sentido de la ascesis, por la que nos «mortificamos» — es decir, «hacemos que mueran» en nosotros las obras del cuerpo (Rom 8,13), nuestros miembros terrenales con sus pasiones (Col 3,5). Es también el sentido de todo lo que en nosotros manifiesta el poder de la muerte natural; en efecto, la muerte ha cambiado de sentido desde que Cristo ha hecho de ella un instrumento de salvación. El que el Apóstol de Cristo aparezca en su debilidad a los hombres como uno que está muriendo (2Cor 6,9), que se halle incesantemente en peligro de muerte (Flp 1,20; 2Cor 1,9s; 11,23), que «muera cada día» (1Cor 15,31), no es ya signo de derrota: lleva en sí la mortalidad de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste también en su cuerpo; está entregado a la muerte a causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en su carne mortal; cuando la muerte hace en él su obra,

la vida opera en los fieles (2Cor 4, 10ss). Esta muerte cotidiana actualiza por tanto la de Jesús.

4. *Frente a la muerte corporal.* En la misma perspectiva adquiere para el cristiano nuevo sentido la muerte corporal. No es sólo un destino inevitable, al que uno se resigna, un decreto divino que se acepta, una condena en que se ha incurrido a consecuencia del pecado. El cristiano «muere para el Señor» como había vivido para él (Rom 14,7s; cf. Flp 1,20). Y si muere como *mártir de Cristo, derramando su sangre en *testimonio, su muerte es una libación que tiene valor de sacrificio a los ojos de Dios (Flp 2,17; 1Tim 4,6). Esta muerte, por la que «glorifica a Dios» (Jn 21,19), le vale la corona de vida (Ap 2,10; 12,11). De angustiosa necesidad que era, ha venido, pues, a ser objeto de *bienaventuranza: «Bienaventurados los que mueren en el Señor. ¡Descansen ya de sus fatigas!» (Ap 14,13). La muerte de los justos es una entrada en la *paz (Sab 3,3), en el reposo eterno, en la *luz sin fin. *Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis!*

La esperanza de inmortalidad y de resurrección que comenzaba a clarear en el AT ha hallado ahora en Cristo su base firme. Porque no sólo la unión a su muerte nos hace vivir actualmente con una *vida nueva, sino que nos da la seguridad de que «el que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a nuestros cuerpos mortales» (Rom 8,11). Entonces por la resurrección entraremos en un mundo nuevo, donde «no habrá ya muerte» (Ap 21,4); o, más bien, para los elegidos resucitados con Cristo no habrá ya «muerte segunda» (Ap 20,6; cf. 2,11): ésta será reservada a los réprobos, al diablo, a la muerte, al Hades (Ap 21,8; cf. 20,10.14).

Por eso para el cristiano morir es en definitiva una ganancia, puesto que Cristo es su vida (Flp 1,21). Su condición presente, que le clava en su *cuerpo mortal, es para él agobiante: preferiría dejarla para ir a morar junto al Señor (2Cor 5,8); tiene prisa por revestirse del *vestido de *gloria de los resucitados, para que lo que hay en él de mortal sea absorbido por la vida (2Cor 5,1-4; cf. 1Cor 15,51-53). Desea partir para estar con Cristo (Flp 1,23).

→ Bautismo - Calamidad - Castigo - Infierno - Enfermedad - Noche - Sombra - Pecado - Redención - Resurrección - Retribución - Sacrificio - Salvación - Sueño - Vida. PG

Mujer.

El lugar que ocupaba la mujer entre los judíos era superior al que le daba habitualmente el mundo oriental antiguo; estaba determinado por la fe de Israel en el Dios creador. Sin embargo, la verdadera situación de la mujer sólo fue revelada con la venida de Cristo; en efecto, si según el orden de la creación, la mujer se realiza siendo esposa y madre, en el orden de la nueva creación puede también realizarse por la virginidad.

AT. ESPOSA Y MADRE. 1. *En el paraíso terrenal.* Los sexos son un dato fundamental de la naturaleza humana: «el *hombre fue creado como «varón y hembra» (Gén 1,27). Esta fórmula abreviada del redactor sacerdotal supone el relato yahvista, en el que se expone la doble misión de la mujer con relación al hombre.

La mujer, a diferencia de los animales, tomada de lo más íntimo de Adán, tiene la misma naturaleza que él: tal es la comprobación del hombre delante de la criatura que Dios le presenta. Además, Adán, respondiendo al designio divino de darle «una ayuda, semejante a él» (2,18),

se reconoce en ella; al nombrarla se da un *nombre a sí mismo: ante ella, él no es ya sencillamente Adán: él es *iš*, y ella, *iššah*. En el plano de la *creación, la mujer completa al hombre, haciéndolo su esposo. Esta relación hubiera debido mantenerse perfectamente igual en la diferencia, pero el pecado la desnaturalizó sometiendo la esposa a su marido (3,16)

La mujer no sólo da principio a la vida de sociedad; es también la *madre de todos los vivientes. Al paso que numerosas religiones asimilan fácilmente la mujer a la *tierra, la Biblia la identifica más bien con la *vida: la mujer es, según el sentido de su nombre de naturaleza, Eva, «la viviente» (3,20). Si por causa del pecado no transmite la vida sino a través del *sufrimiento (3,16), sin embargo, triunfa de la muerte facilitando la perpetuidad de la raza; y para mantenerse en esta esperanza sabe que un día su posteridad aplastará la cabeza de la serpiente, que es el enemigo hereditario (3,15).

2. *En la historia sagrada.* Mientras llega este día bendito, la misión de la mujer queda limitada. Desde luego, en casa sus derechos parecen igualar a los del hombre, por lo menos respecto a los hijos, a los que ella *educa; pero la *ley la mantiene en segundo rango. La mujer no participa oficialmente en el *culto; aunque también pueda regocijarse públicamente durante las fiestas (Éx 2,16; Dt 12,12; Jue 21,21; 2Sa 6), sin embargo, no ejerce función sacerdotal; la esposa está incluso autorizada a dedicarse a las ocupaciones domésticas el día del sábado (Éx 20,8ss). Fuera del culto pone la ley mucho empeño en proteger a la mujer, sobre todo en su esfera propia, la vida: ¿no es ella misma la presencia de la vida *fecunda acá abajo (p. e., Dt 25. 5-10)? El hombre debe respetarla en su ritmo de existencia (Lev 20,18); hasta tal punto la respeta que le exige un ideal de fidelidad en el matrimonio, al que él mismo no se sujeta.

En el transcurso de la historia de la alianza, ciertas mujeres desempeñaron una misión importante, tanto para el bien como para el mal. Las mujeres extranjeras desviaron el corazón de Salomón hacia sus dioses (1Re 11,1-8; cf. Ecl 7,26; Eclo 47, 19); Jezabel revela el poder de una mujer sobre la religión y la moral de su esposo (1Re 18,13; 19,1s; 21,25s). La mujer parece disponer a su arbitrio de la vida religiosa que ella no ejerce oficialmente en el culto. Al revés, al lado de estos ejemplos nos hallamos con las mujeres de los patriarcas que muestran su laudable entusiasmo por la *fecundidad. Tenemos también a las heroínas: mientras les está vedado el acceso al culto, el espíritu de Yahveh invade a algunas de ellas, transformándolas al igual que a los hombres en profetisas, mostrando que su sexo no es un obstáculo para la irrupción del Espíritu: así Miriam (Éx 15,20s), Débora y Yael (Jue 4,4-5,31), Hulda (2Re 22,14-20).

3. *En la reflexión de los sabios.* Raras, pero no menos tiernas, son las máximas sobre las mujeres atribuidas a mujeres (Prov 31,1-9); el retrato bíblico de la mujer está firmado por hombres; si no es siempre halagüeño, no se puede decir que sus autores sean misóginos. La severidad del hombre para con la mujer es el precio de la necesidad que tiene de ella. Así describe su sueño: «hallar una mujer es hallar la felicidad» (Prov 18,22), es tener «una ayuda semejante a sí mismo», un apoyo sólido, una cerca para sus posesiones, un nido contra la invitación al extravío (Eclo 36,24-27); es hallar, además de la fuerza masculina que le hace orgulloso, la gracia personificada (Prov 11,16); pero ¿qué de-

cir si tal mujer es además valiente (Prov 12,4; 31,10-31)?

Mas el hombre que tiene experiencia teme la fragilidad esencial de su compañera. La belleza no basta (Prov 11,22); es incluso peligrosa cuando se une con la astucia en una Dalila (Jue 14,15ss; 16,4-21), cuando seduce al hombre sencillo (Eclo 9,1-9; cf. Gén 3,6). Las hijas dan no pocas preocupaciones a sus padres (Eclo 42,9ss); el hombre que se permite no pocas libertades fuera de la mujer de sus años jóvenes (cf. Prov 5,15-20), teme la versatilidad de la mujer, su propensión al adulterio (Eclo 25,13-26,18); deplora que la mujer se muestre vanidosa (Is 3,16-24), «*loca» (Prov 9,13-18; 19,14; 11, 22), pendenciera, desapacible y mohina (Prov 19,13; 21,9.19; 27,15s).

No habría que limitar a estos cuadros de costumbres la inteligencia que los sabios tenían de la mujer. Ésta es, en efecto, *figura de la *sabiduría divina (Prov 8,22-31); manifiesta además la *fuerza de Dios, que se sirve de instrumentos débiles para procurar su gloria. Ya Ana magnificaba al señor de los humildes (1Sa 2); Judit muestra, como una profetisa en funciones, que todos pueden contar con la protección de Dios; su belleza, su prudencia, su habilidad, su valor y su castidad en la viudez hacen de ella un tipo cabal de la mujer según el designio de Dios en el AT.

NT. VIRGEN, ESPOSA Y MADRE. Este retrato, por bello que sea, no confiere todavía a la mujer su soberana dignidad. La oración cotidiana del judío lo dice todavía hoy con ingenuidad: «Seas bendito, Dios nuestro, por no haberme hecho gentil, ni mujer, ni ignorante», mientras que la mujer se resigna: «Loado seas, Señor, por haberme creado según tu voluntad.» En efecto, sólo Cristo consagra la dignidad de la mujer.

1. *Aurora de la redención.* Esta consagración tuvo lugar el día de la Anunciación. El Señor quiso nacer de una mujer (Gál 4,4). *María, virgen y madre, realiza en sí misma el voto femenino de la *fecundidad; al mismo tiempo revela y consagra el deseo, hasta entonces inhibido, de la *virginidad, asimilada a una *esterilidad vergonzosa. En María se encarna el ideal de la mujer, pues ella dio nacimiento al príncipe de la vida. Pero, al paso que la mujer de acá abajo está expuesta a contentarse con admirar la vida corporal que dio al más bello de los hijos de los hombres, Jesús reveló que hay una maternidad espiritual, fruto producido por la virginidad de la fe (Lc 11,28s). A través de María la mujer puede convertirse en símbolo del alma creyente. Así se comprende que Jesús consienta en dejarse *seguir por santas mujeres (Lc 8,1ss), en tomar como ejemplo a vírgenes fieles (Mt 25,1-13) o en confiar una *misión a mujeres (Jn 20,17). Se comprende que la Iglesia naciente señale el puesto y la misión desempeñada por numerosas mujeres (Act 1,14; 9,36.41; 12, 12; 16,14s). Desde ahora las mujeres, y especialmente las viudas, son llamadas a colaborar en la obra de la Iglesia.

2. *En Cristo Jesús.* Esta participación supone que se haya descubierto una nueva dimensión de la mujer: la *virginidad. Así Pablo elaboró una teología de la mujer, mostrando en qué sentido se supera y se consagra la división de los sexos. «Ya no hay hombre ni mujer: todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28); en cierto sentido queda abolida la distinción de los sexos, como las divisiones de orden racial o social. Se puede anticipar la existencia celestial, la vida angélica de que hablaba Jesús (Mt 22,30); pero sólo la fe puede justificarla. Aunque Pablo mantiene juiciosamente que «vale más casarse que abrasarse» (1Cor 7,9), exalta, sin embargo, el *carisma de la virginidad; llega hasta a contradecir al Génesis que decía: «no es bueno que el hombre esté solo» (Gén 2,18; 1Cor 7, 26): los jóvenes de ambos sexos pueden mantenerse vírgenes si son llamados. Así una nueva distinción entre casados y vírgenes corona la primera entre hombre y mujer. La fe y la vida celestial hallan en la virginidad vivida un tipo concreto de existencia, en que el alma se adhiere sin espasmos a su Señor (7,35). Para realizar su vocación la mujer no debe necesariamente ser esposa o madre; puede mantenerse virgen de corazón y de cuerpo.

Este ideal de la virginidad que desde ahora puede la mujer fijar y realizar, no suprime la condición normal del *matrimonio (1Tim 2,15), pero aporta un valor de compensación, como el *cielo equilibra y sitúa a la tierra. Finalmente, una última profundización: la relación natural hombre/mujer está fundada en la relación Cristo/Iglesia. La mujer es el correspondiente, no sencillamente de Adán, sino de Cristo, y entonces representa a la *Iglesia (Ef 5,22ss).

3. *La mujer y la Iglesia.* Aun cuando haya sido abolida por la fe la división de los sexos, ésta renace a lo largo de la existencia y se impone en la vida concreta de la Iglesia. Del orden que existe en la creación deduce Pablo dos de los comportamientos de la mujer. La mujer debe llevar velo en la asamblea del culto, expresando por este símbolo que su dignidad cristiana no la ha emancipado de su dependencia frente a su marido (1Cor 11,2-16), ni del segundo rango que todavía ocupa en la enseñanza oficial: la mujer no debe «hablar» en la Iglesia, es decir, no debe *enseñar (1Cor 14,34; cf. 1Tim 2,12); tal es el «mandamiento del Señor» recibido por Pablo (1Cor 14,37). Pero Pablo no niega a la mujer la posibilidad de *profetizar (11, 5), puesto que, como en el AT, el Espíritu no conoce la distinción de los sexos. La mujer, velada y silenciosa en el culto a fin de que sea mantenido el debido «orden», es por otra parte estimulada a dar *testimonio en casa con una «vida casta y llena de respeto» (1Pe 3,1s; 1Tim 2,9s); y cuando, ya viuda, ha llegado a una edad avanzada que la preserva de retrocesos, desempeña una misión importante en la comunidad cristiana (1Tim 5,9).

En fin, el Apocalipsis magnifica a «la mujer» coronada de estrellas, aquella que da a luz al hijo varón y que se ve perseguida en el desierto por el dragón, pero que debe triunfar de él por su progenitura (Ap 12). Esta mujer es en primer lugar la Iglesia, nueva Eva que da nacimiento al *cuerpo de Cristo; luego, según la interpretación tradicional, es *María misma; finalmente, se puede ver también en ella el prototipo de la mujer, de la que toda mujer desea íntimamente ser.

→ Esposo - Fecundidad - Matrimonio - María - Madre - Esterilidad - Virginidad. XLD

Mundo.

AT. La designación corriente del mundo es la expresión «cielos y tierra» (Gén 1,1); la palabra *tebel* se aplica únicamente al mundo terrenal (p. e., Jer 51,15); los libros de época griega hablan del *kosmos* (Sab 11, 17; 2Mac 7,9.23) poniendo bajo este término un contenido específicamente bíblico. Para el pensamiento griego, el *kosmos*, con sus leyes, su belleza, su perennidad, su eterno retorno de las cosas, expresa efectivamente el ideal de un orden cerrado

sobre sí mismo, que incluye al hombre y engloba hasta a los dioses: éstos se distinguen con dificultad de los elementos del mundo en este panteísmo virtual y confesado. Muy otra es la concepción bíblica, en la que las representaciones cosmológicas y cosmogónicas no constituyen sino un material secundario, puesto al servicio de una afirmación religiosa esencial: el mundo, criatura de Dios, tiene sentido en función del designio divino de salvación, como también en el marco de este designio hallará su destino final.

I. Orígenes del mundo. Contrariamente a las mitologías mesopotámicas, egipcia, cananea, etc., la representación bíblica de los orígenes del mundo conserva gran sobriedad. No se sitúa ya en el plano del mito, historia divina acaecida en el tiempo, sino que, por el contrario, ella es la que inaugura el *tiempo. Es que entre *Dios y el mundo hay un abismo que expresa el verbo *crear (Gén 1,1). Si el Génesis, apoyado por otros textos (Sal 8; 104; Prov 8,22-31; Job 38s), evoca la actividad creadora de Dios, lo hace únicamente para subrayar dos puntos de fe: distinción del mundo y del Dios único; dependencia del mundo con relación a un Dios soberano, que «habla y las cosas son» (Sal 33,6-9), que gobierna con su providencia las leyes de la naturaleza (Gén 8,22); integración del universo en el *designio de salvación, que tiene al *hombre por centro.

Esta cosmología sagrada, ajena a todas las preocupaciones científicas como también a las especulaciones filosóficas, sitúa así al mundo en relación con el hombre: éste emerge de él para dominarlo (Gén 1,28) y en este sentido lo arrastra a su propio destino.

II. Significación del mundo. De este modo la significación actual del mundo para la conciencia religiosa es doble.

1. El mundo, salido de las manos divinas, continúa manifestando la *bondad de Dios*. Dios, en su *sabiduría, lo organizó como una verdadera obra de arte, una y armónica (Prov 8,22-31; Job 28,25ss). Su poder y su divinidad se hacen así sensibles, en cierta manera (Sab 13,3ss), pues su *gracia está de tal manera derramada sobre todas sus *obras que la vista del universo agota las facultades de admiración del hombre (Sal 8; 19,1-7; 104).

2. Pero para el hombre pecador implicado en la tragedia, el mundo significa también la **ira de Dios*, a la que sirve de instrumento (Gén 3, 17s): el que hizo las cosas para el *bien y la felicidad del hombre, lo utiliza también para su *castigo. De ahí las *calamidades de toda suerte con que la naturaleza ingrata se alza contra la humanidad, desde el *diluvio hasta las plagas de Egipto, y hasta las *maldiciones que aguardan a Israel infiel (Dt 28,15-46).

3. De esta doble manera se asocia el mundo activamente a la *historia de la *salvación*, en función de la cual adquiere su verdadero sentido religioso. Cada una de las criaturas que lo componen posee como cierta ambivalencia, puesta de relieve en el libro de la Sabiduría: la misma *agua que perdía a los egipcios procuraba la salvación a Israel (Sab 11, 5-14). Si bien es cierto que el principio no se puede aplicar mecánicamente, puesto que justos y pecadores viven acá abajo en solidaridad de destino, no obstante, hay que reconocer que aparece un nexo misterioso entre el mundo y el hombre. Más allá de los fenómenos cíclicos que constituyen, a nuestra escala, el rostro actual del mundo, éste tiene una historia, que comenzó con el hombre para acabar en él (Gén 1,1-2,4), que

camina ahora paralelamente a la del hombre para consumarse en el mismo punto final.

III. Destino final del mundo. El mundo, portador de una humanidad nacida de él por sus raíces corporales (Gén 2,7; 3,19), está, en efecto, por acabar: al hombre corresponde llevarlo a perfección con su *trabajo, dominándolo (1,28) e imprimiéndole su sello. Pero ¿de qué servirá la humanización del mundo si el hombre pecador lo arrastra de hecho a su pecado? Por eso la escatología de los profetas se interesa menos por el devenir del mundo bajo el gobierno del hombre que por el término, necesariamente ambiguo, hacia el que camina.

1. *En el *juicio final* que aguarda a la humanidad todos los elementos del mundo serán asociados, como si el orden de las cosas creado en los principios se viera trastornado por un súbito retorno al caos (Jer 4,23-26). De ahí las imágenes de la tierra que se cuartea (Is 24,19s), de los astros que se oscurecen (Is 13,10; Jl 2,10; 4,15): el viejo universo será arrastrado en el cataclismo en que perecerá una humanidad culpable...

2. Pero así como más allá del juicio de los hombres se prepara su *salvación por pura gracia divina, así también se prepara para el mundo *una renovación profunda* que los textos evocan como una *nueva creación: Dios creará «nuevos cielos y una nueva tierra» (Is 65,17; 66,22); y la descripción de este mundo renovado se hace con las imágenes que servían para el *paraíso primitivo.

3. *Mundo presente y mundo venidero.* El judaísmo contemporáneo del NT, prolongando estos anuncios misteriosos, se representaba el término de la historia humana como un paso del mundo (o del siglo) presente al mundo (o al siglo) venidero. El mundo presente es el mundo en que nos hallamos desde que, por la envidia del diablo (y el pecado del hombre), la *muerte hizo su entrada en él (Sab 2,24). El mundo venidero es el mundo que aparecerá cuando venga Dios a establecer su *reinado. Entonces las realidades del mundo presente, purificadas como el hombre mismo, recobrarán su perfección primitiva: serán verdaderamente transfiguradas a imagen de las realidades celestiales.

NT. El NT usa abundantemente la palabra griega *kosmos*, que connotaba en el helenismo los dos matices de orden y de belleza. Pero aquí nos hallamos muy lejos del pensamiento griego.

I. Ambigüedad del mundo. 1. Es cierto que el mundo así designado es fundamentalmente la *criatura excelente* que Dios hizo en los orígenes (Act 17,24) por la actividad de su Verbo (Jn 1,3.10; cf. Heb 1,2; Col 1,16). Este mundo sigue dando testimonio de Dios (Act 14,17; Rom 1, 19s). Sin embargo, sería un error ensalzarlo demasiado, puesto que el hombre lo supera con mucho en valor verdadero: ¿de qué le serviría ganar todo el mundo si él mismo se perdiera (Mt 16,26)?

2. Pero hay más que esto: en su estado actual, este mundo solidario del hombre pecador está en realidad en *poder de *Satán*. El *pecado entró en él al comienzo de la historia, y con el pecado la muerte (Rom 5, 12). Por este hecho ha venido a ser deudor de la justicia divina (3,19), pues hace causa común con el misterio del mal que está en acción acá abajo. Su elemento más visible está constituido por los hombres que alzan su voluntad rebelde contra Dios y contra su Cristo (Jn 3,18s; 7,7; 15,18s; 17,9.14...). Tras ellos se perfila un jefe invisible: Satán, el príncipe de este mundo (12,31; 14,30; 16,11), el dios de este siglo (2Cor 4,4). Adán, establecido jefe del mun-

do por la voluntad de su creador, entregó en manos de Satán su persona y su dominio; desde entonces el mundo está en poder del maligno (1Jn 5,19), cuyo poder y gloria comunica a quien quiere (Lc 4,6).

Mundo de tinieblas regido por los espíritus del mal (Ef 6,12); mundo engañador, cuyos elementos constitutivos pesan sobre el hombre y lo esclavizan hasta dentro de la misma economía antigua (Gál 4,3.9; Col 2, 8.10). El espíritu de ese mundo, incapaz de gustar los secretos y los dones de Dios (1Cor 2,12), se opone al Espíritu de Dios, al igual que el espíritu del *anticristo que ejerce su acción en el mundo (1Jn 4,3). La *sabiduría de este mundo, apoyada en las especulaciones del pensamiento humano separado de Dios, es puesta en evidencia por Dios de ser una *locura (1Cor 1,20). La *paz que da este mundo, hecha de prosperidad material y de seguridad engañosa, no es sino un simulacro de la verdadera paz que sólo Cristo puede dar (Jn 14,27): su efecto último es una tristeza que ocasiona la muerte (2Cor 7,10).

A través de todo esto se revela el *pecado del mundo (Jn 1,29), masa de odio y de incredulidad acumulada desde los orígenes, piedra de escándalo para quien quisiere entrar en el reino de Dios: ¡ay del mundo a causa de los *escándalos (Mt 18, 7)! Por eso el mundo no puede ofrecer al hombre ningún valor seguro: su figura pasa (1Cor 7,31), y también sus concupiscencias (1Jn 2,16). Lo trágico de nuestro destino viene de que por nacimiento pertenecemos a tal mundo.

II. Jesús y el mundo. Ahora bien, «Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16). Tal es la paradoja por la que se inicia para el mundo una nueva historia que tiene dos aspectos complementarios: la victoria de Jesús sobre el mundo malo regido por Satán, la inauguración en él del mundo renovado, que anunciaban las promesas proféticas.

1. *Jesús, vencedor del mundo.* Este primer aspecto lo pone en pleno relieve el cuarto evangelio: «Estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por él, y el mundo no le conoció» (Jn 1,10). Tal es el resumen de la carrera terrestre de Jesús. Jesús no es del mundo (8,23; 17,14), y tampoco su reino (18,36); tiene su *poder (Lc 4,5-8) de Dios (Mt 28,18) y no del príncipe de este mundo, pues éste no tiene ningún poder sobre él (Jn 14,30). Por eso le odia el mundo (15,18), tanto más que él es su luz (9,5), que le trae la vida (6,33), que viene para salvarlo (12,47). *Odio loco que domina aparentemente el drama evangélico: este odio provoca finalmente la condenación a muerte de Jesús (cf. 1Cor 2,7s). Pero en este mismo momento se invierte la situación: entonces tiene lugar el *juicio del mundo y la caída de su príncipe (12,31), la *victoria de Cristo sobre el mundo maligno (16,33). Porque Jesús, aceptando en un acto supremo de amor la misteriosa *voluntad del Padre (14,30), «abandonó el mundo» (16,28) para retornar a su Padre, donde está sentado ya en la gloria (17,1.5), y desde donde dirige la historia (Ap 5,9).

2. *El mundo renovado.* Por ese mismo acto realizó Jesús aquello para lo que había venido a la tierra: muriendo «quitó el pecado del mundo» (Jn 1,29), dio su carne «para la vida del mundo» (6,51). Y el mundo, criatura de Dos caída bajo el yugo de Satán, se vio rescatado de su *esclavitud. Fue lavado por la *sangre de Jesús: *Terra, pontus, astra, mundus, quo lavantur flumine!* Él, en quien habían sido creadas todas las cosas (Col 1,16), fue establecido por su resurrección cabeza de la *nueva

creación: Dios puso todo bajo sus pies (Ef 1,20ss), *reconciliando en él a todos los seres y rehaciendo la unidad de un universo dividido (Col 1, 20). En este mundo nuevo la *luz y la *vida circulan ya en abundancia: se dan a todos los que tienen fe en Jesús.

Sin embargo, el mundo presente no ha llegado todavía a su fin. La gracia de la *redención está en acción en un universo doliente (*sufrimiento). La victoria de Cristo no será completa sino el día de su manifestación en *gloria, cuando entregue todas las cosas a su Padre (1Cor 15, 25-28). Hasta entonces el universo sigue en espera de un parto doloroso (Rom 8,19...): el del *hombre nuevo en su pleno desarrollo (Ef 4,13), el del mundo nuevo que suceda definitivamente al antigua (Ap 21,4s).

III. El cristiano y el mundo. En relación con el mundo se hallan los cristianos en la misma situación compleja en que se hallaba Cristo durante su paso por la tierra. No son del mundo (Jn 15,19; 17,17); y sin embargo, están en el mundo (11,11), y Jesús no ruega al Padre que los retire de él, sino únicamente que los guarde del Maligno (17,15). Su separación, por lo que se refiere al mundo maligno, deja intacta su tarea positiva frente al mundo que hay que rescatar (cf. 1Cor 5,10).

1. *Separados del mundo.* Primero separación: el cristiano debe guardarse de la contaminación del mundo (Sant 1,27); no debe amar al mundo (1Jn 2,15), pues la amistad del mundo es enemistad con Dios (Sant 4,4) y conduce a los peores abandonos (2Tim 4,10). Evitando modelarse conforme al siglo presente (Rom 12,2), renunciará, pues, a las concupiscencias que definen el espíritu de este siglo (1Jn 2,16). En una palabra, el mundo será para él un crucificado, y él para el mundo (Gál 6,14): usará de él como quien no usa (1Cor 7,29ss). Despego profundo, que no excluye evidentemente un empleo de los bienes de este mundo conforme a las exigencias de la caridad fraterna (1Jn 3,17): tal es la *santidad que se exige al cristiano.

2. *Testigos de Cristo frente al mundo.* Pero, por otro lado, veamos la misión positiva del cristiano frente al mundo actualmente *cautivo del pecado. Así como Cristo vino para dar testimonio de la verdad (Jn 18, 37), así el cristiano es enviado al mundo (17,18) para dar un testimonio que es el de Cristo mismo (1Jn 4,17). La existencia cristiana, que es todo lo contrario de una manifestación espectacular, a la que se negó Jesús mismo (Jn 7,3s; 14,22; cf. Mt 4,5ss), revelará a los hombres el verdadero rostro de Dios (cf. Jn 17,21. 23). A ello se añadirá el testimonio del Padre. En efecto, los *predicadores del Evangelio recibieron la orden de anunciarlo al mundo entero (Mc 14,19; 16,15): en él brillarán como otros tantos focos de luz (Flp 2,15).

Pero el mundo se alzará contra ellos, como en otro tiempo contra Jesús (Jn 15,18), tratando de reconquistar a los que hayan evitado su corrupción (2Pe 2,19s). El arma de la lucha y de la victoria en esta *guerra inevitable será la *fe (1Jn 5,4s): nuestra fe condenará al mundo (Heb 11,7; Jn 15,22). El cristiano, sin extrañarse lo más mínimo de verse *odiado e incomprendido (1Jn 3,13; Mt 10,14 p) y hasta *perseguido por el mundo (Jn 15,18ss), es reconfortado por el *Paráclito, el Espíritu de verdad enviado acá abajo para confundir al mundo: el Espíritu atestigua en el corazón del creyente que el mundo comete pecado negándose a reconocer a Jesús, que la causa de Jesús es justa, pues él está junto al Padre y el príncipe de este

mundo está ya condenado (16,8-11). Aunque el mundo no lo ve ni lo conoce (14,17), este Espíritu morará en el fiel y le hará triunfar de los *anticristos (1Jn 4,4ss). Y poco a poco, gracias al testimonio, los hombres cuyo destino no esté definitivamente ligado con el mundo volverán a ocupar un puesto en el universo rescatado, que tiene a Cristo por cabeza.

3. *En espera del último día.* Mientras dure el siglo presente no hay que esperar que desaparezca esta tensión entre el mundo y los cristianos. Hasta el *día de la discriminación definitiva, los súbditos del reino y los súbditos del maligno seguirán mezclados como la cizaña y el trigo en el campo de Dios, que es el mundo (Mt 13,38ss). Pero desde ahora comienza a operarse el *juicio en lo secreto de los corazones (Jn 3,18-21); ya no tendrá más que hacerse público el día en que Dios juzgue al mundo (Rom 3,6) asociando sus fieles a su actividad de Juez (1Cor 6,2). Entonces desaparecerá definitivamente el mundo presente, conforme a los oráculos proféticos, mientras que la humanidad regenerada hallará el *gozo en un universo renovado (cf. Ap 21).

→ Creación - Pecado - Salvación - Tiempo - Tierra. CL y PG

N

Nacimiento (nuevo).

El simbolismo del nuevo nacimiento es un tema bastante común en las religiones de la humanidad. Así las prácticas, tan propagadas entre los primitivos, que hacen del niño un adulto, del profano un iniciado, comportan frecuentemente ritos que hacen que el «recién nacido» vuelva a pasar por las etapas de la primera infancia. Igualmente la entronización regia puede aparecer como un nuevo nacimiento (Sal 2,7; 110,3 LXX). Pero en la revelación judeocristiana este simbolismo expresaba realidades de un orden único. «Lo que ha nacido de la carne es carne; lo que ha nacido del Espíritu es espíritu» (Jn 3,6). Al nacimiento natural del hombre opone el NT un nacimiento sobrenatural, cuyo principio es ya la *palabra, ya el *Espíritu de Dios, y que se realiza por la *fe y por el *bautismo.

1. *Las preparaciones.* El AT no habla nunca de nuevo nacimiento del hombre: por su nacimiento natural pertenecía el israelita con pleno derecho al pueblo de Dios; no tenía, por lo tanto, necesidad de nacer de nuevo.

Este tema tiene, sin embargo, profundas raíces en el AT.

La constitución de Israel como *pueblo de Dios se presenta en él con frecuencia como un verdadero parto. Israel es el «primogénito de Dios» (Éx 4,22; Sab 18,13). Dios lo engendró cuando lo sacó de Egipto (Dt 32,6.18s), y la vida en el *desierto fue como su primera infancia (Dt 1,31; 31,10; Os 11,1-5). La tradición judía ligó más especialmente este nacimiento con el don de la *ley: «¿Por qué se llama al Sinaí: Casa de mi madre? Porque allí los israelitas vinieron a ser niños recién nacidos» (Midráš acerca de Cant 8,2).

En la nueva *alianza anunciada por los profetas no se contentará Dios con dar al pueblo su ley, sino que la grabará en el *corazón de cada hombre, en lo más íntimo de su ser (Jer 31,31-34; Dt 30,10-14). Otras veces es el Espíritu el que ha de venir a renovar el corazón del hombre (Ez 36,26s). Nuevo nacimiento también y fuente de un gozo inaudito, el que «abre el seno» de Jerusalén y la colma de hijos (Is 66,7-14).

En el siglo I de nuestra era el judaísmo no ignoraba el tema del nuevo nacimiento. Cuando un pagano se convertía y recibía el *bautismo de los prosélitos, todos los vínculos anteriores se estimaban rotos. Para significar esta ruptura se decía de él que era como un niño recién nacido. Sólo se trataba de una metáfora, entendida sobre todo en el plano jurídico; en el NT se convertirá en realidad.

2. *Palabras de Jesús.* En los evangelios sinópticos no habla Cristo de nuevo nacimiento. Sin embargo, partiendo de Jer 31 y Dt 30, compara la palabra de Dios con una semilla depositada en el corazón del hombre para ser en él principio de nueva vida moral (Mt 13,18-23 p). Por lo demás, enseña la necesidad de «volver al estado de *niños» para entrar en el reino de los cielos (Mt 18,3): como el niño, el hombre debe consentir en recibir todo de Dios. Esta verdad se hará explícita en el cuarto evangelio: «hay que nacer de nuevo para entrar en el reino de los cielos» (Jn 3,3.5).

3. *La reflexión apostólica elabora el tema de nuestro nuevo nacimiento.*

a) *El principio divino.* Todo nacimiento se efectúa a partir de un germen de vida que determina la naturaleza del ser engendrado. Para renacer sobrenaturalmente debe, pues, el hombre recibir en sí un principio de vida venido «de arriba», de Dios. La tradición apostólica lo identificó ya con la palabra, ya con el Espíritu de Dios.

La palabra. Según Sant 1,18.21, Dios «nos engendró por su palabra de verdad», que hay que «recibir» para ser salvos. En una perspectiva judeocristiana se identifica también la *palabra con la ley mosaica (1,22-25) y es difícil determinar si el parto en cuestión se refiere a la constitución del pueblo santo por Dios o al nuevo nacimiento del cristiano. Según 1Pe 1,22-25, Dios nos ha reengendrado por su palabra (la predicación evangélica) que depositó en nosotros como una «semilla» de vida, y a la que nosotros debemos obedecer. «Como niños recién nacidos» (cf. introito de la misa del domingo después de pascua) deseamos la *leche de la palabra que debe hacernos *crecer hasta la salvación (1Pe 2,2). Lo mismo san Juan: nuestro nuevo nacimiento es efecto de una «semilla» de Dios depositada en nosotros (1Jn 3,9), Cristo, palabra de Dios (2,14; 5,18), al que hay que «recibir» por la fe (Jn 1,1.12s).

El Espíritu. En Jn 3,3ss no es ya la palabra, sino el *Espíritu el que se da como principio de nuestro nuevo nacimiento, en conexión con el agua bautismal, como en Tit 3,5. Para Pablo es el Espíritu el que nos hace «hijos de Dios» (Rom 8,15s; Gál 4, 6). Nacimiento por la palabra que se recibe gracias a la fe, o por el Espíritu que nos es dado mediante el bautismo: he aquí dos aspectos complementarios de una misma realidad, puesto que palabra y Espíritu son inseparables: el Espíritu da eficacia a la palabra. Como la creación (Gén 1,2s; Sal 33,6), la obra de nuestra regeneración sería inconcebible sin el concurso de la palabra y del Espíritu.

b) *Vida nueva.* En el NT el «nuevo nacimiento» no es ya una metáfora, sino una realidad profunda. El

hombre, re-creado por la palabra y por el Espíritu es ya un ser *nuevo (Tit 3,5), cuyo comportamiento moral queda radicalmente transformado. Ha abandonado el mal (1Pe 2,1; Sant 1,21), no sigue ya sus pasiones (1Pe 1,14), sino obedece a la palabra que le prescribe el *amor de sus hermanos (1,22s); no puede ya pecar contra las exigencias del amor fraterno (1Jn 3,9s). En adelante vive bajo la guía del Espíritu (Rom 8,14), inserto en la *vida misma de Cristo (Rom 6,5).

c) *Frutos escatológicos.* El cristiano, hecho ya *hijo, puede aspirar a la *herencia del reino (Jn 3,5; 1Pe 1,3ss; Rom 8,17; Gál 4,7). La semilla depositada en él es un germen de incorrupción, puesto que es la palabra «que permanece eternamente» (1Pe 1,23ss). Para subir al cielo es necesario haber bajado de él (Jn 3,13); este principio, aplicable en primer lugar al Hijo del hombre, tiene alcance universal; por tanto, sólo podrá subir al cielo quien haya recibido en sí mismo este principio «venido de arriba» (Jn 3,3; Sant 1, 17): el Espíritu de Dios (Jn 3,5), prenda de nuestra resurrección gloriosa (Rom 8,10-23).

→ Bautismo - Crecimiento - Niño - Hijo - Nuevo - Vida. MEB

Naciones.

En la perspectiva del AT se divide el género humano en dos partes, a las que el lenguaje bíblico tiende a designar con apelaciones diferentes. Por un lado *Israel, *pueblo de Dios (*'am* = gr. *laos*), para el que son la *elección, la *alianza, las *promesas divinas; por el otro, las naciones, las gentes (*goyim* = gr. *ethne*). La distinción no es únicamente étnica o política, sino ante todo religiosa: las naciones son a la vez los que «no conocen a Yahveh» (los paganos) y los que no participan en la vida de su pueblo (los *extranjeros). En el NT la noción de pueblo de Dios evoluciona, se amplía, para venir a ser la *Iglesia, *cuerpo de Cristo. Pero frente a este pueblo nuevo, abierto a todos los hombres, la humanidad aparece todavía dividida en dos: los *judíos y las naciones (cf. Rom 1, 16; 15,7-12). La dialéctica que se mueve entre Israel y las naciones marca así el ritmo de todo el desarrollo de la historia de la salvación. Por un lado el designio de Dios se incorpora a la historia humana gracias a la elección y a la puesta aparte de Israel; por otro, este designio tiende siempre a salvar a la humanidad entera. Por esta razón la perspectiva oscila constantemente entre el particularismo y el universalismo, hasta que Cristo venga a reunir a Israel y a las naciones *en un solo* hombre nuevo (Ef 2,14ss).

AT. I. EL MISTERIO DE LOS ORÍGENES. En el punto de partida del AT, el llamamiento de Dios resuena en un mundo dividido, en el que se enfrentan las razas, las naciones, las culturas. Hecho histórico fundamental, que plantea diversas cuestiones: ¿fue querido por Dios?; de lo contrario, ¿cuál fue su causa? La Biblia no tiene a su disposición una respuesta científica, pero no por eso deja de escudriñar este misterio original de la sociedad humana para proyectar sobre él la luz de la revelación.

1. *Unidad y diversidad de los hombres.* La *unidad del género humano está latente en todas las representaciones esquematizadas del Génesis. Dios hizo de un solo principio a toda la raza de los hombres (Act 17,26). No hay sólo identidad de naturaleza abstracta, sino unidad de sangre: todas las genealogías parten de *Adán y de Eva; después del Diluvio, se reanudan partiendo de Noé (Gén 9,18s). Sin embargo, la unidad no es uniformidad indistinta. Los hombres deben multiplicarse y llenar la tierra (Gén 1,28). Esto supone una diversificación progresiva de las naciones y de las razas, que la Escritura considera como querida por Dios (Gén 10; Dt 32,8s).

2. *Las consecuencias sociales del pecado.* El estado actual de la humanidad no responde, sin embargo, a las intenciones divinas. Es que el *pecado ha intervenido en su historia: Adán y Eva soñaron con «ser como dioses» (Gén 3,5); los hombres reunidos en el país de Šinear quisieron construir «una torre cuya cúspide llegara a los cielos» (11,4). Por los dos lados la misma desmesura sacrílega. El mismo resultado también, proclamado en los dos casos por un juicio divino (3,14-24; 11,5-8). La condición humana, tal como la experimentamos, es su consecuencia práctica. Por eso la diversificación de nuestra raza, efectuada en el clima de pecado, va a parar en los *odios sangrientos (Caín y Abel: 4,1-16) y en la pérdida de la unidad espiritual (confusión de las *lenguas: 11,7ss). Tales son las condiciones en que las naciones nacen a la historia, con la doble tara de la *idolatría, que las separa de Dios, y de la *soberbia, que las opondrá entre sí. Tal es el fondo del cuadro sobre el que se destaca la vocación de Abraham: si Dios lo escoge en medio de las naciones paganas (Jos 24,2), es para hacer de él el padre de un pueblo nuevo que ha de ser su pueblo, y para que todas las familias de la tierra sean finalmente bendecidas en él (Gén 12,1ss).

II. ISRAEL Y LAS NACIONES EN LA HISTORIA. Israel no ignora su parentesco natural con ciertas naciones vecinas. Las genealogías patriarcales lo subrayan en el caso de Ismael (Gén 16) y Madián (25,1-6), Moab y los Amonitas (19,30-38), los Arameos (29,1-4) y los Edomitas (36). En la época de los Macabeos los judíos se buscaron incluso un parentesco de raza con los Espartanos (1Mac 12, 7.21). Pero la actitud de Israel frente a las naciones es dictada por motivos de otro orden, por la doctrina de la Alianza y del designio de salvación.

1. *Las naciones, adversarias de Dios.* En razón de su vocación nacional, Israel es depositario de valores esenciales: el conocimiento y el culto del verdadero Dios, la esperanza de la salvación encerrada en la alianza y las promesas. Ahora bien, sobre todo esto hacen pesar las naciones una doble amenaza: la de la esclavitud política y la de la seducción religiosa.

a) *Amenaza política.* Raros son los siglos en que Israel no ve amenazada su existencia. La soberbia y la codicia guían a las naciones; se enfrentan por cuestiones de prestigio o por la posesión de tierras. Israel, cogido en la marejada de la agitación internacional, debe defender con tenacidad el depósito que tiene confiado. Ha conocido la esclavitud de *Egipto. Luego las *guerras de Yahveh lo oponen a los cananeos, a los madianitas, a los filisteos... Bajo David se invierte por algún tiempo la situación (cf. 2Sa 8) y el imperio israelita goza de cierto prestigio. Pero rápidamente se degradan las cosas: hostilidad y codicia de los pequeños reinos vecinos, voluntad de *poder de los colosos internacionales, Egipto, Asiria, *Babilonia... La época de la monarquía está llena de estos enfrentamientos sangrientos, cuya verdadera fisonomía se descubre a veces: como en el tiempo del Éxodo (Éx 5-14), las naciones soberbias, adoradoras de falsos dioses, quieren resistir al Dios vivo (2Re 18,33ss; 19, 1-7.12-19). El mismo hecho aparecerá en época tardía cuando Antíoco

Epífanes tratará de helenizar a la Judea (1Mac 1,29-42). Vistas desde este ángulo las relaciones entre Israel y las naciones, no pueden establecerse sino en un plano de hostilidad.

b) *Seducción religiosa.* Frente al pueblo de Dios las naciones representan también el paganismo, unas veces seductor, otras tiránico. Israel, nacido de antepasados idólatras (Jos 24,2), propende no poco a imitarlas. En la época de los jueces cae en la *idolatría cananea (Jue 2,11s). Salomón, constructor del templo, establece santuarios para los dioses nacionales de los países vecinos (1Re 11, 5-8). En los siglos sucesivos, a los cultos cananeos se añaden los de Asiria, potencia de la que el pueblo elegido es vasallo (2Re 16,10-18; 21, 3-7; Ez 8). En la época de los Macabeos se experimentará también la tentación del paganismo griego, que tendrá en su favor el prestigio de la cultura, y que Antíoco Epífanes tratará de imponer en el país (1Mac 1,43-61). En estas condiciones se explican las severas prescripciones del Deuteronomio: Israel debe separarse radicalmente de las naciones extranjeras para no verse contaminado por su paganismo (Dt 7,1-8).

2. *Las naciones en el designio de Dios.* Sería, sin embargo, un error tratar de reducir a esta actitud de oposición y de separación la doctrina del AT sobre las naciones. Yahveh es un Dios universal, del que todas dependen; incluso se incorporan ya a Israel sus primicias para tributarle un culto auténtico.

a) *Las naciones ante Yahveh.* Yahveh tiene planes sobre todas las naciones: él es quien hizo subir a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir, como hizo subir a Israel de Egipto (Am 9,7). Certeza importante, que debería excluir todo nacionalismo religioso. Pero por su parte deben saber las naciones que están sometidas como Israel al *juicio de un Dios único (Am 1,3-2,3). En este aspecto afirma ya el AT el universalismo del designio de salvación. Sin embargo, la función de las naciones en su desarrollo es solamente episódica: unas veces castigan a Israel como instrumentos de la *ira divina (Is 8,6s; 10,5; Jer 27); otras están encargadas, como Ciro, de una misión salvadora (Is 41,1-5; 45,1-6). Por otra parte, los valores humanos de que son portadoras, no son de despreciar: en sí mismos son dones de Dios. Israel podrá, pues, sacar provecho de ellos: los hebreos en fuga despojan a los egipcios (Éx 12,35s); los invasores de Canaán sacan partido de su civilización (Dt 6,10s); cada época toma nuevos préstamos de la cultura internacional (cf. 1Re 5,9-14; 7,13s).

b) *Las primicias de las naciones.* Todas estas cooperaciones al designio de Dios son, a pesar de todo, extrínsecas: las naciones no gozan como Israel de los privilegios divinos. Hay, sin embargo, excepciones. En efecto, algunos de sus miembros ofrecen a Dios un culto que les es acepto: Melquisedec (Gén 14,18ss), Jetró (Éx 18,12), Naamán (2Re 5,17)... Algunos se incorporan al pueblo de la alianza: Tamar (Gén 38), Rahab (Jos 6,25) y Rut (Rut 1,16), antepasados de Jesús (Mt 1,2-5); el clan de los gabaonitas (Jos 9,19-27); los *extranjeros residentes que se hacen circuncidar (Éx 12,48s; Núm 15,15s). Anuncio lejano del universalismo al que Dios abrirá finalmente a su pueblo.

III. ISRAEL Y LAS NACIONES EN LA PROFECÍA. La perspectiva de la profecía no depende ya aquí de la experiencia; es la realización ideal del designio de Dios, que los profetas dejan entrever al final de los *tiempos. Según los valores que representan las naciones, figuran en este cuadro ora para sufrir el *juicio de Dios, ora para participar de su *salvación.

1. *Juicio de las naciones.* Los oráculos contra las naciones son clásicos en todos los profetas (Is 13-21; Jer 46-51; Ez 25-32). Adquieren un significado particular en época tardía, cuando la destrucción de los opresores paganos aparece como la condición necesaria de la liberación de Israel. Dios, cuando venga su *día, quebrantará a Gog, rey de Magog, tipo de estos tiranos sanguinarios (Ez 38-39). Se enfrentará con todas las potencias enemigas (Jl 4,9-14; Zac 14,1-6.12ss), destruirá sus ciudades (Is 24,7-13) y jusgará a sus reyes (Is 24,21s). La historia ejemplar de Judit y el apocalipsis de Daniel están construidos sobre este tema (cf. Dan 7; *11,21-45*), al que la persecución de Antíoco da una actualidad trágica.

2. *Salvación de las naciones.* Pero el díptico tiene otra cara. En efecto, la salvación final no será patrimonio de Israel. Si el pecado rompió desde los orígenes la unidad del género humano, la conversión final de las naciones debe permitir rehacerla. Helas que llegan a Jerusalén para aprender la ley de Dios, con lo cual retorna la *paz universal (Is 2,2ss). Se vuelven hacia el Dios vivo (Is 45, 14-17.20-25) y participan en su culto (Is 60,1-16; 25,6; Zac 14,16). Egipto y Asiria se convierten e Israel les sirve de enlace (Is 19,16-25). Yahveh, poniendo término a la dispersión de *Babel, reúne en torno a sí a todas las naciones y todas las *lenguas (Is 66,18-21). Todos los pueblos le reconocen por *rey, todos se reúnen con el pueblo de Abraham (Sal 47), todos dan a Sión el título de *madre (Sal 87). El *siervo de Yahveh desempeña para con ellas, como para con Israel, la función de *mediador (Is 42,4.6). Así debe volver a formarse el último día un pueblo único de Dios que recobre el universalismo primitivo. Si la ley daba a Israel una apariencia de exclusivismo, se ve que la profecía vuelve a enlazar con las amplias perspectivas del misterio original.

IV. ANTICIPACIONES. El judaísmo postexílico, heredero de la ley como de los profetas, oscila entre estas dos tendencias, que responden a necesidades contrarias.

1. *El exclusivismo judío.* La primera necesidad es la de cerrarse al paganismo: ¿no fue el contagio de su mentalidad y de sus cultos la causa de todas las desgracias pasadas? Así la restauración judía en tiempo de Nehemías y de Esdras se produce en un clima de particularismo reforzado (Esd 9-10; Neh 10; 13). Si el espíritu se dilata un tanto en lo sucesivo, la crisis de los tiempos macabeos provoca un recrudecimiento de nacionalismo religioso, que persistirá todavía dos siglos más tarde en las sectas *farisea y esenia.

2. *El proselitismo judío.* Pero en la misma época, por una paradoja que explican las exigencias complementarias de la fe judía, la comunidad de Israel se abre a los paganos de buena voluntad más de lo que se había abierto nunca. Se censura el fanatismo patriótico religioso, del que el autor de Jonás ofrece una irónica caricatura. Se da un estatuto oficial a los prosélitos que quieran agregarse a Israel (Is 56,1-8) y se cuenta con complacencia cómo algunos lo habían hecho en el pasado: Rut la moabita (Rut 1,16), Ajior el amonita (Jdt 5,5-6,20)... El judaísmo alejandrino se distingue en este punto por sus iniciativas. Traduce la Biblia al griego, esboza una apologética, de la que conservan muestras los libros de Baruc (Bar 6) y de la Sabiduría (Sab 13-15). Israel ha, pues, adquirido conciencia de su vocación de pueblo *testigo, de pueblo misionero.

NT. I. JESÚS Y LAS NACIONES. Con Jesús se inauguran los últimos tiempos (Mc 1,15). Podría, pues, pensarse que desde su vida pública entraría ya por la vía del universalismo que le abrían los oráculos proféticos. Las cosas, sin embargo, no se presentan en una forma tan sencilla.

1. *Palabras y actitudes contrastadas.*

a) *Comportamientos particularistas.* Jesús, aun cuando se halla en tierra extranjera, no sale de los límites del judaísmo para anunciar el Evangelio y realizar milagros: «Yo sólo he sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24); «No está bien tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perros» (Mc 7,27). A los doce, a los que envía en *misión, les recomienda igualmente. «No toméis los caminos de los paganos» (Mt 10,5s).

b) *Perspectivas universalistas.* En cambio, al paso que choca con la mala voluntad de las «ovejas perdidas», no escatima su admiración a los *extranjeros que creen en él: el centurión de Cafarnaúm (Mt 8,10 p), el leproso samaritano (Lc 17,17ss), la cananea (Mt 15,28)... En el *reino de Dios estas gentes son las primicias de las naciones. Ahora bien, el desarrollo futuro del reino verá acrecentarse su número: de todas partes se acudirá al *festín* escatológico, mientras que los israelitas, miembros natos del reino, se verán excluidos de él (Lc 13,28s p)... Sorprendente perspectiva, en la que se ve invertida la antigua situación de los judíos y de las naciones en relación con los privilegios de la alianza: la *viña de Dios será retirada a Israel y confiada a otros viñadores (Mt 21,43).

2. *Solución de la antinomia.* No hay contradicción entre el particularismo y el universalismo de Jesús, que se adapta más bien a las fases sucesivas de una situación que evoluciona. En los comienzos trataba de convertir a Israel para hacer de él el misionero del reino, en una perspectiva de universalismo total. Por eso no salía de su pueblo. Ahora bien, el *endurecimiento de los judíos se opone a este plan. Así pues, Dios adaptará a estas circunstancias el curso de su *designio de salvación. Jesús, desechado por su pueblo, derramará su sangre «por una multitud, para remisión de los pecados» (Mt 26,28), y este sacrificio abrirá el acceso del reino a todos los hombres sellando la *alianza escatológica. Después de esto, el género humano podrá recobrar su *unidad interna, puesto que se restablecerá su vínculo con Dios. Por eso, una vez consumado el sacrificio con su resurrección gloriosa, dará Jesús a los doce una *misión universal: anunciar el Evangelio a toda criatura (Mc 16,15), hacer discípulos de todas las naciones (Mt 28,19), testimoniar hasta los confines de la tierra (Act 1,8). A la luz pascual quedará definitivamente superado el particularismo judío.

II. LA EVANGELIZACIÓN DE LAS NACIONES.

1. *La comunidad primitiva y los paganos.*

a) *Ampliación progresiva de la Iglesia.* A pesar del significado universalista de *pentecostés, cuando la alabanza de Dios es proclamada «en todas las lenguas» (Act 2,8-11), la comunidad primitiva se limita primero a la evangelización de Israel: de aquí debe partir la salvación para extenderse al mundo entero. Pero bajo el impulso del Espíritu sale poco a poco la Iglesia de este círculo: Felipe evangeliza Samaria (Act 8); Pedro bautiza al centurión Cornelio, un prosélito que todavía no ha sido incorporado a Israel por la circuncisión (Act 10); finalmente, en Antioquía es anunciado el Señor Jesús a griegos que se convierten en gran número (Act 11,20s). Por lo demás, la vocación de Pablo dio a la Iglesia el instrumento escogido que necesitaba para la evangelización de las naciones (Act 9,15; 22,15.21; 26,17), conforme a las profecías (Act 13,47; cf. Is 49,6).

b) *La asamblea de Jerusalén.* Esta ampliación de la Iglesia plantea una cuestión fundamental: ¿hay que obligar a la *ley judía a los paganos que han aceptado la fe? En la asamblea de Jerusalén insiste Pablo firmemente en que no se imponga tal yugo (Act 15,1-5; Gál 2). Pedro lo apoya, y Santiago proclama que la conversión de los paganos está en conformidad con la Escritura (Act 15,7-19). Así, a la luz de la experiencia, se sacan finalmente las consecuencias lógicas implicadas en la cruz y en la resurrección de Jesús: en la Iglesia, nuevo *pueblo de Dios, las naciones obtienen un estatuto igual al de Israel, y Pablo se ve confirmado en su vocación particular de Apóstol de los paganos (Gál 2,7ss).

2. *Pablo, Apóstol de las naciones.* El *apostolado de Pablo respeta, sin embargo, el orden de cosas que dimana de la antigua alianza: anuncia todavía en primer lugar el Evangelio a los judíos; no pasa a los paganos sino una vez que ha chocado con su repulsa (Act 13,45ss; 18,5s; 19,8ss; cf. Rom 1,16; 2,10). Pero, por otra parte, explica claramente cuál es la situación de las naciones frente al *Evangelio.

a) *Las naciones frente al Evangelio.* Los hombres procedentes de las naciones paganas están, como los judíos, bajo el golpe de la *ira de Dios (Rom 1,18). Dios se les había dado a conocer por la creación (1, 19s; Act 14,17), y ellos lo desconocieron (Rom 1,21s); les había dado a conocer su ley por medio de la conciencia (2,14s), y ellos se entregaron a sus concupiscencias desordenadas a consecuencia de su idolatría (1,24-32). Ahora bien, ahora quiere Dios usar con ellos de *misericordia, como *con los judíos*, con tal que crean en el Evangelio (1,16; 3,21-31; 10,12). A los unos y a los otros la *fe les aporta la justificación: según el testimonio de la Escritura, los verdaderos hijos de *Abraham, *herederos de la bendición que les fue prometida, ¿no son precisamente aquellos que han nacido de la fe (Gál 3,6-9)? El pueblo que actualmente disfruta de esta *promesa comprende a la vez a *circuncisos e incircuncisos, y así es como Abraham viene a ser el padre de una multitud de naciones (Rom 4).

b) *Los judíos y las naciones en la Iglesia.* Así pues, en Jesucristo queda restaurada la unidad humana. Ya no hay griego ni judío (Gál 3,28); judíos y paganos están reconciliados una vez que ha caído el muro de *odio que había entre ellos. Forman ya una sola *humanidad nueva, una sola construcción cuya *piedra angular es Cristo, un solo *cuerpo, cuya cabeza es él (Ef 2,11-22). Este misterio de unidad se realiza desde ahora en la Iglesia, en tanto que llega la consumación celestial. Sin embargo, la antigua división de la humanidad en dos sigue dirigiendo la dialéctica de la historia sagrada. En un primer tiempo descartó Dios al Israel endurecido, a excepción de un *resto; era para procurar la salvación a las naciones paganas injertándolas en el tronco de Israel (Rom 11,1-24), y para excitar los celos de Israel a fin de inducirlo al arrepentimiento (11,11).

En el segundo tiempo, cuando la totalidad de las naciones haya entrado en la Iglesia, todo Israel se salvará a su vez (11,25-29). Los caminos de Dios llevan a la salvación final de todas las naciones, reunidas con Israel en el pueblo de Dios (15,7-12).

II. La reflexión cristiana.

1. *Los evangelios.*

a) *Los sinópticos.* Los tres primeros evangelistas, recogiendo los recuerdos del paso de Jesús por la tierra, muestran, cada uno a su manera, su interés por la salvación de las naciones. En Marcos todo el relato converge hacia el acto de fe del centurión pagano al pie de la cruz: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39). En Mateo, que subraya la presencia de mujeres paganas en la genealogía de Jesús (Mt 1,2-6), se revela éste desde la infancia como el rey de las naciones (2,1-11); inaugura su ministerio en la «Galilea de las naciones» (4,15s); sus últimas palabras son una orden de evangelizar a las naciones (28,19). En Lucas la genealogía de Jesús se remonta hasta Adán, padre de toda la raza humana, a la que Jesús viene a salvar (Lc 3,23-38); así el anciano Simeón saluda en él a «la luz que ilumina a las naciones y la gloria de su pueblo, Israel» (2,32); finalmente, el doble libro del evangelio y de los Hechos muestra que la salvación, adquirida en *Jerusalén por el sacrificio de Jesús, se extiende a partir de allí «hasta los extremos de la tierra» (Act 1,8).

b) *San Juan* no descubre tanto esta preocupación porque piensa más en el destino de los *judíos incrédulos (Jn 12,37-43). Éstos, de pueblo de Dios que eran, se convierten por su *endurecimiento en una nación análoga a las demás (11,48ss; 18,35). En cambio, todavía durante la vida de Jesús se ve ya acercarse a él con fe a hombres que constituyen las primicias de las naciones (4,53; 12, 20-32). Finalmente, su muerte operará la reconciliación universal: morirá no sólo por su nación, sino para reunir en la unidad a todos los hijos de Dios dispersos (11,50ss).

2. *El Apocalipsis.* El Apocalipsis, profecía cristiana, está atento, como los profetas de antaño, a las dos situaciones de las naciones en relación con el designio de Dios.

a) *Juicio de las naciones hostiles.* Al igual que Israel, el nuevo pueblo de Dios se encuentra con naciones paganas que le son hostiles (cf. Ap 11,2). Tal es el sentido de las *bestias que se hacen adorar por los hombres (13), de *Babilonia, la prostituida blasfema, que se embriaga con la sangre de los mártires (17)... Estos poderes sostienen contra Cristo la *guerra escatológica (17,13s; 19, 19; 20,7ss), puesto que son los depositarios del poder de *Satán. Por eso serán juzgados y destruidos (14, 6-11; 18); sucumbirán en su combate contra Cristo (17,14; 19,15.20s).

b) *Salvación de las naciones convertidas.* Pero frente a la humanidad pecadora que va así a su ruina tenemos a la humanidad nueva salvada por la sangre del cordero: es una multitud de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas (7,9-17), que saluda en Dios al *rey de las naciones (15, 3s) y que habitará para siempre la *Jerusalén nueva (21,24ss). El NT se cierra con esta visión de esperanza, en la que el género humano rescatado recobra por fin su unidad: «*O Rex gentium et desideratus earum, lapisque angularis, qui facis utraque unum: veni, et salva hominem quem de limo formasti!*»

→ Dispersión - Iglesia - Extranjeros - Israel - Judíos - Misión - Pueblo - Unidad JP y PG

Niño.

Israel, como todos los pueblos sanos, ve en la *fecundidad un signo de la *bendición divina: los niños son «la corona de los ancianos» (Prov 17,6), los hijos son «plantas de olivo alrededor de la mesa» (Sal 128,3). Sin embargo, los autores bíblicos, a

diferencia de ciertos modernos, no olvidan que el niño es un ser inacabado y subrayan la importancia de una *educación firme: la *locura está arraigada en su corazón (Prov 22,15), su ley es el capricho (cf. Mt 11,16-19), y para que no se vea agitado a todos los vientos (Ef 4,14) hay que mantenerlo en tutela (Gál 4,1ss). Frente a estas observaciones son tanto más de notar las afirmaciones bíblicas sobre la dignidad religiosa del niño.

I. Dios y los niños. Ya en el AT aparece el niño, precisamente por razón de su debilidad y de su imperfección nativas, como un privilegiado de Dios. El Señor mismo es el protector del huérfano y el vengador de sus derechos (Éx 22,21ss; Sal 68, 6); manifestó su ternura paterna y su solicitud educadora para con Israel «cuando era niño», durante la salida de Egipto y su permanencia en el desierto (Os 11,1-4).

Los niños no están excluidos del culto de Yahveh: incluso participan en las súplicas penitenciales (Jl 2,16; Jdt 4,10s), y Dios se prepara una alabanza de la boca de los niños y de los pequeñuelos (Sal 8,2s = Mt 21,16). Lo mismo sucederá en la Jerusalén celestial, donde los elegidos experimentarán el amor «materno» de Dios (Is 66,10-13). Ya un salmista, para expresar su abandono confiado en manos del Señor, no halló mejor imagen que la del niño que se duerme en el regazo de su madre (Sal 131,2).

Más aún: Dios no vacila en escoger a ciertos niños como primeros beneficiarios y mensajeros de su *revelación y de su *salvación. El pequeño Samuel acoge la palabra de Yahveh y la transmite fielmente (1Sa 1-3); David es elegido con preferencia a sus hermanos mayores (1Sa 16, 1-13); el joven Daniel se muestra más juicioso que los ancianos de Israel al salvar a Susana (Dan 13, 44-50).

Finalmente, una cumbre de la profecía mesiánica es el nacimiento de Emmanuel, signo de liberación (Is 7,14ss); e Isaías saluda el niño real que restablecerá, con el reino de David, el derecho y la justicia (9,1-6).

II. Jesús y los niños. Así pues, ¿no convenía que para inaugurar la nueva alianza se hiciera el Hijo de Dios un niño pequeño? Lucas indicó cuidadosamente las etapas de la infancia así recorridas: recién nacido en el pesebre (Lc 2,12), niño pequeño presentado en el templo (2, 27), niño sumiso a sus padres y, sin embargo, misteriosamente independiente de ellos en su dependencia frente a su Padre (2,43-51).

Una vez adulto adopta Jesús para con los niños el mismo comportamiento que Dios. Como había *beatificado a los *pobres, así *bendice a los niños (Mc 10,16), revelando de esta manera que los unos y los otros están plenamente capacitados para entrar en el reino; los niños simbolizan a los auténticos *discípulos, «de los tales es el reino de los cielos» (Mt 19,14 p). En efecto, se trata de «acoger el reino a la manera de un niño pequeño» (Mc 10,15), de recibirlo con toda simplicidad como don del Padre, en lugar de exigirlo como un débito; hay que «volver a la condición de niños» (Mt 18,3) y consentir en «renacer» (Jn 3,5) para tener acceso al reino. El secreto de la verdadera grandeza está en «hacerse pequeño» como un niño (Mt 18,4): tal es la verdadera *humildad, sin la cual no se puede ser *hijo del Padre celestial.

Los verdaderos *discípulos* son precisamente «los pequeñuelos», a quienes el Padre ha tenido a bien revelar, como en otro tiempo a Daniel, sus secretos ocultos a los sabios (Mt 11,25s). Por lo demás, en la lengua

del Evangelio «pequeño» y «discípulo» parecen a veces términos equivalentes (cf. Mt 10,42 y Mc 9,41). Bienaventurado quien acoja a uno de estos pequeñuelos (Mt 18,5; cf. 25,40), pero ¡ay del que los escandalice o los desprecie! (18,6.10).

III. LA TRADICIÓN APOSTÓLICA. Pablo es sensible sobre todo al estado de imperfección que representa la infancia. Repetidas veces apremia a los corintios para que abandonen la actitud infantil (1Cor 3,1ss; 13,11; 14, 20). En efecto, para los recién nacidos que son los *nuevos bautizados, se trata ya de *crecer en el Señor (Heb 5,11-14; 1Pe 2,2). El Apóstol, no obstante, no desconoce el privilegio de los pequeños, como la hace presente a los cristianos de Corinto: «lo débil del mundo, eso ha escogido Dios» (1Cor 1,27s).

¿No se puede ver una manifestación de la misteriosa sabiduría de Dios incluso en la matanza de los «santos inocentes» (Mt 2,16)? La suerte de los niños de Belén muestra hasta dónde puede llegar el desprecio del mundo para con los «pequeños» y qué puesto escogido tienen en el reino de Dios, porque también ellos son *perseguidos por causa del «rey de los judíos que acaba de nacer».

→ Educación - Hijo - Humildad - Leche - Sabiduría - Sencillo. LR

Noche.

El acontecimiento de la noche pascual ocupa el centro del simbolismo de la noche en la Escritura. Desde luego, se encuentra también en la Biblia la experiencia humana fundamental, que es común a la mayoría de las religiones: la noche es una realidad ambivalente, temerosa como la muerte, e indispensable como el tiempo del nacimiento de los mundos. Cuando desaparece la *luz del día, entonces se ponen en movimiento las bestias maléficas (Sal 104,20), la peste tenebrosa (Sal 91,6), los hombres que odian la luz: adúlteros, ladrones o asesinos (Job 24,13-17); tanto es así que hay que orar al que creó la noche (Gén 1,5) que proteja a los hombres contra los terrores nocturnos (Sal 91,5). Por otra parte, si la noche es temerosa porque en ella muere el día, debe a su vez ceder el puesto al día que sigue: así el fiel que cuenta con el Señor es como el vigilante que acecha la aurora (Sal 130,6). Estos simbolismos valederos, tinieblas mortales y esperanza del día, no hallan, sin embargo, su pleno significado sino enraizados en una experiencia privilegiada: la noche es el tiempo en el que se desarrolló en forma privilegiada la historia de la salvación.

AT. 1. *La noche de la liberación.* Según las diversas tradiciones del Éxodo, fue «hacia la mitad de la noche» cuando Yahveh puso en ejecución el proyecto que había formado de liberar a su pueblo de la esclavitud (Éx 11,4; 12,12.29); noche *memorable, recordada cada año con una noche de vigilia, en memoria de lo que Yahveh mismo había *velado por su pueblo (12,42). Noche que se prolongó mientras la columna de *nube alumbraba la marcha de los fugitivos (13,21s). Aquí se manifiesta ya la ambivalencia de la noche: para los egipcios se espesaba la nube, semejante a aquella noche que cayó en otro tiempo sobre ellos, mientras que la luz alumbraba a los hebreos (10,21ss). «Para tus santos, comenta la Sabiduría, era la plena luz» (Sab 18,1). Luego, describiendo la noche única: «Mientras un silencio apacible envolvía todas las cosas y la noche llegaba a la mitad de su rápido curso, tu palabra omnipotente se lanzó del trono regio (18,14s). ¿Hay que relacionar con este acontecimiento

nocturno la oración del salmista que se levanta a media noche para dar gracias a Dios por sus justos juicios (Sal 119,62)? En todo caso la noche aparece de golpe como el tiempo de la *prueba, pero de una prueba de la que somos librados por el juicio de Dios.

2. *El día y la noche.* Israel no cesó de soñar con el *día en que Yahveh lo liberaría por fin de la opresión en que se hallaba. Esta esperanza era legítima, pero la conducta infiel no la justificaba. Así los profetas reaccionan contra ella: «¡Ay de los que suspiran por el día de Yahveh! ¿Qué será para vosotros? Tinieblas, pero no luz» (Am 5,18), oscuridad y *sombra espesa (Sof 1,15; Jl 2,2). Ambivalencia también, pero inherente esta vez al día de Yahveh: para los unos será una noche; pero será una luz resplandeciente para el *resto de Israel, que, entre tanto, marcha a tientas en las tinieblas de la noche (Is 8,22-9,1), tropieza con las «montañas de la noche» (Jer 13,16), pero todavía espera (cf. Is 60,1).

3. *En la noche de la prueba.* Sabios y salmistas trasladaron a la vida individual la experiencia del juicio divino que se opera en la noche y por la noche. Si practicas la *justicia, «tu luz brotará como la aurora» (Is 58,8; Sal 112,4). Job se lamenta, sí, del día de su nacimiento, que hubiera debido quedar sepultado en la noche del seno materno (Job 3,7). Pero el salmista da vueltas en su lecho en plena noche para llamar al Señor: la noche le pertenece (Sal 74,16) y él puede, por tanto, liberar al hombre como antaño en los tiempos del Éxodo (Sal 63,7; 77,3; 119, 55). «Mi alma te desea por la noche para que ejecutes tu juicio» (Is 26, 9; cf. Sal 42,2). Los apocalipsis, prolongando esta evocación de la salvación como una *liberación de la prueba nocturna, describen la *resurrección como un despertar después del *sueño de la muerte (Is 26,19; Dan 12,2), una vuelta a la luz después de la inmersión en la noche total del *šeol.

NT. El salmista decía a Dios: «La tiniebla no es tiniebla delante de ti, y la noche es luminosa como el día» (Sal 139,12). Esta palabra debía realizarse en forma maravillosa, como una nueva *creación operada por aquél que dijo: «¡Brote la luz de las tinieblas!» (2Cor 4,6): con la *resurrección de Cristo brotó el día de la noche, y esto para siempre.

1. *La noche y el día de pascua.* Mientras era de día hacía Jesús irradiar la luz de sus obras (Jn 9,4). Llegada la *hora, se entrega a las asechanzas de la noche (11,10), de esa noche en que se ha sumergido el traidor Judas (13,30), en que sus discípulos van a *escandalizarse (Mt 26,31 p); él ha querido afrontar esta «hora y el reino de las tinieblas» (Lc 22,53). La liturgia primitiva conserva para siempre su recuerdo: «la noche en que fue entregado» fue cuando instituyó la Eucaristía (1Cor 11,23). Y el día mismo de su muerte se convierte en tinieblas que cubren toda la tierra (Mt 27,45 p; cf. Act 2,20 = Jl 3,4).

Pero he aquí que «al despuntar el alba» irrumpe el relámpago de los ángeles (Mt 28,3) anunciando el triunfo de la vida y de la luz sobre las tinieblas de la noche. Esta aurora la habían conocido ya los discípulos cuando Jesús se había reunido con ellos caminando sobre las aguas enfurecidas «en la cuarta vigilia de la noche» (Mt 14,25 p). Noche de liberación que todavía conocerán los apóstoles, milagrosamente libertados de su prisión en plena noche (Act 5, 19; 12,6s; 16,25s). Noche de luz para Pablo, cuyos ojos están sumidos en las tinieblas, para despertarlo a la *luz de la fe (Act 9, 3.8.18).

2. «*Nosotros no somos ya de la noche*» (1Tob 5,5). En adelante la vida del creyente reviste un sentido en función del día de pascua que no conoce ocaso. Este día brilla en el fondo de su corazón: es un «hijo del día» (ibid.; cf. Ef 5,8) una vez que Cristo, surgido de entre los muertos, ha brillado sobre él (Ef 5,14). Ha sido «arrebatado al poder de las tinieblas» (Col 1,13), ya no tiene «entenebrecidos los pensamientos» (Ef 4,18), sino que refleja en su rostro la *gloria misma de Cristo (2Cor 3, 18). Para *velar contra el príncipe de las tinieblas (Ef 6,12) debe *revestirse de Cristo y de sus armas de luz, deponer las «*obras de las tinieblas» (Rom 13,12ss; 1Jn 2,8s). Para él ya no es de noche, su noche es luminosa como el día.

3. *El día en medio de la noche.* Puesto que el cristiano ha sido «conducido de las tinieblas a la admirable luz» (Act 26,18; 1Pe 2,9), no puede verse sorprendido por el *día del Señor, que viene como ladrón en la noche (1Tes 5,2.4). Cierto que actualmente se halla todavía «en la noche», pero esta noche «avanza» hacia el día muy próximo que le pondrá fin (Rom 13,12). Tiene ya en sí mismo la luz, pero aguarda una luz todavía más plena. Con Pedro, iluminado durante la noche en que se *transfiguró Cristo (Lc 9,29.37), halla en las *Escrituras una luz, como una *lámpara que brilla en un lugar oscuro, hasta que comience a despuntar el día y salga en su corazón la estrella de la mañana (2Pe 1,19). De este día que viene no reveló Jesús el momento exacto (Mc 13,35), pero habrá identidad entre «ese día» y «esa noche» (Lc 17,31.34). Cristo-esposo vendrá en medio de la noche (Mt 25,6); como las vírgenes prudentes con las lámparas encendidas, dice la esposa: «Yo duermo, pero mi corazón vela» (Cant 5,2). En su espera se esfuerza por pensar en él día y noche, imitando a los vivientes (Ap 4,8) y a los elegidos del cielo (7,15) que, día y noche, proclaman las alabanzas divinas. El Apóstol, con el mismo espíritu, trabaja día y noche (1Tes 2,9; 2Tes 3,8), exhorta (Act 20,31) y ora (1Tes 3,10). Todavía en la tierra los servidores de Cristo anticipan así en cierto modo el día sin fin en que «ya no habrá noche» (Ap 21,25; 22,5).

→ Día - Luz - Nube - Sombra - Sueño - Velar. RF y XLD

Nombre.

El nombre, lejos de ser una designación convencional, expresa para los antiguos el papel de un ser en el universo. Dios da cima a la creación poniendo nombre a todas las criaturas, día, noche, cielo, tierra, mar (Gén 1,3-10), designando a cada uno de los astros por su nombre (Is 40,26) o encargando a Adán dar nombre a cada uno de los animales (Gén 2,20). Los hombres, a su vez, propenderán a dar un nombre significativo a los lugares a que se asocia un acontecimiento importante, aunque sea a costa de una etimología extraña, como Babel (Gén 11,9).

1. *Los nombres de los hombres.* El nombre dado en el nacimiento expresa ordinariamente la actividad o el destino del que lo lleva: Jacob es el suplantador (Gén 27,36), Nabal lleva un nombre apropiado, pues es un loco (1Sa 25,25). El nombre puede también evocar las circunstancias del nacimiento o el porvenir entrevisto por los padres: Raquel al morir llama a su hijo «hijo de mi dolor», pero Jacob lo llama Benjamín, «hijo de mi diestra» (Gén 35,18). A veces es una especie de oráculo, que desea al niño el apoyo del Dios de Israel: Isaías (Yeša'-Yahu), «¡Al que Dios salve!» En todo caso el nombre dice el potencial social de un hombre,

hasta el punto de que «nombre» puede significar también «renombre» (Núm 16,2), y estar sin nombre es ser un hombre sin valor (Job 30,8). En cambio, tener varios nombres puede significar la importancia de un hombre que tiene diferentes funciones que desempeñar, como Salomón, llamado también «amado de Dios» (2Sa 12,25).

Si el nombre es la persona misma, actuar sobre el nombre es tener influjo en el ser mismo. Así un empadronamiento puede parecer significar una esclavización de las personas (cf. 2Sa 24). Cambiar a alguien el nombre es imponerle una nueva personalidad, dar a entender que ha quedado convertido en vasallo (2Re 23, 34; 24,17). Así Dios cambia el nombre de Abraham (Gén 17,5), de Saray (17,15) o de Jacob (32,29), para indicar que toma posesión de su vida. Igualmente, los nuevos nombres dados por Dios a Jerusalén perdonada, ciudad-justicia, ciudad-fiel (Is 1,26), ciudad-Yahveh (60,14), deseada (62, 12), mi-placer (62,4) expresan la nueva vida de una ciudad, en la que los corazones son regenerados por la nueva alianza.

2. *Los nombres de Dios.* Así pues, en todos los pueblos importaba mucho el nombre de la divinidad; y mientras los babilonios llegaban hasta a dar circuenta nombres a Marduk, su dios supremo, para consagrar su victoria en el momento de la creación, los cananeos mantenían oculto el nombre de sus divinidades bajo el término genérico de Baal, «señor, dueño» (de tal o tal lugar).

Entre los israelitas, *Dios mismo se digna nombrarse. Anteriormente el Dios de Moisés era conocido únicamente como el Dios de los mayores, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. El ángel que luchó con Jacob, interrogado, se niega a decir su nombre (Gén 32,30); al padre de Sansón sólo se le comunica un epíteto de este nombre: «maravilloso» (Jue 13, 18). Así también en los tiempos patriarcales se designó al Dios de Israel con abjetivos como *šadday* (el de la montaña) o con expresiones como «terror de Isaac» o «fuerte de Jacob». Pero un día, en el Horeb, reveló Dios mismo su nombre a Moisés. La fórmula empleada se comprende a veces como una negativa análoga a la que dio el ángel a Jacob para no revelársele: «Yo soy el que soy», «Yo soy lo que soy» (Éx 3,13-16; 6,3). Pero el texto sagrado quiso dar a esta fórmula un sentido positivo. En efecto, según el contexto, este nombre debe acreditar cerca del pueblo la misión de Moisés; «Yo-soy me envía a vosotros», dirá Moisés, y el pueblo irá a adorar a «Él-es» (o «el hace ser») en la montaña santa. De todos modos, este nombre significa que Dios está *presente en medio de su pueblo: él es Yahveh.

3. *Invocar el nombre de Dios.* Si Dios reveló su nombre, fue para que se le *adorase bajo este verdadero nombre, el único auténtico (cf. Éx 3,15). Será por tanto la divisa de reunión de las tribus durante la conquista y después de ella (Jue 7,20). Es el nombre del único Dios verdadero, dirán más tarde los profetas: «Antes de mí ningún Dios fue formado, ni lo habrá después de mí. Yo, yo soy Yahveh» (Is 43,10s).

Es, pues, el único nombre que estará autorizado en los labios de Israel (Éx 23,13), el único invocado en Jerusalén cuando David haya hecho de la ciudad la capital religiosa, pues «Yahveh es celoso de su nombre» (Éx 34,14). «Invocar el nombre de Yahveh» es propiamente dar *culto a Dios, orarle: se grita su nombre (Is 12,4), se le llama (Sal 28,1; cf. Is 41,25), se hace llamamiento a él (Sal 99,6). Pero si Dios confió así su nombre propio a Israel, éste, en

cambio, no debe «pronunciar en vano el nombre de Yahveh» (Éx 20,7; Dt 5,11): en efecto, no está a su disposición, de modo que abuse de él y acabe por *tentar a Dios: esto no sería ya servir a Dios, sino servirse de él para sus propios fines.

4. *El nombre es Dios mismo.* Dios se identifica de tal manera con su *nombre que hablando de él se designa* a sí mismo. Este nombre es amado (Sal 5,12), alabado (Sal 7,18), santificado (Is 29,23). Nombre temeroso (Dt 28,58), eterno (Sal 135,13). «Por su gran nombre» (Jos 7,9), a causa de su nombre (Ez 20,9) obra en favor de Israel; esto quiere decir: por su *gloria, para ser reconocido como grande y santo.

Para marcar mejor la trascendencia del Dios inaccesible y misterioso, basta el nombre para designar a Dios. Así como para evitar una localización indigna de Dios, el *templo es el lugar donde Dios «ha hecho habitar su nombre» (Dt 12,5), allí se va a su presencia (Éx 34, 23), a este templo que «lleva su nombre» (Jer 7, 10.14). Es el nombre que, de lejos, va a pasar a las naciones por la criba de la destrucción (Is 30,27s). Finalmente, en un texto tardío (Lev 24,11-16), «el nombre» designa a Yahveh sin más precisiones, como lo hará más tarde el lenguaje rabínico. En efecto, por un respeto más y más acentuado, el judaísmo tenderá a no osar ya pronunciar el nombre revelado en el Horeb. En la lectura será reemplazado por Dios (Elohím) o más frecuentemente Adonai, «mi Señor». Así, los judíos que traduzcan los libros sagrados del hebreo al griego no transcribirán nunca el nombre de Yahveh, sino lo expresarán por *kyrios*, *señor. Al paso que el nombre de Yahveh, bajo la forma de Yau u otras, pasa a un uso mágico o profano, el nombre de Señor recibiría su consagración en el NT.

NT. 1. *El nombre del Padre.* A la revelación que hizo Dios de su nombre en el AT corresponde en el NT la revelación por la que Jesús da a conocer a sus discípulos el nombre de su *Padre (Jn 17,6.26) Por la forma como él mismo se manifiesta como el *Hijo revela que el nombre que expresa más profundamente *el ser de *Dios es el de Padre, cuyo* Hijo es Jesús (Mt 11,25ss), cuya paternidad también se extiende a todos los que creen en su Hijo (Jn 20,17).

Jesús pide al Padre que glorifique su nombre (Jn 12,28) e invita a sus discípulos a pedirle que lo *santifique (Mt 6,9 p), cosa que Dios hará manifestando su *gloria y su *poder (Rom 9,17; cf. Lc 1,49), y glorificando a su Hijo (Jn 17,1.5.23s). Los cristianos tienen el deber de *alabar el nombre de Dios (Heb 13,15) y de cuidar que su conducta no lo haga blasfemar (Rom 2,24; 2Tim 6,1).

2. *El nombre de Jesús.* Los discípulos, recurriendo al nombre de Jesús, *curan a los enfermos (Act 3,6; 9,34), expulsan a los demonios (Mc 9, 38; 16,17; Lc 10,17; Act 16,18; 19,13), realizando toda clase de *milagros (Mt 7,22; Act 4,30). *Jesús aparece así tal como su nombre lo indica: el que salva (Mt 1,21-25) devolviendo la salud a los enfermos (Act 3,16), pero también y sobre todo procurando la salvación eterna a los que creen en él (Act 4,7-12; 5,31; 13,23).

3. *El nombre del Señor.* Dios, resucitando a Jesús y haciéndolo sentar a su *diestra, le dio el nombre que está por encima de todo nombre (Flp 2,9; Ef 1,20s), un nombre nuevo (Ap 3,12), que no es distinto del de Dios (14,1; 22,3s) y participa en su misterio (19,12). Este nombre inefable halla, no obstante, su traducción en la apelación de *Señor, que conviene a Jesús resucitado con el mismo título que a Dios (Flp 2, 10s = Is 45,23; Ap 19,13 16 = Dt 10,17), y en la designación de Hijo, que en este sentido no comparte con ninguna criatura (Heb 1,3ss; 5,5; cf. Act 13,33; Rom 1,4, según Sal 2,7).

Los primeros cristianos no vacilan en referir a Jesús una de las apelaciones más características del judaísmo para hablar de Dios: se declara a los apóstoles sumamente gozosos de haber sido «juzgados dignos de sufrir por el nombre» (Act 5,41); se cita a misioneros que «se pusieron en camino por el nombre» (3Jn 7).

a) *La fe cristiana* consiste en «creer que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos», en «*confesar que Jesús es *Señor», en «invocar el nombre del Señor»: estas tres expresiones son prácticamente equivalentes (Rom 10,9-13). Los primeros cristianos se designan naturalmente como «los que invocan el nombre del Señor» (Act 9,14.21; 1Cor 1,2; 2Tim 2,22; cf. Act 2,21 = Jl 3,5), significando así que reconocen a Jesús por Señor (Act 2,36). La profesión de fe se impone particularmente en el momento del *bautismo, que se confiere en nombre del Señor Jesús (Act 8, 16; 19,5; 1Cor 6,11), o también en nombre de Cristo (Gál 3,27), de Cristo Jesús (Rom 6,3). El neófito invoca el nombre del Señor (Act 22,16), el nombre del Señor se invoca sobre él (Sant 2,7); se halla así bajo el poder de aquél cuyo señorío reconoce.

En Jn, el objeto propio de la fe cristiana no es tanto el nombre del Señor cuanto el del *Hijo: para poseer la vida importa creer en el nombre del Hijo único de Dios (Jn 3, 17s; cf. 1,12; 2,23; 20,30s; 1Jn 3, 23; 5,5.10.13), es decir, adherirse a la persona de Jesús reconociendo que es el Hijo de Dios, que «Hijo de Dios» es el nombre que expresa su verdadero ser.

b) *La predicación apostólica* tiene por objeto publicar el nombre de Jesucristo (Lc 24,46s; Act 4,17s; 5, 28.40; 8,12; 10,43). Los predicadores tendrán que sufrir por este nombre (Mc 13,13 p), lo cual debe ser para ellos causa de gozo (Mt 5,11 p; Jn 15,21; 1Pe 4,13-16). El Apocalipsis va dirigido a cristianos que sufren por este nombre (Ap 2,3), pero se adhieren a él firmemente (2,13) y no lo reniegan (3,8). El ministerio del nombre de Jesús incumbe especialmente a Pablo, que lo ha recibido como una carga (Act 9,15) y una causa de sufrimientos (9,16); sin embargo, desempeña su misión con intrepidez y *orgullo (9,20.22.27s), pues ha consagrado su vida al nombre de nuestro Señor Jesucristo (15,26) y está pronto a morir por él (21,13).

c) *La vida cristiana* está totalmente impregnada por la fe: los cristianos se reúnen en nombre de Jesús (Mt 18,20), acogen a los que se presentan en su nombre (Mc 9,37 p), aunque guardándose de los impostores (Mc 13,6 p); dan también gracias a Dios en nombre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 5,20; Col 3,17), conduciéndose de tal manera que el nombre de Jesucristo sea glorificado (2 Tes 1,11s). En la oración se dirigen al Padre en nombre de su Hijo (Jn 14,13-16; 15,16; 16,23s, 26s).

4. *Otros nombres.* Cada ser lleva el nombre que corresponde al papel que le ha sido asignado. Cuando su misión es divina, su nombre viene del cielo, como el de *Juan (Lc 1,13.63). Aun dado por los hombres, el nombre es signo de una guía por parte de Dios: Zacarías (1,5.72: «Dios se ha acordado»), Isabel (1,5.73: «el juramento que él había jurado»), *María (1,27.46.52: «magnificada, ensalzada»). Al dar Jesús a Simón el nombre de *Pedro, muestra el papel que le confía y la nueva personalidad que crea en él (Mt 16,18).

El buen *pastor conoce a cada una de sus ovejas por su nombre (Jn 10, 3). Los nombres de los elegidos están inscritos en el cielo (Lc 10,20), en el *libro de la vida (Flp 4,5; Ap 3,5; 13,8; 17,8). Entrando en la gloria recibirán un nombre *nuevo e inefable (Ap 2,17; participando de la existencia de Dios llevarán el nombre del Padre y el de su Hijo (3,12; 14, 1); Dios los llamará sus *hijos (Mt 5,9), pues lo serán en realidad (1Jn 3,1).

→ Dios - Gloria - Vocación.

JDt

Nube.

La nube, como la *noche o la *sombra, puede significar una doble experiencia religiosa: la proximidad benéfica de Dios o el castigo de aquel que oculta su rostro. Más aún: es un símbolo privilegiado para significar el misterio de la presencia divina: manifiesta a Dios al mismo tiempo que lo vela. El simbolismo natural de las nubes, tan apto para favorecer la contemplación de la Sabiduría omnipotente (Job 36,22-37,24) debió favorecer la expresión de esta experiencia. En efecto, las nubes del cielo ofrecen dos aspectos principales. Ligeras y rápidas (Is 60,8), son mensajeros —a veces ilusorios (Job 7,9; Os 6,4; 13,3; Jds 12)—, pero con más frecuencia prometedores de lluvia benéfica (1Re 18,44s; Is 5,6; Sal 78, 23). Partiendo de aquí se comprende que puedan convertirse en «el carro de Yahveh» (Sal 104,3). Por otra parte, sombrías, espesas, pesadas como la bruma, forman un velo opaco alrededor del cielo (Job 22,13s) y de la mansión divina (Sal 18,12), cubren la tierra con una sombra terrorífica (Ez 34,12; 38,9.16), huracán amenazador (Nah 1,3; Jer 4,13).

1. *La columna de nube y de fuego.* Según el relato yahvista del Éxodo, los hebreos fueron guiados por una «columna» que reviste doble aspecto: «Yahveh los precedía, de día bajo la forma de columna de nube, para indicarles el camino, y de noche en forma de columna de *fuego para alumbrarlos» (Éx 13,21s). El Señor está presente a su pueblo en todo tiempo a fin de que pueda proseguir su marcha. Asegura también su protección contra sus enemigos; la columna modifica su aspecto, no ya según el tiempo, sino según los hombres: «la nube era tenebrosa por un lado y luminosa por otro» (14,20 Sym.); se habla incluso de «columna de fuego y de nube» (14,24), que manifiesta así el doble aspecto del misterio divino: santidad inaccesible al pecador, proximidad de gracia para el elegido. En Dios se resuelven las contradicciones; en el hombre expresan la presencia o la ausencia del pecado. Esta coexistencia de la nube y del fuego, tan cara a la piedad mística, volvió a adoptarse en la tradición ulterior (Dt 1,33; Neh 9, 12; Sal 78,14; 105,39; Sab 17,20-18,4): Dios habló, no desde una imagen fabricada por el hombre, sino «de en medio del fuego, de la nube y de las tinieblas» (Dt 5,22).

2. *La nube y la gloria de Yahveh.* Dios habló desde el Sinaí; una nube había recubierto la montaña durante seis días, mientras que Yahveh descendía en forma de fuego (Éx 19, 16ss). Según las tradiciones elohísta y sacerdotal, para las que la columna de nube era «el ángel de Dios» (14, 19) antes de ser presencia del «espíritu santo .. de Yahveh» (Is 63,13), la nube sirve para realzar la trascendencia divina. Ya no hay fuego y nube, sino fuego en la nube: la nube viene a ser un velo que protege la *gloria de Dios contra las miradas impuras; se quiere marcar no tanto una discriminación entre los hombres cuanto la distancia entre

Dios y el hombre. La nube, accesible e impenetrable a la vez, permite alcanzar a Dios sin verlo cara a cara, visión que sería mortal (Éx 33,20). Desde la nube que cubre la montaña, llama Yahveh a Moisés, único que puede penetrar en ella (24,14-18). Por otra parte, si la nube protege la gloria, la manifiesta también: «la gloria de Yahveh apareció en forma de nube» (16,10); se mantiene inmóvil a la entrada de la tienda de reunión (33,9s) o determina los desplazamientos del pueblo (40,34-38). Coincidiendo un tanto con el simbolismo precedente, se asocia con la gloria que es fuego (Núm 9,15); en ella brillaba un fuego durante la noche (Éx 40,38).

Más tarde, en ocasión de la consagración por Salomón, el *templo quedó «lleno» de la nube, de la gloria (1Re 8,10ss; cf. Is 6,4s). Ezequiel verá cómo esta nube protege la gloria que va a abandonar el templo (Ez 10,3s; cf. 43,4), y el judaísmo soñará con su regreso juntamente con el de la gloria (2Mac 2,8).

3. *Las nubes escatológicas.* En correspondencia con las teofanías del Éxodo, el *día de Yahveh va acompañado de nubes y nubarrones; con ello se representa la venida de Dios como juez (cf. Núm 17,7), ya a través del simbolismo natural, ya gracias a la metáfora del vehículo celestial. Así, por ejemplo, la «bruma espesa» (Jos 24,7) sirve para describir la venida del Señor: es «un día de nubes y de oscuridad» (Sof 1,15; Ez 30,3.18; 34,12; Nah 1,3; Jl 2,2). La nube anuncia entonces un huracán (Jer 4,13) que, una vez pasado, deja el recuerdo de un velo, detrás del cual se ha ocultado Yahveh: «Te envolviste en una nube para que no pasara la oración» (Lam 3,44). Las nubes pueden también indicar el tiempo de un nuevo Éxodo benéfico (Is 4,5), y asegurar la esperanza de la salvación: «¡llueven las nubes la justicia!» (Is 45,8). Partiendo de la metáfora que presentaba a Yahveh viniendo sobre su carro (Sal 104,3), «montado sobre una ligera nube» (Is 19,1), entre las que forman su escolta (2Sa 22,12; Sal 97,2), se formó una imagen en la apocalíptica: «He aquí que viene sobre las nubes del cielo un como *Hijo de hombre» (Dan 7, 13), cuyo imperio no pasará.

4. *Cristo y la nube.* El Hijo del hombre, antes de venir sobre las nubes del cielo es concebido de la Virgen María, recubierta por la *sombra del Espíritu Santo y por el poder del Altísimo (Lc 1,35). Como en el AT, la nube manifiesta la *presencia de Dios y la gloria de su Hijo *transfigurado (Mt 17,1-8 p). Lo sustrae luego a las miradas de los discípulos, probando que mora en el cielo, más allá de las cosas visibles (Act 1,9), pero presente a sus testigos (7, 5s). Todavía como en el AT, la nube será su carro celestial cuando el *Hijo del hombre venga el último *día, «con» o «sobre» las nubes (Mt 24, 30 p; 26,24 p). Entre tanto, el vidente del Apocalipsis contempla a un Hijo de hombre «sentado sobre una nube blanca» (Ap 14,14) y viniendo escoltado por las nubes (1,7): tal es el aparato del Señor de la historia.

5. *Los cristianos en la nube.* Mientras que los hebreos habían sido «bautizados en Moisés, en la nube y en el *mar» (1Cor 10,1s), el cristiano es bautizado en Cristo, en el Espíritu Santo y en el agua. La *figura cede el puesto a la realidad, como lo anunciaba la profecía (Is 63, 13). La verdadera nube es el *Espíritu que revela (Jn 14,26), que dirige (16,13). El «velo» que cubría el rostro de Moisés ha caído para los que se han vuelto hacia el Señor, que es el Espíritu (2Cor 3,12-18). Sin embargo, la imagen de las nubes esca-

tológicas sigue conservando su valor para significar que el último día también los creyentes serán arrebatados de la tierra para salir al encuentro del Señor que viene (1Tes 4,17; cf. Ap 11,12).

→ Permanecer - Fuego - Gloria - Sombra - Tormenta - Presencia de Dios - Revelación - Templo.

XLD

Nuevo.

La idea de novedad se expresa en griego con dos términos diferentes: *neos*, nuevo en el tiempo, reciente, joven (de donde, también, sin madurez); *kainos*, nuevo en su naturaleza, por tanto cualitativamente mejor. Las dos palabras se aplican en la Biblia a las realidades de la salvación: la primera subraya su carácter de presencia reciente en comparación con lo pasado; la segunda, mucho más frecuente, las describe como realidades muy distintas, maravillosas, divinas, pues el hombre y la tierra envejecen como un vestido (Eclo 14,17; Is 50,9; 51,6), pero en Dios nada es caduco, todo es nuevo.

I. Novedad y santidad. Dado que toda la creación pertenece a Dios, las cosas nuevas, todavía no profanadas por el uso, tienen un carácter sagrado: las *primicias de las cosechas y los recién nacidos se reservan a Dios (Dt 26,1-11; Éx 13,11ss); ciertos *sacrificios se hacen con animales que no han llevado todavía el yugo (Núm 19,2; Dt 21,3); el *arca se debe transportar sobre un carro nuevo con animales que no hayan trabajado (1Sa 6,7; 2Sa 6,3); y Eliseo, para simbolizar que va a purificar aguas malsanas, se sirve de una vasija nueva llena de sal (2Re 2,20). La misma reverencia para con lo sagrado hace que para sepultar a Jesús se emplee un sepulcro nuevo, «donde no se había todavía puesto a nadie» (Mt 27,60; Jn 19,41).

II. La espera de los tiempos nuevos. Los israelitas admiran la renovación de la creación con las estaciones y la atribuyen al hálito de Dios (Sal 104,30). Para los *tiempos mesiánicos y escatológicos aguardan igualmente un renuevo universal.

1. *Un nuevo Éxodo.* El libro de la Consolación opone a los prodigios de otros tiempos los que van a producirse al retorno del *exilio (Is 42, 9); los milagros de la salida de Egipto van a ser superados por los del nuevo *Éxodo: Dios va a «hacer algo nuevo... trazar un camino en el desierto, senderos en la soledad» (43,19). Con estos prodigios guiará Yahveh de nuevo a Israel a Palestina (40,3ss) para revelar allí su gloria y establecer por fin su soberanía sobre todos los pueblos (45,14-17.20-25). Estas promesas magníficas deben celebrarse con un canto nuevo (42,10; Sal 149,1), que toda la tierra debe entonar (Sal 96,1).

2. *El poder que Dios* despliega hace considerar a la *salvación mesiánica como una *nueva *creación* (Is 41,20; 45,8; 48,6s); el libertador de Israel es su Creador (43,1.15; 54,5), el primero y el último (41,4; 44,6; 48, 12). La Palestina del futuro será como un huerto de Edén (51,3; Ez 36,35), que los profetas describen con colores *paradisíacos (Is 11,6-9; 65,25; Ez 47,7-12). Después del exilio se esperan incluso «nuevos cielos y una nueva tierra» (Is 65,17; 66,22).

3. *Una nueva alianza.* Muchas de las grandes realidades de la antigua alianza adquieren un valor *figurativo y anuncian para los tiempos venideros una repetición y un perfeccionamiento de la *alianza. Los profetas aguardan a un nuevo *David (Ez 34,23s), un nuevo *templo (40-43), una nueva *tierra Santa (47,13-48,29), una nueva *Jerusalén, cuya característica será el amor eterno de Yahveh (Is 54,11-17) y su *presencia en medio del pueblo (Ez 48,35). Se llamará a Sión con un *nombre nuevo (Is 62,2; 65,15): no se la llamará ya «abandonada», sino «desposada» (Is 62,4). Yahveh e Israel reanudarán sus relaciones de amor (54, 4-10): «Yahveh crea algo nuevo sobre la tierra: la mujer [Israel] busca a su marido [Yahveh]» (Jer 31,22). Esta alianza será eterna (Is 55,3; 61,8).

Pero será al mismo tiempo una alianza nueva (Jer 31,31-34), diferente de la del Sinaí: estará caracterizada por la purificación de los pecados y por la interioridad de la *ley (Ez 36,26s). Tal alianza será posible porque Dios dará al hombre un *corazón nuevo y un *espíritu nuevo (11,19; 18,31; 36,26). Finalmente, la *sabiduría divina es la que opera la renovación de todas las cosas; se derrama en las *almas santas para convertirlas en amigos de Dios (Sab 7,27).

III. La nueva alianza mesiánica. 1. *Una enseñanza nueva.* Desde los comienzos de la predicación de Jesús llama la atención de sus oyentes la novedad de su *enseñanza (Mc 1, 27); viene a llevar a su perfección la *ley y los *profetas (Mt 5,17); opone la doctrina de los antiguos a la suya (Mt 5,21-48), como un *vestido gastado a una ropa nueva, como odres viejos a un *vino nuevo, joven (*neos*, Mt 9,16s p.). Lo esencial de la ley permanece vigente, pero debe renovarse con los perfeccionamientos del *Evangelio y el espíritu nuevo del *reino; los discípulos son como un propietario «que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (Mt 13,52). El precepto de la caridad es a la vez antiguo y nuevo (1Jn 2,7s; 2Jn 5): es antiguo, no ya en cuanto formulado en la ley (Lev 19,18), sino porque los creyentes lo poseen desde su conversión. Jesús lo había llamado «su precepto» (Jn 15,12): en este sentido es un mandamiento nuevo (13,34), porque esta caridad debe en adelante imitar a la de Cristo, que se entregó por nosotros (13,1.34; 15, 12s) y en quien se reveló el *amor del Padre (3,16; 1Jn 4,9); es un amor entre *hermanos, una participación en el amor de *comunión del Padre y del Hijo (Jn 15,9s; 17,26; 1Jn 4,16).

2. *La nueva alianza.* En la Cena declara Jesús: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre que va a derramarse por vosotros» (Lc 22,20 p; 1Cor 11,25). La alianza del Sinaí había sido ya sellada por la sangre de las víctimas (Éx 24,3-8). La nueva alianza, que realiza y perfecciona la antigua (Heb 8,1-10,18), fue sellada en la *cruz por la *sangre de Jesús, víctima perfecta, sumo sacerdote perfecto, *mediador de la nueva alianza (Heb 9,15; 12,24). La remisión de los pecados anunciada por los profetas se realiza en el sacrificio de Cristo (Heb 10,11-18). La sangre de la nueva alianza se da en la *Eucaristía; pero el vino eucarístico no es sino una anticipación del vino nuevo que se beberá en el cielo en el banquete escatológico (Mt 26,29 p).

Otra característica de la nueva alianza, preparada en la antigua (la ley en el corazón, Dt 30,14), es que no está escrita en tablas de piedra, sino en *corazones de *carne (2Cor 3,3; cf. Jer 31,33; Ez 36,26s). Pablo subraya la antítesis: la ley mosaica es el «Antiguo Testamento» (2Cor 3,14); opone la ley que mata al *Espíritu que vivifica (3,6), la vetustez de la letra a la novedad del Espíritu (Rom 7,6). La nueva alianza es la alianza del Espíritu. Los que estén poseídos por el Espíritu hablarán en *lenguas nuevas (Mc 16,17; Act 2, 4), es decir, en un lenguaje celestial inspirado por el Espíritu.

3. *El hombre nuevo.* Toda la obra de *redención es una gran renovación. Pero la nueva creación de que

hablaban los profetas se precisa: es en primer lugar una renovación del *hombre, y a través de él se renovará el universo.

Cristo, nuevo Adán, da la vida a todos (1Cor 15,22.44-49). Por *Adán, cabeza de la humanidad caída, el hombre antiguo era *esclavo del pecado (Rom 6,6.17; Ef 4,22); desde la redención, el hombre nuevo es la humanidad renovada en Cristo. En su propia carne creó Cristo a paganos y a judíos en un solo hombre nuevo (Ef 2,15). A imitación de Adán, este hombre nuevo es re-creado en la *justicia y en la *santidad de la *verdad (Ef 4,24). Ahora ya todos son uno en Cristo (Col 3,11).

También cada cristiano, por razón de su regeneración, puede ser llamado «hechura de Dios» (Ef 2,10). «Si alguno está en Cristo, es una nueva creación; el ser antiguo ha desaparecido, hay un ser nuevo» (2Cor 5, 17; Gál 6,15). El nuevo *nacimiento tiene lugar por el *bautismo (Jn 3,5; Tit 3,5), pero también por la *palabra de verdad (Sant 1,18; 1Pe 1, 23), es decir, por la *fe, don del Espíritu (Jn 3,5; 1Jn 5,1.4).

Pablo habla sobre todo de renovación a propósito de la santificación progresiva de los creyentes: «el hombre interior en nosotros se renueva de día en día» (2Cor 4,16). Los bautizados deben purificarse de la vieja levadura para ser una masa fresca y nueva *(neos,* 1Cor 5,7), deben despojarse del hombre viejo, revestirse del hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4, 22ss) y vivir una *vida nueva (Rom 6,4). El *ejemplo que se ha de imitar es Cristo, *imagen de Dios (Rom 8, 29; 2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15). Restaurar en nosotros la imagen del Creador (Col 3,10; Gén 1,27) es lo mismo que revestirse de Cristo (Rom 13,14).

Esta transformación es ante todo obra del Espíritu (Rom 7,6; 8,1-16; Gál 5,16-25). No sólo el baño de regeneración es necesario para la salvación, sino también el *nacimiento según el Espíritu (Tit 3,5). El medio de esta renovación es la *leche de la palabra de Dios (1Pe 2,2), la verdad que opera en nosotros la justicia y la santidad (Ef 4,24), la fe (Gál 5, 5s). Así el creyente se encamina hacia ese *conocimiento que renueva gradualmente en él la imagen del que lo creó (Col 3,10).

A través del cristiano debe extenderse al universo entero la obra de renovación. Cristo reconcilió todas las cosas con Dios (Col 1,20; Ef 1, 10); toda la *creación aguarda la *redención (Rom 8,19-23). Pero este restablecimiento universal no se realizará sino al final de los tiempos, en «los nuevos cielos y en la nueva tierra, donde habitará la justicia» (2 Pe 3,13).

IV. La nueva Jerusalén. Cristo con su *ascensión inauguró en su persona un camino nuevo y vivo, el camino que da acceso al santuario celestial (Heb 10,19s). El Apocalipsis describe esta fase final de la renovación escatológica. La ciudad de Dios es la «nueva *Jerusalén» (Ap 3,12; 21,2), llena de la *presencia de Dios (Ez 48,35). Ataviada como una *esposa, *morada de Dios con los hombres, es la suprema realización de la alianza: «Dios habitará con ellos» (Ap 21,3). Toda la creación participará, pues ahora es cuando aparecen «un *cielo nuevo y una *tierra nueva: el primer cielo y la primera tierra han desaparecido» (21,1).

Los grandes textos proféticos sobre la renovación futura reaparecen aquí, cargados de todo su sentido. Como en otro tiempo los hebreos de regreso del exilio (Is 42,10), los ancianos y los elegidos entonan un cántico nuevo para celebrar la redención finalmente realizada (Ap 5,9; 14,3).

Como los habitantes de la Sión mesiánica (Is 62,2; 65,15), los cristianos vencedores reciben «una piedrezuela blanca que lleva grabado un *nombre nuevo» (Ap 2,17); este nombre tendrá esta vez un carácter específicamente cristiano: será el nombre de Dios (3,12), el del *cordero y el del Padre, que los elegidos llevarán sobre su frente (14,1; 22,3s) como signo de su pertenencia a Dios y a Cristo. El Apocalipsis termina con una visión final en que Dios proclama: «He aquí que yo renuevo todas las cosas. Yo soy el alfa y el omega, el principio y el fin» (21,5s). Esta último página de la revelación lo dice con una claridad perfecta: el fundamento de toda novedad es *Dios mismo.

La gran obra de renovación de las criaturas es la obra de salvación realizada por Cristo: «Cristo trajo toda novedad trayéndose a sí mismo» (San Ireneo); así durante la semana pascual, cuando la Iglesia celebra nuestra redención, nos invita a orar a fin de que «purificados de toda vetustez, podamos ser nuevas criaturas».

→ Cumplir - Nacimiento - Primicias - Tiempo. IdlP

Números.

Cuando se encuentran indicaciones numéricas en los libros sagrados hay que comenzar por verificar si se han transmitido con exactitud. Como los números se escribían antiguamente con letras, el texto ha podido ser alterado o mutilado. Así, acerca de 2Sa 24,13, algunas lecciones leyeron z (7), mientras que en 1Par 21,12, texto paralelo, se lee g (3). Una vez fijado el texto, todavía hay que preguntarse si en la intención del autor había que entender el número en cuestión según su valor atritmético o sólo como cierta aproximación, o hasta según su significado simbólico. Consta, en efecto, que las antiguas civilizaciones semíticas se preocupaban poco por la exactitud matemática en la forma en que la encarece nuestra civilización; en cambio, multiplicaban los empleos convencionales y simbólicos de los números.

I. Aproximaciones y significaciones convencionales. 1. De los «números redondos» o «aproximativos» se pasa fácilmente en la Biblia a los empleos convencionales, que sería un error entender al pie de la letra. El 2 puede significar «algunos» (Núm 9, 22). el doble puede significar una sobreabundancia (Jer 16,18; Is 40,2; 61,7; Zac 9,12; Ap 18,6). El 3 es una aproximación del número (1Re 7,23); por otra parte, la triple repetición de un gesto (1Re 17,21) o de una palabra (Jer 7,4) indica el énfasis, la insistencia, el «superlativo del superlativo» (Is 6,3). El 4 indica la totalidad del horizonte geográfico (delante, detrás, la derecha, la izquierda): los 4 vientos (Ez 37,9; Is 11, 12), los 4 ríos del paraíso (Gén 2, 10). El 5 tiene valor mnemotécnico (dedos de una mano), que pudo influir en el origen de ciertas prescripciones rituales (Núm 7,17.23.29); pero es puramente aproximativo en Gén 43,34 (la porción de Benjamín es «5 veces mayor»), Lc 12,6 («5 pajarillos por 2 ases»; Mt 10,29 dice «2 pajarillos por un as»), 1Cor 14,19 («mejor 5 palabras que instruyan que 10 000 en lenguas»). El 7 sugiere un número bastante considerable: Caín será vengado 7 veces (Gén 4,15), el justo cae 7 veces al día (Prov 24, 16), Pedro quiere perdonar 7 veces (Mt 18,21) y Jesús lanza 7 demonios de Magdalena (Mc 16,9); pero este número tiene un superlativo: Lamec será vengado 77 veces (Gén 4,24) y Pedro deberá perdonar 77 veces o 70 veces 7 veces (Mt 18,22). El 10 tiene valor mnemotécnico (los 10 de-

dos), y de ahí su empleo para los 10 mandamientos (Éx 34,28; Dt 4,13) o las 10 plagas de Egipto (Éx 7,14-12, 29); de ahí fluye la idea de una cantidad bastante grande: Labán cambió 10 veces el salario de Jacob (Gén 31, 7) y Job fue insultado 10 veces por sus amigos (Job 19,3). El 12 es el número de las lunaciones del año y sugiere por tanto la idea de un ciclo anual *completo*: las 12 prefecturas de Salomón se encargan por turno del abastecimiento del palacio durante un mes (1Re 4,7-5,5); se ha supuesto que el número de las 12 tribus de Israel estaba en relación con el servicio cultual en el santuario común durante los 12 meses del año. El 40 designa convencionalmente los años de una generación: 40 años de permanencia en el desierto (Núm 14, 34), 40 años de tranquilidad en Israel después de cada liberación completa por los Jueces (Jue 3,11.30; 5, 31, etc.), 40 años de reinado de David (2Sa 5,4). . De ahí la idea de un período bastante largo, cuya duración exacta no se conoce: 40 días y 40 noches del Diluvio (Gén 7,4), la permanencia de Moisés en el Sinaí (Éx 24,18); pero los 40 días del viaje de Elías (1Re 19,8) y del ayuno de Cristo (Mc 1,13 p) repiten simbólicamente los 40 años de Israel en el desierto. Empleos semejantes se pueden mencionar de 60 y de 80 (Cant 6,8), de 100 (Lev 26,8; Ecl 6,3; el céntuplo de Mt 19,29), mientras que los 70 ancianos de Núm 11,16.24 se refieren al empleo convencional de 7 (cf. Lc 10,1). Igualmente, ciertos empleos del número 70 (10 veces 7) están en relación con el simbolismo de la *semana y del *sábado (Jer 25,11; 2Par 36,21; Dan 9,2). La cifra 1000 evoca una cantidad considerable: Dios hace misericordia hasta 1000 generaciones (Éx 20,6; Jer 32,18); para él 1000 años son como un día (Sal 90,4), y un día cerca de él es mejor que 1000 en otra parte (Sal 84,11). Pero la misma cifra sirve también para designar las divisiones interiores de las tribus, y el «millar» por su parte se subdivide convencionalmente en centenas, cincuentenas y decenas (Éx 18,21). Más adelante, la miríada (10 000) designa una cantidad fabulosa (Lev 26,8). En todo caso estos número grandes tienen valor *hiperbólico*, sensible en pasajes como Gén 24,60 ó 1Sa 18,7.

2. Un procedimiento original para indicar el énfasis consiste en encarecer un número haciendo que le siga el número superior: «Una vez habló Dios, dos veces oí yo» (Sal 62,12). Se halla también: 1+2 (Jer 3,14; Job 40,5); 2+3 (Os 6,2; Job 33,29; Eclo 23,16); 3+4 (Am 1-2; Prov 30, 15-33; Eclo 26,5; cf. el *ter quaterque beati* de Virgilio); 4+5 (Is 17, 6); 5+6 (2Re 13,19); 6+7 (Prov 6, 16; Job 5,19); 7+8 (Miq 5,4; Ecl 11,2); 9+10 (Eclo 25,7). Se ve que el procedimiento es frecuente en los sabios, las más de las veces bajo la forma de *mashal* numérico.

II. SIGNIFICACIONES SIMBÓLICAS. El antiguo Oriente gustó mucho del simbolismo de los números. En Mesopotamia, donde las matemáticas estaban relativamente desarrolladas, se atribuían a los dioses ciertos números sagrados. Según las especulaciones pitagóricas, 1 y 2 eran masculinos, 3 y 4 femeninos, 7 virginal, etc. Estas especulaciones aparecen a veces en los escritos judíos y en los Padres, pero son ajenas a la Biblia, donde ninguna cifra es sagrada *per se*. En cambio, partiendo de ciertos empleos convencionales o por influjo lateral de las civilizaciones circundantes, se encuentran en gran número en la Biblia empleos simbólicos e incluso «gematrias».

1. *Empleos simbólicos.* El 4, cifra de la totalidad cósmica (que forma también el trasfondo de los «4 vivientes» en Ez 1,5 ..; Ap 4,6) acaba por designar todo lo que tiene carácter de plenitud: 4 plagas en Ez 14,21; 4 bienaventuranzas en Lc 6.20ss (y 8 en Mt 5,1-10).

El 7 designa tradicionalmente una serie completa: 7 aspersiones con la sangre (Lev 4,6.17; 8,11; 14,7; Núm 19,4; 2Re 5,10), inmolación de 7 animales (Núm 28,11; Ez 45,23; Job 42,8; 2Par 29,21). Se aplica fácilmente a objetos sacrosantos: los 7 ángeles de Tob 12,15; los 7 ojos sobre la piedra en Zac 3,9. Es sobre todo el número de los días de la semana y caracteriza al *sábado, día santo por excelencia (Gén 2,2). De ahí las especulaciones apocalípticas de Dan 9,2.24, donde las 70 semanas de años (10 jubileos de 7 veces siete años) rematan en el *día de la salvación, independientemente de toda cronología real. El 7, cifra de perfección divisible en 3+4, figura por esta razón en las visiones proféticas (Is 30,26; Zac 4,2) y sobre todo en los apocalipsis (Ap 1,12.16; 3,1; 4,5; 5,1.6; 8,2; 10.3; 15,1; 17,9), pero también se menciona su mitad, 3 1/2 (Dan 7,25; 8,14; 9,27; 12,8.11s; Ap 11,2s.9ss; 12,6.14; 13,5). Por el contrario, 6 (7-1) es el tipo de la perfección fallida (Ap 13,18: 666).

El 12, como cifra de las 12 tribus, es también una cifra perfecta, que se aplica simbólicamente al pueblo de Dios. De ahí su empleo significativo en el caso de los 12 *Apóstoles de Jesús, que regirán a las 12 tribus del nuevo Israel (Mt 19,28 p). Así la nueva *Jerusalén del Apocalipsis tiene 12 puertas, en las que están grabados los nombres de las 12 tribus (Ap 21,12), y 12 hiladas que llevan los nombres de los 12 apóstoles (21,14). Igualmente, el pueblo salvado forma el número de 144 000, 12 millares por cada tribu de Israel (7,4-8). Pero las 12 estrellas que coronan a la *mujer (otro símbolo de la nueva humanidad) podrían hacer alusión a las 12 constelaciones zodiacales (12,1).

2. *Gematrías.* Se llama gematria (corrupción del gr. *geōmetria)* a un procedimiento caro a los antiguos, según el cual una cifra dada designa un hombre o un objeto porque el valor numérico de las letras que constituyen su nombre corresponde al número en cuestión. La Biblia ofrece de esto algunos ejemplos ciertos.

Los 318 partidarios de Abraham (Gén 14,14) corresponden probablemente a la cifra del nombre de Eliezer, intendente de Abraham: ʿ+L+Y+ʿ+Z+R = 1+30+10+ +70+7+200 = 318. También se ha propuesto ver en las 3×14 generaciones que componen la genealogía de Jesús (Mt 1) una gematria del nombre de David (DWD), superpuesta al empleo simbólico de la cifra 7: Jesús sería así designado como «triple David» (eminentemente davídico y mesías). Es seguro el caso de la cifra de la bestia (666) en Ap 13,18, aun cuando la base del cómputo se preste a discusión. San Ireneo pensaba ya en el nombre LATEINOS (30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + + 70 + 200) para designar al imperio romano. Hoy día se propende a creer que se trata de Nerón César, según su nombre hebreo NRWN QSR (50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + +200). En todo caso el número 6, con su simbolismo, se superpone a esta designación críptica.

II. CONCLUSIÓN. Cierto número de cifras bíblicas deben explicarse por el doble procedimiento de los valores simbólicos y de las gematrias; pero con mucha frecuencia se ha perdido para nosotros la clave y es sumamente difícil volverla a hallar. Así, las edades fabulosas de los patriarcas antediluvianos (por lo demás modestas al lado de las que figuran en las leyendas mesopotámicas) tienen probablemente un significado;

pero éste apenas si aparece fuera del caso de Henoc, el único justo de la serie, que vive 365 años, cifra perfecta de un año solar. Quizá se pueda decir lo mismo acerca de las edades de los antepasados de Israel, del total de las registradas en Núm 1,46, de los 38 años de Jn 5,5, los 153 grandes peces de Jn 21,11, etc.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que los números citados en los libros sagrados no deben tomarse siempre al pie de la letra. Para comprender su alcance hay que tener siempre presente la intención de los narradores: ¿pretenden dar cifras exactas, o aproximaciones, cuya eventual exageración tiene un valor de hipérbole, o de símbolos que se salen de la pura aritmética? En los libros históricos se exagera con mucha frecuencia el número de los combatientes o de los prisioneros (cf. Ex 12,37), pero es una convención del género, y la afirmación del hagiógrafo se entiende en función de ella, por encima de una norma aritmética más o menos convencional. Igualmente, si interviene el simbolismo, los autores se atienen esencialmente al alcance de los símbolos.

Así pues, hay que ver de qué se trata en cada caso particular, ya para evitar el incurrir en una interpretación simbólica intemperante, o el cristalizar afirmaciones que deben entenderse con ciertos matices, o, finalmente, el vaciar de su contenido a las indicaciones dadas por el texto. No hay que olvidar que además de su valor numérico las cifras representan no pocas veces nociones de un orden completamente distinto, que en más de un caso no están al alcance de los lectores de hoy.

JdF y PG

O

Obediencia.
La obediencia, lejos de ser una sujección que se soporta y una sumisión pasiva, es una libre adhesión al *designio de Dios todavía encerrado en el misterio, pero propuesto por la *palabra de la *fe, que permite por tanto al hombre hacer de su vida un *servicio de Dios y entrar en su gozo.

I. La creación obedece a Dios. En la *creación misma, fuera del hombre, aparece como un presentimiento de esta obediencia y de este *gozo. Que el Señor ponga un garfio a Behemot (Job 40,24) o divida a Rahab (Sal 89,11), es prueba de su dominio soberano: Que Jesús calme la tempestad o expulse a los *demonios es prueba de que, al igual que los demonios, «los vientos y el mar le obedecen» (Mt 8,27 p; Mc 1,27), y estos gestos de poder provocan un *temor religioso; pero lo que, más que el *silencio del universo que reconoce a su dueño, maravilla a la Biblia y la hace prorrumpir en *acciones de gracias, es el ímpetu gozoso con que las criaturas acuden a la voz de Dios: «Los astros brillan... complacidos; él los llama y dicen: "Henos aquí" y brillan con gozo para el que los creó» (Bar 3,34s; cf. Sal 104,4; Eclo 42,23; 43,13-26). Ante este ardor con que las más bellas de las criaturas cumplen la misión que Dios les asigna en el universo, la humanidad «encerrada en la desobediencia» (Rom 11,32) evoca inconsciente y dolorosamente lo que habría debido ser su obediencia, y Dios le hace entrever y esperar lo que puede ser la obediencia espontánea y unánime de la creación liberada por la obediencia de su Hijo (Rom 8,19-22).

II. El drama de la desobediencia.
1. *Ya en los orígenes* desobedece Adán a Dios, arrastrando en su rebelión a todos sus descendientes (Rom 5,19) y sujetando la creación a la vanidad (8,20). La rebelión de Adán muestra por contraste lo que es la obediencia y lo que Dios aguarda de ella: es la sumisión del hombre a la *voluntad de Dios, la ejecución de un mandamiento, cuyo sentido y cuyo precio no vemos nosotros, pero cuyo carácter de imperativo divino percibimos. Si Dios exige nuestra obediencia, es que tiene un designio que realizar, un universo que construir, y que necesita nuestra colaboración, nuestra adhesión en la fe. La fe no es la obediencia, sino su secreto; la obediencia es el signo y el fruto de la fe. Si Adán desobedece, es que olvidando la *palabra de Dios ha escuchado la voz de Eva y la del tentador (Gén 3,4ss).
2. Para salvar a la humanidad suscita Dios la fe de **Abraham*, y para asegurarse de esta fe la hace pasar por la obediencia: «Deja tu país» (Gén 12,1), «Camina en mi presencia y sé perfecto» (17,1), «Toma a tu hijo... ofrécelo en holocausto» (22, 2). Toda la existencia de Abraham reposa en la palabra de Dios, pero esta palabra le impone constantemente avanzar a ciegas y realizar gestos cuyo sentido no se le alcanza. De este modo la obediencia es para él una *prueba, una tentación de Dios (22,1), y para Dios un testimonio sin precio: «Tú no me has rehusado a tu hijo único» (22,16).
3. *La alianza* supone exactamente el mismo proceso «Todo lo que ha dicho Yahveh lo haremos, y obedeceremos», responde Israel adhiriéndose al pacto que Dios le propone (Éx 24,7). La *alianza implica un tratado, la *ley, una serie de mandamientos e instituciones que encuadran la existencia de Israel y que están destinados ha hacerle vivir como *pueblo de Dios. Varias de estas disposiciones imponen deberes de obediencia a los hombres, para con los padres (Dt 21,18-21), los reyes, los profetas, los sacerdotes (17,14-18, 22). Con frecuencia estos deberes están ya inscritos en la naturaleza del hombre; pero la palabra de Dios, incorporándolos a su alianza, hace de la sumisión del hombre una obediencia en la fe. Dado que la *fidelidad a la ley no es verdadera sino en la adhesión a la palabra y a la alianza de Dios, la obediencia a sus preceptos no es una sumisión de esclavos, sino un proceso de *amor. Ya el primer Decálogo opera el enlace: «...los que me aman y guardan mis mandamientos» (Éx 20,6; el Deuteronomio la reasume y la desarrolla (Dt 11,13-22); los salmos celebran en la ley el gran don de amor de Dios a los hombres y la fuente de una obediencia de amor (Sal 19,8-11; 119).

III. Cristo, nuestra obediencia. Pero nadie obedece a Dios. Israel es «una casa rebelde» (Ez 2,5), son «hijos rebelados» (Is 1,2); «gloriándose en su ley, deshonra a Dios infringiéndola» (Rom 2,23); no puede hacer valer superioridad alguna sobre el pagano, pues como él está incluido en la desobediencia» (3,10; 11,32). El hombre, *esclavo del *pecado, aunque desde el fondo de él mismo aspira a obedecer a Dios, es incapaz de hacerlo (7, 14). Para llegar a ello, para que halle «la ley en el fondo de su ser» (Jer 31,33), es preciso que Dios envíe a su *siervo, que «todas las mañanas despierte [su] oído» (Is 50,4) a fin de que pueda decir: «Heme aquí que ven-

go... a hacer tus voluntades» (Sal 40,7ss).

«Así como por la desobediencia de uno solo la multitud fue constituida pecadora, así por la obediencia de uno solo la multitud será constituida justa» (Rom 5,19). La obediencia de Jesucristo es nuestra salvación y por ella nos es dado volver a la obediencia a Dios. La vida de Jesucristo fue, desde «su entrada en el mundo» (Heb 10,5) y «hasta la muerte de cruz» (Flp 2,8), obediencia, es decir, adhesión a Dios a través de una serie de intermediarios: personajes, acontecimientos, instituciones, Escrituras de su pueblo, *autoridades humanas. Venido «para hacer no [su] voluntad, *sino* la *voluntad* del que [le] ha enviado» (Jn 6,38; Mt 26,39), pasa toda su vida en los deberes normales de la obediencia a los padres (Lc 2,51), a las autoridades legítimas (Mt 17,27). En su *pasión llega al colmo su obediencia, al entregarse sin resistir a poderes inhumanos e injustos, «haciendo a través de todos estos sufrimientos la experiencia de la obediencia» (Heb 5,8), haciendo de su muerte el *sacrificio más precioso a Dios, el de la obediencia (10,5-10; cf. 1Sa 15,22).

IV. La obediencia del cristiano. Jesucristo, que por su obediencia fue constituido «el *Señor» (Flp 2,11), revestido de «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), tiene derecho a la obediencia de toda criatura. Por él, por la obediencia a su Evangelio y a la palabra de su *Iglesia (2Tes 3,14; Mt 10,40 p) alcanza el hombre a Dios en la fe (Act 6,7; Rom 1,5; 10,3; 2Tes 1,8), escapa a la desobediencia original y entra en el *misterio de la salvación: Jesucristo es la única *ley del cristiano (1Cor 9,21). Esta ley comprende también la obediencia a las autoridades humanas legítimas, padres (Col 3,20), maestros (3,22), esposos (3,18), poderes públicos, reconociendo en todas partes la «autoridad de Dios» (Rom 13,1-7). Pero como el cristiano no obedece nunca sino para *servir a Dios, es capaz, si es preciso, de enfrentarse con una orden injusta y «obedecer a Dios más que a los hombres» (Act 4,19).

→ Autoridad - Designio de Dios Enseñar - Fidelidad - Ley - Servir - Voluntad de Dios. CA y JG

Obras.

La palabra obras puede revestir toda clase de sentidos, puede designar acciones, trabajos, producciones diversas y más especialmente «la obra de carne» en que consiste la generación. Aplicada a Dios indica también todos los aspectos de su actividad externa. En un caso como en otro sólo puede comprenderse la obra remontándose al obrero que la ha producido. Y tras toda obra humana importa descubrir la obra única de Dios: a su propio Hijo, con el que enlaza y al que quiere expresar a su manera.

AT. I. La obra de Dios. La obra de Dios tiene dos aspectos: la creación y la salvación. En el AT la revelación sigue un itinerario particular: Israel conoce a Dios en acción en su historia antes de interesarse por su obra creadora.

1. *La obra de Dios en la historia.* La obra divina comienza a manifestarse por «acciones y altas gestas con que nada se iguala» (Dt 3,24): la liberación de Israel, los maravillosos episodios del desierto, en que el pueblo «vive las obras» de Yahveh (Sal 95,9), el establecimiento en la tierra prometida (Dt 11,2-7; Jos 24,31). La evocación de este pasado suscita el entusiasmo: «Venid y ved las obras de Dios» (Sal 66,3-6). Pero no basta con recordar el pasado (Sal 77,12s); hay que estar atentos a la obra actual de Dios (Is 5,12; Sal 28,5) que sin cesar dispone todo (Is 22,11). Hay que presentir su obra que vendrá en su *día

(Is 28,21), ya se trate de la deportación a Babilonia (Hab 1,5), ya de la liberación del exilio (Is 45,11): obrando por intermedio de las *naciones (Jer 51,10) o del libertador Ciro (Is 45,1-6), realizará Dios su «obra de salvación» (41,4) en favor de Israel, su pueblo elegido (43,1; 44,2).

La obra divina se refiere, pues, ante todo a Israel, considerado colectivamente. Pero no por eso se desinteresa de los individuos: no sólo de los que Dios suscita con miras a su pueblo, como Moisés y Aarón (1Sa 12,6), David y los *profetas; sino también de cada hombre en particular, del que Dios se ocupa hasta en la vida cotidiana, como lo muestra en detalle el libro de Tobías. Tal es «la obra de sus manos», perfecta (Dt 32,4), fiel y verdadera (Sal 33,4), profunda (Sal 92,5s), llena de bondad y de amor (Sal 145,9.17; 138,8), que debe despertar en el corazón del hombre un gozo desbordante (Sal 107,22; Tob 12,21).

2. *La obra de Dios en la creación.* Desde los orígenes debió admirar Israel «al que hizo el cielo y la tierra» (Gén 14,19), «las Pléyades y Orión..., que formó las montañas y el viento» (Am 5,8; 4,13). Pero sólo con el exilio viene a ser la *creación motivo de confianza en el Señor de la historia: esta obra estable, majestuosa, poderosa ¿no es prenda del poder y de la fidelidad de Dios (Is 40,12ss)? Se le alaba por todo lo que es «obra de sus manos»: los cielos (Sal 19,2) y la tierra (102,26), el nombre establecido sobre la creación entera (8,4-7). Séanle dadas gracias por medio de sus obras (145,10), cuya admirable belleza se reconoce (Job 36,24s). El hombre, consciente de ser obra de Dios, debe sacar de esta certidumbre de fe una verdadera audacia, pues Dios no puede «despreciar su obra» (Job 10, 3), pero también una humildad profunda, pues «¿puede una obra decir a su hacedor: No soy obra tuya?» (Is 29,16; 45,9; Sab 12,12; Rom 9, 20s).

3. *La sabiduría, obrera divina.* El movimiento que lleva del Dios de la historia al Dios creador, conduce en un esfuerzo último a presentir en Dios la *palabra creadora, el *espíritu que dirige la marcha del mundo. El Eclesiástico medita sobre la obra de Dios en la creación (Eclo 42,15-43,33) y en el tiempo (44,1-50, 29); el libro de la Sabiduría ensaya una teología de la historia (Sab 10-19). Es que los dos han reconocido a la *sabiduría divina en acción acá en la tierra. Esta sabiduría regia, representada como «el maestro de obras» de la creación (Prov 8,30), fue producida por Dios al comienzo de sus designios, antes de sus más antiguas obras (8,22). Esta sabiduría escogió habitar más especialmente en Israel (Eclo 24,3-8); pero existía ya mucho antes (24,9), pues fue la «obrera de todas las cosas» (Sab 7, 21): ella es la que da a los hombres el conocer a través de su obra al Señor de la naturaleza y de la historia.

II. Las obras del hombre. También el hombre debe, a *imagen de Dios, su creador, operar constantemente.

1. *En la fuente de las obras del hombre.* Lo que induce al hombre a obrar no es sencillamente una necesidad interior, sino la *voluntad de Dios. Ya en el paraíso se le manifiesta bajo la forma de un mandamiento que responde al *designio de Yahveh (Gén 2,15s). Las obras del hombre aparecen así como la eflorescencia de la obra divina. Exigen, sin embargo, por su parte un esfuerzo personal, un empeño, una elección. En efecto, la voluntad de Dios se presenta concretamente a la *libertad humana bajo la forma de una *ley exterior a él, a la que debe *obedecer.

2. *Las obras mayores del hombre.* Aun antes de enumerar los mandamientos de la ley, el relato de la creación manifiesta las dos obras principales que deberá realizar el hombre: la fecundidad y el trabajo.

El hombre tiene un deber de *fecundidad: para poblar la tierra (Gén 1,28) procreará hijos a su imagen (5,1ss), la cual por su parte reproduce la imagen de Dios. En virtud de este deber la raza de los patriarcas dará nacimiento al pueblo de Israel —pueblo *mediador para todas las familias de la tierra—, del que finalmente nacerá Cristo. La «obra de la carne» adquiere así un sentido bajo el doble título de la creación y de la historia de la salvación. El hombre debe también *trabajar, para dominar la tierra y someterla (Gén 1,28), incluso cuando, a causa de su pecado, quede maldita la tierra (3,17ss). Gracias a este trabajo puede subsistir (3,19), pero el pleno significado religioso del mismo se logra en el culto: la obra maestra de Israel es el *templo, construido para la gloria de Dios.

Es cierto que los hombres están expuestos a desviar de su fin sus dos obras esenciales, ya sea profanando la procreación (Rom 1,26s), ya adorando las obras de sus manos haciendo de ellas *ídolos mudos (1Cor 12,2). La ley, con sus mandamientos, trata de precaver tal degradación de las obras humanas. Prescribe también gran número de otras obras, entre las que el judaísmo tardío notará especialmente las que se refieren al *prójimo: dar *limosna, visitar a los enfermos, enterrar a los muertos. Éstas son las «buenas obras» por excelencia.

3. *El fin de las obras.* El judaísmo no perdió nunca de vista que las obras prescritas por la ley estaban ordenadas al *reino de Dios. Sin embargo, la casuística desfiguró con frecuencia el verdadero sentido de las obras que hay que realizar, concentrando el esfuerzo del hombre en la letra de la ley. Sobre todo, una falsa comprensión de la *alianza tendía a transformarla en contrato y a dar a los «practicantes» una *confianza excesiva en sus posibilidades humanas, como si las obras realizadas otorgaran al hombre un derecho sobre Dios y fueran suficientes para conferirle la *justicia interior. Contra esta concepción degradada de la religión es contra la que se alzará Jesús haciendo presente el único sentido de las obras humanas: manifestar la *gloria de Dios, único que obra a través del hombre.

NT. I. La obra de Jesucristo. «Mi Padre obra constantemente y yo también obro» (Jn 5,17). Jesús subraya con estas palabras la identidad de operación del Hijo y del Padre, en cuanto que la obra del Padre se expresa con plenitud por la del Hijo.

1. *Jesucristo, obra maestra de Dios.* Jesús, imagen visible del Padre, es la *sabiduría de que hablaba el AT. Por él todo fue hecho al principio, y por él se realiza en la historia la obra de la salvación. Por eso se le ve hacer vibrar a la creación en sus parábolas, revelando por ejemplo la afinidad entre las leyes del *crecimiento del trigo y del *sacrificio (Jn 12,24). Salva las obras humanas del peligro que las amenaza, revelando el sentido oculto de la *fecundidad carnal (Lc 11,27s), el significado profundo del *templo y del *culto (Jn 4,21-24). Concentra en su persona la espera del reino y la *obediencia a la ley. Si es cierto que la obra del hombre debe realizarse a imagen de la de Dios, ahora ya basta con ver obrar a Jesús para saber obrar según la *voluntad del Padre.

2. *Jesús y las obras del Padre.* Los Sinópticos hablan sólo raras veces de las obras de Jesús (Mt 11,2), aun cuando se detienen a contar sus *milagros y todos los actos que preparan el porvenir de su *Iglesia. Juan, por el contrario, muestra que Cristo *cumple y lleva a cabo las obras que le ha *dado el Padre (Jn 5,36). Estas obras testimonian que no sólo es el Mesías, sino también el *Hijo de Dios, pues son idénticamente las del *Padre, sin confusión de las personas operantes. El Padre no le dio al Hijo obras ya acabadas, como si él fuera su único autor (14,10; 9,31; 11,22.41s), como tampoco obras sencillamente que realizar, como da mandamientos que cumplir (4,34; 15, 10). El Hijo tiene por *misión la de glorificar al Padre llevando a término la obra única que Dios quiere realizar en la tierra, la *salvación de los hombres; y este término es la *cruz (17,4). Todas las obras de Cristo se refieren a ésta. No son sólo un *sello puesto a la misión de Jesús (6,27), sino que revelan al Padre a través del Hijo (14,9s). El Hijo se muestra tan activo como el Padre, pero en su puesto de hijo, en el amor que lo une al Padre.

3. *Cristo, revelador de las obras humanas.* Jesús, viniendo de un *mundo pecador, revela también las obras humanas, y esta revelación es una criba y un *juicio. «El juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz para que no sean descubiertas sus obras. Pero el que obra la verdad viene a la luz para que se haga manifiesto que sus obras están hechas en Dios» (Jn 3,19ss). De este modo Cristo, apareciendo en medio de los hombres, les revela su estado. Antes de este encuentro vivían en una especie de tinieblas (1,5), que no eran propiamente un estado de pecado (cf. 9,41; 15,24). Cuando viene Jesús, entonces se revela el fondo de su ser, hasta entonces medio inconsciente de su bondad o de su malicia. La decisión que toman en relación con el Hijo del hombre, fundada en su conducta anterior, hace la síntesis de su pasado y lo revela tal como es. No ya que las «obras buenas» merezcan la adhesión final a Cristo; pero esta adhesión manifiesta la bondad de las obras (cf. Ef 5,6-14).

II. Las obras del cristiano. El creyente confiere pleno sentido a su acción modelándola según la de Jesucristo; por el Espíritu Santo se le da el cumplir la nueva ley de caridad y cooperar a la edificación del cuerpo de Cristo.

1. *La fe, obra única.* Según los Sinópticos Jesús exige la práctica de las «buenas obras» con pureza de intención (Mt 5,16). En los dos primeros preceptos (Mt 22,36-40 p) manifiesta Jesús la unidad de los mandamientos de la *ley, operando así una simplificación y una purificación indispensables en las innumerables obras que imponía la *tradición judía. Con el cuarto evangelio aparece todavía más neta esta simplificación: a los *judíos que preguntan qué deben hacer para «obrar las obras de Dios» responde Jesús: «Ésta es la obra de Dios, que creáis en el que él ha enviado» (Jn 6,28s). La *voluntad de Dios se resume en la *fe en Jesús, que hace las obras del Padre.

San Pablo, vigoroso polemista, no dice otra cosa cuando rechaza la *justificación por las obras de la *ley: ni la ley, ni las obras en cuanto tales son fuente de *salvación. Lo es la *cruz, la *gracia, acogidas con la *fe. Esta crítica de la salvación por las obras no debe reducirse a una crítica de sólo la ley judía; se aplica a toda práctica religiosa que tenga la pretensión de conducir por sí misma a la salvación.

2. *La caridad, obra de la fe.* Pero si las obras no son fuente de la salvación, son, sin embargo, la expresión necesaria de la fe. Santiago lo subraya (Sant 2,14-26), como también Pablo (cf. Ef 2,10). Hay «obras de la fe» que son *fruto del Espíritu (Gál 5,22s). La fe que Cristo reclama es la que «opera por la caridad» (Gál 5,6). A diferencia de las obras malas, que son múltiples (Gál 5,19ss), las obras de la fe se resumen en el precepto que contiene toda la ley (Gál 5,14). Tal es «la obra de la fe, el trabajo de la caridad» (1Tes 1,3).

Por lo demás, Jesús enseñó que mientras se aguarda su retorno hay que tener la *lámpara encendida (Mt 25,1-13), hacer que fructifiquen los talentos (25,14-30), amar a los hermanos (25,31-46). El mandamiento del *amor es su testamento mismo (Jn 13,34). Los apóstoles recogen así esta enseñanza y sacan sus consecuencias.

3. *La edificación de la Iglesia, cuerpo de Cristo.* La obra de la caridad no se limita al alivio aportado a algunos individuos. Por encima de este objetivo, coopera a la gran obra de Cristo, prevista desde toda la eternidad la edificación de su *cuerpo, que es la Iglesia. Porque «nosotros somos hechura suya, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó para que nosotros las practicásemos» (Ef 2,10). Misterio de la cooperación del hombre en la obra de Dios, que hace todo en todos, confiriendo a la acción del hombre su dignidad y su alcance eterno (cf. 1Cor 1,9; 15,58; Rom 14,20; Flp 1,6). Dentro de esta nueva perspectiva la recompensa celeste se puede referir a las obras que ha hecho el hombre acá abajo. «Bienaventurados los que mueren en el Señor, pues sus obras los acompañan» (Ap 14,13).

→ Cumplir - Creación - Edificar - Fecundidad - Fe - Justicia - Ley - Milagro - Obediencia - Retribución - Trabajo - Voluntad de Dios.

FA y XLD

Odio.

El odio es lo contrario del amor, pero le está también muy próximo. Si el amor de Amnón a Tamar se vuelve de repente aversión violenta, es que su pasión era ardiente (2Sa 13,15). No pocas fórmulas bíblicas que oponen en forma absoluta esta pareja de amor y odio (Gén 29,18. 31; Mt 5,43; 6,24), suponen esta reacción natural del amor de aborrecer lo que antes era todo para él. Este estado de ánimo supone el Dt en el caso del marido que repudia a su mujer (Dt 22,13.16). Esta violencia de las reacciones es una de las bases del lenguaje semítico, que recurre fácilmente a parejas de palabras opuestas sin notar los matices intermedios. Pero la realidad no responde siempre al vigor del lenguaje, y así en un matrimonio polígamo se puede decir que la mujer que no es la preferida, o que sencillamente es menos amada, es odiada (Dt 21,15; cf. Gén 29,31ss). Estas observaciones pueden explicar ciertas fórmulas sorprendentes (Lc 14,26; cf. Mt 10,37), pero dejan intacto el problema religioso que plantea el odio: ¿Por qué y cómo se presenta el odio en la humanidad? ¿Qué quiere decir la Biblia cuando aplica la noción de odio a Dios? ¿Qué actitud adoptó Cristo frente al odio?

I. EL ODIO ENTRE LOS HOMBRES.

1. *El mundo entregado al odio.* El odio entre los hombres es un hecho de todos los tiempos. El Génesis señala su presencia desde la primera generación humana (Gén 4,2-8) y los sabios lo observan con mirada penetrante (Prov 10,12; 14,20; 19,7; 26,24ss; Eclo 20,8). Pero acerca de este hecho pronuncia la Biblia un juicio de valor. El odio es un mal, fruto del pecado, pues Dios hizo a los hombres *hermanos para que vivieran en el *amor mutuo. El caso tipo de Caín muestra bien cuál es el proceso del odio: nacido de la envidia, tiende a la supresión del otro y conduce al homicidio. Esto basta para denunciar su origen satánico, como lo explica el libro de la Sabiduría: el diablo, envidioso de la suerte del hombre, le tomó odio y provocó su muerte (Sab 2, 24). Desde entonces está el mundo entregado al odio (Tit 3,3).

2. *El justo es objeto de odio.* Desde sus orígenes remotos, el esquema «envidia-odio-homicidio» se aplica siempre en el mismo sentido: el *impío odia al *justo y se conduce como su *enemigo. Así Caín con Abel, Esaú con Jacob, los hijos de Jacob con José, los egipcios con Israel (Sal 105, 25), los reyes impíos con los profetas (1Re 22,8), los malos con los piadosos de los salmos, los extranjeros con el ungido de Yahveh (Sal 18; 21), con Sión (Sal 129), con Jerusalén (Is 60,15). Es, pues, una ley permanente: al que Dios ama es odiado, sea porque su preferencia suscite envidia, sea porque represente un reproche viviente para los pecadores (Sab 2,10-20). En todo caso Dios mismo, a través de su elegido, es tomado por blanco y hecho objeto de odio (1Sa 8,7; Jer 17,14s).

3. *¿Puede odiar el justo?* ¿Puede odiar el justo en respuesta al odio de que es víctima? En el interior del pueblo de Dios está prescrito amar al *prójimo (Lev 19,17s); así la legislación ordena dar muerte al asesino que ha matado a otro por odio (Dt 19,11ss), precisamente en el momento en que se esfuerza por afinar la práctica de la *venganza de la sangre instituyendo ciudades de refugio (Dt 19,1-10).

Hay, sin embargo, otros casos: el de los malos que odian a los justos, el de los enemigos del pueblo de Dios; unos y otros se conducen como enemigos de Dios (Núm 10,35; Sal 83,3). La conducta que dicta aquí el amor de Dios puede parecer sorprendente. Israel odiará a los enemigos de Dios para no imitar su conducta: tal es el sentido de la *guerra santa (cf. Dt 7,1-6). El justo desgraciado, que podría verse tentado a envidiar a los malos y a imitarlos (Prov 3,31; Sal 37; 73), para guardarse del pecado odiará al partido de los pecadores (Sal 26,4s; 101,3ss). «Amar a los que odian a Yahveh» (2Par 19,2) sería pactar con los impíos y hacerse infiel (Sal 50, 18-21). Al amor celoso de Dios debe responder un amor no dividido (Sal 119,113; 97,10). En todas las cosas hay que abrazar su causa: amar lo que él ama, odiar lo que él odia (Am 5,15; Prov 8,13; Sal 45,8). ¿Cómo, pues, no odiar a los que le odian (Sal 139,21s)?

Esta actitud no está exenta de ambigüedad y de peligro: ¿no se llegará fácilmente a ver en todo enemigo personal o nacional un enemigo de Dios para acaparar en forma egoísta los privilegios de la *elección divina? El peligro no era quimérico: los sectarios que Qumrán, al declarar «odio eterno» al partido de Belial, identificaban de hecho el «partido de Dios» con su grupo cerrado. «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43): no era tal la letra de la antigua ley, pero muchos admitían esta interpretación abusiva, dictada por un exclusivismo estrecho.

II. ¿EXISTE ODIO EN DIOS? ¿Cómo se puede hablar de odio a propósito del Dios de amor? Efectivamente, Dios no puede odiar a ninguno de los seres que él mismo ha hecho (Sab 11,24), y sería una injuria acusarle de odiar a su pueblo (Dt 1,27;

9,28). Pero el Dios de amor es también el Dios *santo, el Dios celoso. Su mismo amor implica una repulsión violenta hacia el *pecado. Odia la *idolatría, la de los cananeos (Dt 12,31; 16,22) o la de Israel (Jer 44, 4). Odia la *hipocresía cultual (Am 5,21; Is 1,14), la rapiña y el crimen (Is 61,8), el falso juramento (Zac 8, 17), el repudio (Mal 2,16), y más en general la colección de pecados que enumera Prov 5,16-19. Ahora bien, el pecador forma en cierta manera cuerpo con su pecado; se pone en posición de enemigo (es decir, de «odiador» de Dios: Éx 20,5; Dt 7, 10; Sal 139,21; Rom 1,30). La incompatibilidad total que por su falta establece entre Dios y él se traduce también en la Biblia en términos de odio: Dios odia al violento (Sal 11, 5), al idólatra (Sal 31,7), al hipócrita (Eclo 27,24) y en general a todos los malhechores (Sal 5,6ss). Odia a Israel infiel (Os 9,15; Jer 12,8), como odió a los cananeos a causa de sus crímenes (Sab 12,3). El caso es algo más complejo cuando declara: «He amado a Jacob y odiado a Esaú» (Mal 1,2; Rom 9,13): este odio es todavía provocado por las violencias de Edom para con Israel (cf. Sal 137, 7; Ez 25,12ss; Abd 10-14), pero traduce también las preferencias de la *elección, semejante a la del hombre que «ama» a una de sus esposas y «odia» a la otra.

Pero si esta preferencia y esta repulsión son realidades muy positivas y en las que se afirma Dios con toda su fuerza, sin embargo, sólo se les puede dar el nombre de odio a condición de purgar esta palabra de todo lo que, en nuestro mundo pecador, comporta en materia de rencor malvado, de voluntad de perjudicar y de destruir. Así pues, si Dios odia el pecado ¿se puede decir que odia verdaderamente al pecador, él que «no quiere su muerte, sino que se convierta y viva» (Ez 18,23)? Dios, a través de la *elección y del *castigo, persigue un único designio de amor para todos los hombres; su *amor tendrá la última palabra. Se ha revelado plenamente en Jesús. Así el NT no habla nunca de odio en Dios.

III. JESÚS FRENTE AL ODIO. 1. *El odio del mundo contra Jesús.* Jesús, que aparece en un mundo agitado por la pasión del odio, ve converger hacia él todas las formas de éste: odio del elegido de Dios, al que se envidia (Lc 19,14; Mt 27,18; Jn 5,18), odio del justo cuya presencia condena (Jn 7,7; 15,24); los jefes de Israel le odian también porque quieren acaparar ellos mismos la elección divina (cf. Jn 11,50). Por lo demás, tras ellos le odia todo el *mundo malvado (Jn 15,18): en él odia la *luz porque sus *obras son malas (Jn 3,20). Así se realiza el misterio anunciado en la Escritura, del odio ciego, inmotivado (Jn 15,25): por encima de Jesús apunta al Padre mismo (Jn 15,23s). Jesús muere, pues, víctima del odio; pero con su muerte mata al odio (Ef 2,14.16), pues esta muerte es un acto de *amor que reintroduce el amor en el mundo.

2. *El odio del mundo contra los cristianos.* Todo el que *siga a Jesús conocerá la misma suerte. Los *discípulos serán odiados «por causa de su *nombre» (Mt 10,22; 24,9). No deben extrañarse de ello (1Jn 3,13); deben incluso regocijarse (Lc 6,22), pues así son asociados al destino de su maestro; el mundo los odia porque no son de este mundo (Jn 15, 19; 17,14). Así se revela el *enemigo, que estaba en actividad desde los orígenes (Jn 8,44); pero Jesús oró por ellos, no para que fueran retirados del mundo, sino para que fueran preservados del maligno.

3 *Odiar el mal y no a los hombres.* Como Jesús, en quien no tiene nada

el príncipe de este mundo (Jn 14, 30; 8,46), como el Dios santo, el Padre santo (Jn 17,11), también los discípulos tendrán odio al mal. Sabrán que hay incompatibilidad radical entre Dios y el mundo (1Jn 2, 15; Sant 4,4), entre Dios y la *carne (Rom 8,7), entre Dios y el dinero (Mt 6,24). Para suprimir en sí mismos toda complicidad con el mal, renunciarán a todo y llegarán hasta a odiarse a sí mismos (Lc 14,26; Jn 12,25). Pero frente a los otros hombres no habrá el menor odio en su corazón: «el que odia a su hermano está en las tinieblas» (1Jn 2,9.11; 3,15). El amor es la única regla, incluso para con los enemigos (Lc 6, 27).

Así, al final de la historia se ha esclarecido la situación. Con su venida cambió el Señor la faz del mundo: en otro tiempo reinaba en él el odio (Tit 3,3); ahora ha pasado ya el tiempo de Caín. Sólo el amor da la vida y nos hace semejantes a Dios (1Jn 3,11-24).

→ Amor - Ira - Enemigo. JB

Oración.

I. LA ORACIÓN EN LA HISTORIA DE ISRAEL. La constante más estable de las oraciones del AT es sin duda su relación con el plan salvífico de Dios: se ora a partir de lo que ha sucedido, de lo que sucede o para que suceda algo, a fin de que se dé a la tierra la salvación de Dios. El contenido de la oración de Israel la sitúa por tanto en la historia. Por su parte la historia sagrada está marcada por la oración: es sorprendente observar cuántos grandes momentos de esta historia están señalados por la oración de los mediadores y del pueblo entero, que se apoyan en el conocimiento del *designio de Dios para obtener su intervención en la hora presente. Vamos a dar sólo algunos ejemplos, que serán luego confirmados por la oración de Cristo y de su esposa, la Iglesia.

1. *Moisés.* Moisés domina todas las figuras de orantes del AT. Su oración, tipo de la oración de intercesión, anuncia la de Jesús. En consideración de Moisés salva Dios al pueblo (Éx 33,17), haciendo clara distinción entre ambos (32,10; 33, 16). Esta oración es dramática (32, 32); sus argumentos siguen el esquema de toda súplica: —llamamiento al amor de Dios: «esta nación es tu pueblo» (33,13; cf. 32, 11; Núm 11,12)—, llamamiento a su justicia y fidelidad: que te reconozcan, recuerda tus acciones pasadas —, consideración de la gloria de Dios: ¿qué dirán los otros si nos abandonas? (Éx 32,11-14). También de la oración, una oración más contemplativa y que transforma a Moisés para bien de los otros (34,29-35), brota la obra de *Moisés legislador. El ciclo de Moisés guarda finalmente el recuerdo y el tipo de una perversión de la oración: «tentar a Dios». En estos casos la oración sigue la pendiente de la codicia, contrariamente al llamamiento de la *gracia hacia el designio divino: en el episodio de Meriba y en el de las codornices se pone a Dios a *prueba (Éx 16,7; Sal 78; 106,32). Esto equivale a decir que se creerá en él si hace nuestra voluntad (cf. Jdt 8,11-17).

2. *Reyes y profetas.* El anuncio mesiánico del profeta Natán suscita en David una oración, cuya esencia es esto: «Obra como tú lo has dicho» (2Sa 7,25; cf. 1Re 8,26). Asimismo Salomón al inaugurar el *templo incluye en su oración a todas las generaciones venideras (oficio de la dedicación: 1Re 8,10-16); predomina un elemento de contrición (1Re 8,47), que volverá a hallarse después de la destrucción del templo (Bar 2,1-3,8;

Neh 9). Se nos ha conservado otras oraciones reales (2Re 19,15-19; 2Par 14,10; 20,6-12; 33,12.18). La oración por el pueblo entraba sin duda en las funciones oficiales del rey.

Por el poder de intercesión (Gén 18,22-32) merece *Abraham ser llamado profeta (20,7); los *profetas fueron hombres de oración (Elías: 1Re 18,36s; cf. Sant 5,17s) y también intercesores, como Samuel (cf. Jer 15,1), Amós (Am 7,1-6), y sobre todo Jeremías. En este último verá la tradición «al que ora mucho por el pueblo» (2Mac 15,14). La función de intercesor supone una conciencia clara a la vez de la distinción y de la relación que se establecen entre el individuo y la comunidad. Esta conciencia (cf. también Jer 45,1-5) es la que constituye la riqueza de la oración de Jeremías, paralela en diversos puntos a la de Moisés, pero ilustrada más abundantemente. Unas veces es el que implora la salvación del pueblo (10,23; 14,7ss.19-22; 37, 3...), cuyos dolores hace suyos (4,19; 8,18-23; 14,17s); otras veces se queja de él (15,10; 12,1-5) y hasta clama *venganza (15,15; 17,18; 18,19-23); otras se interesa por su propia suerte (20,7-18..). Son numerosas las relaciones de forma y de fondo entre estas oraciones y la colección de los salmos.

Esdras y Nehemías oran también a la vez por sí mismos y por los otros (Esd 9,6-15; Neh 1,4-11). Más tarde los Macabeos no se baten tampoco sin orar (1Mac 5,33; 11,71; 2 Mac 8,29; 15,20-28). La importancia de la oración personal formulada crece sencillamente en los libros postexílicos que aportan así un precioso testimonio (Jon 2,3-10; Tob 3, 11-16; Jdt 9,2-14; Est 4,17). Estas oraciones fueron escritas para ser leídas en un relato, después de lo cual puede uno apropiárselas, y la Iglesia invita a hacerlo. Pero el fin de los que formaron el salterio como colección era que se rezase: ninguna oración de Israel se puede comparar con el salterio por razón de su carácter universal.

II. Los salmos, oración de la asamblea. Maravillas de Yahveh (Sal 104 ..), mandamientos (Sal 15; 81...), profetismo (Sal 50), sabiduría (Sal 37...), toda la Biblia confluye en los salmos como por capilaridad y en ellos se convierte en oración. El sentimiento de la unidad de la oración del pueblo elegido fue el que presidió su elaboración, como también su adopción por la Iglesia. Dios, al darnos el salterio, nos pone en la boca las palabras que quiere oír, nos indica las dimensiones de la oración.

1. *Oración comunitaria y personal.* Con frecuencia la nación entera exulta, se acuerda o se lamenta: «¡acuérdate!», «¿hasta cuándo?» (Sal 44; 74; 77); otras veces, la comunidad de los piadosos (Sal 42,5; los cánticos de las subidas...). El templo, presente o lejano, medio de resonancia de la oración de la asamblea (Sal 5,8; 28,2; 48,10...) se evoca frecuentemente en ellos. Se invoca a los justos (Sal 119,63), que sirven de argumento: no pierdan la fe al vernos caer (Sal 69,7); se les pondrá al corriente cuando sea escuchada la oración (Sal 22,23 = Heb 2,12).

A pesar de la constante repetición de las mismas expresiones, el salterio no es un mero formulario o ceremonial. El acento espontáneo indica su origen en una experiencia personal. Aparte las oraciones propiamente individuales, sobre todo el lugar que se asigna al rey ilustra la igual importancia que se da al individuo y a la comunidad: el *rey es con un título eminente una persona única, y al mismo tiempo el grupo halla en él su símbolo viviente. La atribución tradicional de la colección a David, que fue el primer

salmista, indica su enlace con la oración mediadora de Jesús, hijo de David.

2. *Oración de la prueba.* La oración de los salmos parte de la existencia en sus diversas situaciones. En ella se percibe poco el perfume de la soledad (Sal 55,7; 11,1); en cambio se oye mucho la plaza pública y la guerra (Sal 55; 59; 22,13s.17), cosa que convierte al salterio en un texto más caótico y ruidoso de lo que algunos podrían esperar de un libro de oraciones. Si se llama a Dios con estos gritos, con estos rugidos (Sal 69,4; 6,7; 22,2; 102,6), es que todo entra en juego, que se tiene necesidad de él con toda la persona, alma y cuerpo (Sal 63,2). El cuerpo, con sus pruebas y sus goces, ocupa en esta oración el lugar que le corresponde en la vida (Sal 22; 38...). El salmista busca todos los *bienes, el *ṭôr* (Sal 4) y sólo los espera de Dios.

Por el hecho de no renunciar a vivir con Dios ni a caminar acá en la tierra, se prepara al crisol de la *prueba. Fuera de esta perspectiva — la experiencia de la dirección de Dios en los caminos del hombre que marcha — no se puede comprender su oración. Los gritos de súplica parten de los momentos en los que se pone a prueba la espera de la *fe. ¿se frustra o no el *designio de Dios sobre el individuo o el pueblo? En torno al suplicante se ignora la oración (Sal 53,5); se le acosa: «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 42,4), y él mismo se interroga (Sal 42-43; 73): su certeza no es de esas a las que la vida no puede sustraer ni aportar nada. Esto ilustra los pasajes en que la inocencia se proclama a sí misma, no por pura complacencia, sino frente al peligro y porque el *enemigo, siempre presente, la niega (Sal 7, 4ss y 26, que se reza en la misa)

3. *Oración asegurada.* El *leitmotiv* de la oración de los salmos es *baṭaḥ:* fiarse (Sal 25,2; 55,24..). Esta *confianza que pasa de la risa a las lágrimas y viceversa (Sal 116,10; 23, 4; 119,143) se equilibra entre la súplica y la *acción de gracias. Se dan gracias incluso antes de haber obtenido algo (Sal 140,14; 22,25ss; cf. Jn 11,41). Los salmos que sólo contienen *alabanza son una parte importante de la colección. Los tres jóvenes que alaban juntos en el horno constituyen una imagen genérica para el salterio.

4. *Oración en busca del verdadero bien.* El hombre, al esperar de Dios el bien, cualquiera que sea, es invitado a superarse mediante el descubrimiento de que *Dios mismo se da juntamente con este bien. Se declara el *gozo de vivir bajo la mirada de Dios, de estar con él, de habitar su *casa (Sal 16; 23; 25,14; 65,5; 91; 119,33ss). En cuanto a la esperanza de que Dios dé acceso al hombre a su propia *vida, no se puede afirmar que se alimente de ella la oración de los salmos; sin embargo, en ella se presiente este *don gratuito (Sal 73,24ss; 16). El que esté modelado por la oración de los salmos estará preparado para recibirlo y hallará en ellos la forma de expresar esta experiencia.

5. *El salterio, oración de Jesús.* En efecto, la revelación de Jesús autorizará una transposición y un enriquecimiento de las esperanzas del salmista; no suprimirá su raíz en nuestra condición humana. Además, la aplicación de los salmos a Cristo podrá hacerse independientemente de toda transposición: los salmos serán su oración (cf. Mt 26,30); los salmos lo formarán, como a todos los que le rodean. Una *piedad atenta al interior de Jesucristo ¿podría descuidar este documento básico?

III. La oración tal como la enseña Jesús. El Hijo de Dios se situó con la encarnación en medio de la de-

manda incesante de los hombres. La alimenta con esperanza respondiendo a ella; al mismo tiempo alaba, estimula o educa la *fe (Lc 7,9; Mt 9,22.29; 15,28). Su enseñanza, situada sobre este fondo vivido, se extiende primeramente sobre la manera de orar, más abundantemente que sobre la necesidad de la oración: «cuando oreis, decid...» (Lc 11,2).

1. *Los Sinópticos.* El padrenuestro es el centro de esta enseñanza (Lc 11,2ss; Mt 6,9-13). De la invocación de Dios como *Padre, que prolonga rebasándola la intimidad de los salmos (Sal 27,10; 103,13; cf. Is 63,16; 64,7) dimana toda la actitud del orante. Esta invocación es un acto de fe y ya un don de sí mismo que sitúa a uno en el circuito de la caridad. De ahí proviene que, totalmente en la línea de la oración bíblica, anteponga a todo la preocupación por el *designio de Dios: por su *nombre, por su *reino (cf. Mt 9,38), por la actualización de su *voluntad. Pero pide también ese *pan (que él ofrece en la eucaristía), luego el *perdón, después de haberse uno reconciliado con los hijos del mismo Padre, finalmente la gracia de no verse arrastrado por las *pruebas del tiempo venidero.

Las otras prescripciones encuadran o completan el padrenuestro y nombran con frecuencia al Padre. La impresión dominante es que la certeza de ser escuchados es fuente y condición de la oración (Mt 18,19; 21, 22; Lc 8,50). Marcos lo expresa en la forma más directa: «si no vacila en su corazón, sino que cree que sucederá lo que dice, le será concedido» (Mc 11,23; cf. 9,23 y sobre todo Sant 1,5-8). Ahora bien, si uno está seguro, es que ora al Padre (Lc 11,13; Mt 7,11). La interioridad se funda en la presencia del Padre que ve en lo secreto (Mt 6,6; cf. 6,4.18). No amontonar ni remachar las palabras (Mt 6,7) como si Dios estuviera lejos de nosotros, a la manera del Baal burlado por Elías (1Re 18, 26ss), siendo así que es nuestro Padre. Perdonar (Mc 11,25 p; Mt 6, 14). Orar en unión fraterna (Mt 18, 19). Tener presentes las propias faltas con una oración contrita (Lc 18, 9-14).

Hay que orar sin cesar (Lc 18,1; cf. 11,5-8): debe ser probada nuestra perseverancia, debe expresarse la vigilancia del corazón. La necesidad absoluta de la oración se enseña en el contexto de los últimos tiempos (Lc 18,1-7), hechos próximos por la pasión; de lo contrario sería uno sumergido por «todo lo que debe suceder» (Lc 21,36; cf. 22,39-46); asimismo el padrenuestro se termina implorando a Dios contra la tentación.

2. *Juan* presenta bajo un aspecto muy unificado la pedagogía de la oración, paso de la demanda a la verdadera oración, y del *deseo de los dones de Dios al del don que aporta a Dios mismo, como lo leíamos ya en los salmos. Así la samaritana es llevada de sus deseos propios al del *don de Dios (Jn 4,10), y las multitudes al «alimento que perdura en vida eterna» (Jn 6,27). Por eso la fe no es sólo condición de la oración, sino que es también su efecto: el deseo es a la vez escuchado y purificado (Jn 4, 50.53; 11,25ss.45).

IV. La oración de Jesús. 1. *Su oración y su misión.* No hay nada en el Evangelio que mejor revele la necesidad absoluta de la oración que el lugar que la misma ocupa en la vida de Jesús. Ora con frecuencia en la montaña (Mt 14,23), solo (ibíd.), aparte (Lc 9,18), incluso cuando «todo el mundo [le] busca» (Mc 1,37). Sería un error reducir esta oración al único deseo de intimidad silenciosa con el Padre: atañe a la *misión de Jesús o a la *educación de los discípulos. Éstas se mencionan

en cuatro notaciones de la oración propias de Lucas: en el bautismo (3,21), antes de la elección de los doce (6,12), en la transfiguración (9, 29), antes de enseñar el padrenuestro (11,1). Su oración es el secreto que atrae a sus más allegados y en el que les hace penetrar cada vez más (9,18). Es algo que se refiere a ellos: oró por la fe de los suyos. El nexo entre su oración y su misión es manifiesto en los cuarenta días que la inauguran en el desierto, pues hacen revivir, rebasándolo, el ejemplo de Moisés. Esta oración es una prueba: Jesús triunfará mejor que Moisés del proyecto satánico de tentar a Dios (Mt 4,7 = Dt 6,16: *Massa),* y ya antes de su pasión nos muestra de qué obstáculos habrá de triunfar nuestra propia oración.

2. *Su oración y su pasión.* La prueba decisiva es la del fin, cuando Jesús ora y quiere hacer que sus discípulos oren con él en el Monte de los Olivos. Este momento contiene toda la oración cristiana; filial: «Abba»; segura: «todo te es posible»; prueba de obediencia en que es rechazado el tentador: «no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,36). A tientas también, como las nuestras, en cuanto a su verdadero objeto.

3. *Su oración y su resurrección.* Finalmente, escuchada aun más allá de lo esperado. Los alientos que le da el ángel (Lc 22,43) son la respuesta inmediata del Padre para el momento presente, pero la epístola a los Hebreos nos muestra en forma radical y osada que la resurrección fue la que escuchó esta oración tan verdaderamente humana de Cristo, que «habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado por razón de su *piedad» (Heb 5,7). La resurrección de Jesús, momento central de la salvación de la humanidad, es una respuesta a la oración del Hombre-Dios, que reanuda todas las peticiones humanas de la historia de la salvación (Sal 2,8: «¡pídeme!»).

4. *La noche de la Cena.* Aquí Jesús, habiendo primero dicho, entre otras cosas, cómo se debe orar, ora luego él mismo. Su enseñanza coincide con la de los Sinópticos en cuanto a la certeza de ser escuchado *(parresía en 1Jn 3,21; 5,14),* pero la condición «en mi nombre» abre nuevas perspectivas. Se trata de pasar de la petición más o menos instintiva a la verdadera oración. Así pues, el «hasta aquí no habéis pedido nada en mi nombre» (Jn 16,24) puede aplicarse a gran número de bautizados. Orar «en nombre» de Cristo supone más que una fórmula, así como hacer una gestión en *nombre de otro supone un nexo real entre ambos. Orar así no significa únicamente pedir las cosas del cielo, sino querer lo que quiere Jesús; ahora bien, su querer es su *misión: que su *unidad con el Padre venga a ser el fundamento de la unidad de los llamados. «Que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti» (Jn 17, 22s). Estar en su nombre y querer lo que él quiere es también caminar en sus mandamientos, el primero de los cuales impone esta caridad que se pide. Por lo tanto la caridad es todo en la oración: su condición y su término. El Padre da todo a causa de esta unidad. Así la afirmación constante de los Sinópticos, de que toda oración es escuchada, se confirma aquí tratándose de corazones renovados: «sin hablar en *parábolas» (Jn 16,29). Se da una situación nueva, pero ésta cumple la promesa del *día de Yahveh, en que «todos los que invoquen el nombre de Yahveh serán salvos» (Jl 3,5 = Rom 10, 13); la oración de la cena promulga

la era esperada, en la que los beneficios del cielo corresponderán a los deseos de la tierra (Os 2,23-25; Is 30,19-23; Zac 8,12-15; Am 9,13). Tal es la oración de Jesús, que trasciende la nuestra; raras veces dice «ruego», generalmente dice «pido», y una vez «quiero» (al fin: Jn 17, 24). Esta oración expresa su intercesión (eterna según Heb 7,25) y revela el contenido interior tanto de la pasión como de la comida eucarística. En efecto, la *eucaristía es la prenda de la *presencia total de Dios en su don y la posibilidad del intercambio perfecto.

V. La oración de la Iglesia. 1. *La comunidad.* La vida de la Iglesia se inicia en el marco de la oración de Israel. El evangelio de Lucas se acaba en el templo, donde los apóstoles estaban «continuamente... alabando a Dios» (Lc 24,53; Act 5,12). Pedro ora a la hora de sexta (Act 10,9); Pedro y Juan van a la oración de la hora de nona (3,1; cf. Sal 55,18 y nuestro oficio de sexta y de nona). Se elevan las manos al cielo (1Tim 2,8; cf. 1Re 8,22; Is 1,15), de pie y a veces de *rodillas (Act 9,40; cf. 1Re 8,54). Se cantan salmos (Ef 5, 19; Col 3,16). «Todos, con un mismo corazón, eran asiduos a la oración» (Act 1,14). Esta oración comunitaria, preparación de pentecostés, prepara después todos los grandes momentos de la vida eclesial a través de los Hechos: la elección del sucesor de Judas (1,24-26), la institución de los Siete (6,6) que debe precisamente contribuir a facilitar la oración de los Doce (6,4). Se ora por la liberación de Pedro (4,24-30), por los bautizados de Felipe en Samaría (8,15). Vemos orar a Pedro (9,40; 10,9) y a Pablo (9, 11; 13,3; 14,23; 20,36; 21,5...). El Apocalipsis nos aporta ecos de la oración hímnica de la asamblea (Ap 5,6-14...).

2. *San Pablo.*

a) *Lucha.* Pablo acompaña las palabras que designan la oración con la mención «sin cesar», «en todo tiempo» (Rom 1,10; Ef 6,18; 2Tes 1,13.11; 2,13; Flm 4; Col 1,9) o «noche y día» (1Tes 3,10; 1Tim 5, 5). Concibe la oración como una lucha: «luchad conmigo en las oraciones que dirigís a Dios por mí» (Rom 15,30; Col 4,12), lucha que se confunde con la del ministerio (Col 2,1). Para «ver el rostro» de los tesalonicenses ora «con la mayor instancia» (1Tes 3,10), que es en el estilo de Pablo un superlativo intraducible, el mismo que emplea para definir la manera como Dios nos escucha (Ef 3,20). «Tres veces he suplicado al Señor», dice (2Cor 12,8), para que desaparezca el aguijón que lleva clavado en la carne.

b) *Oración apostólica.* El ejemplo que acabamos de citar es único, puesto que en su oración, indisolublemente ligada con el designio divino que se realiza en su misión, todas las peticiones formuladas explícitamente atañen a la promoción del reino de Dios. Esto comporta deseos concretos: que se apruebe la colecta en favor de Jerusalén (Rom 15,30s), que tenga fin una tribulación (2Cor 1,11), que logre la libertad (Flm 22); por esto y por otras cosas Flp 1,19; 1Tes 5, 25); pide oraciones como lo indica a los colosenses (4,12) que Epafra luche por ellos en la oración. La oración aparece claramente en san Pablo como un elemento de unión en el interior del *cuerpo de Cristo que se construye (v. también 1Jn 5,16).

c) *Acción de gracias.* Se nota constantemente en él el vaivén tradicional entre súplica y *alabanza: «oraciones y súplicas con acciones de gracias» (Flp 4,6; cf. 1Tes 5,17s; 1Tim 2,1). Él mismo comienza sus epístolas (excepto Gál y 2Cor por

razones precisas) dando gracias por los progresos de los destinatarios y refiriendo sus oraciones para que Dios complete sus gracias (Flp 1,9). Parece que la *acción de gracias atrae a sí todos los demás componentes de la oración: después de lo que hemos recibido de una vez para siempre en Jesucristo, no se puede ya orar sin partir de este don, y si se pide es para poder dar gracias (2Cor 9,11-15).

d) *Oración en el Espíritu del Hijo.* Pablo aporta una luz concreta sobre el papel del *Espíritu en la oración que nos une con la santísima Trinidad. Como lo hacemos todavía todos en los momentos de oración litúrgica, dirige sus oraciones por Cristo al Padre. Es raro que se dirija al «Señor», es decir, a Jesús (2 Cor 12,8; cf Ef 5,19, pero Col 3, 16, paralelo, habla de «Dios» en lugar del Señor). Ahora bien, lo que nos hace orar por Cristo (= en su nombre), es precisamente el Espíritu de adopción (Rom 8,15). Por él decimos, como Jesús, «Padre», y esto bajo la fórmula familiar de *Abba*, término que los judíos reservaban a sus padres terrenales y no habrían aplicado nunca al Padre del cielo. Este favor no puede venir sino de arriba; «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: *Abba!*, ¡Padre!» (Gál 4,6; cf. Mc 14,36).

Así queda realmente satisfecha la necesidad que experimenta la humanidad de justificar su oración en una iniciativa divina. En el corazón de nuestra oración hay, más profundamente que una actitud filial, un ser de *hijos. Así, a través de nuestras vacilaciones (Rom 8,26) el Espíritu que ora en nosotros da a nuestra oración la seguridad (Heb 4,14ss; Sant 4,3ss) de llegar a las profundidades de donde Dios nos llama, que son las de la caridad. Ya sabemos cómo llamar a este don, que es origen y término de la oración; es el Espíritu de amor ya recibido (Rom 5,5) y sin embargo todavía pedido (Lc 11,13). En él pedimos un *mundo nuevo, en el cual está uno seguro de ser escuchado. Fuera de él se ora «como paganos». En él toda la oración es lo contrario de una fuga: un llamamiento que acelera el encuentro del cielo y de la tierra: «El Espíritu y la esposa dicen: "¡ven!"... "Sí, ¡ven, Señor Jesús!"» (Ap 22, 17.20).

→ Acción de gracias - Adoración - Buscar - Confesar - Culto - Deseo - Rodilla - Alabanza. PBp

Orgullo.

Los griegos, para liberarse del sentimiento de inferioridad, recurrían con frecuencia a una sabiduría completamente humana; la Biblia funda el orgullo del hombre en su condición de criatura y de hijo de Dios: el hombre, a menos que sea *esclavo del *pecado, no puede tener *vergüenza delante de Dios ni delante de los hombres. El orgullo auténtico no tiene nada que ver con la *soberbia, que es su caricatura; este orgullo es perfectamente compatible con la *humildad. Así la Virgen *María al cantar el *Magníficat* tiene plenamente conciencia de su valor, de un valor creado por Dios solo, y lo proclama a la faz de todas las generaciones (Lc 1,46-50).

La Biblia no tiene término propio para designar este orgullo; pero lo caracteriza partiendo de dos actitudes. Una, siempre noble, a la que los traductores griegos llaman *parresía*, tiene afinidad con la *libertad; los hebreos la describen sirviéndose de una perífrasis: el hecho de mantenerse derecho, de tener el *rostro levantado, de expresarse abiertamente; el orgullo se manifiesta en una plena

libertad de lenguaje y de comportamiento. Deriva también de otra actitud emparentada con la *confianza, cuya irradiación es; los traductores griegos la denominan *kaukhesis:* es el hecho de gloriarse de alguna cosa o de apoyarse en ella para darse aplomo, para existir uno frente a sí mismo, frente a los otros, frente al mismo Dios; esta *gloria puede ser noble o vana, según que se alimente en Dios o en el hombre.

AT. 1. *Orgullo del pueblo elegido.* Cuando Israel fue sacado de la esclavitud y hecho libre después de romper las barras de su yugo, entonces pudo «caminar con la cabeza levantada» (Lev 26,13), con *parresía* (LXX). Esta nobleza, orgullo que deriva de una consagración definitiva, obliga al pueblo a vivir en la *santidad misma de Dios (Lev 19, 2). Este sentimiento, si bien puede fácilmente degenerar en desprecio (p. e. Eclo 50,25s), justifica en Israel el empeño por separarse de los otros pueblos idólatras (Dt 7,1-6). El orgullo sobrevive en la humillación misma, pero entonces se convierte en *vergüenza, como cuando Israel tiene «el vientre pegado al suelo» porque Yahveh oculta su *rostro (Sal 44,26); pero si se humilla, entonces podrá de nuevo «levantar la cara hacia Dios» (Job 23,26). En todo caso el pueblo, abatido hasta el suelo o con la mirada fija en el cielo, conserva en su corazón el orgullo de su *elección (Bar 4,2ss; cf. 2,15; Sal 119,46).

2. *Orgullo y vanidad.* Del orgullo a la *soberbia no hay más que un paso (Dt 8,17); entonces el orgullo se convierte en vanidad, pues su apoyo es ilusorio. A la gloria de poseer un *templo en el que habita Dios, hay que responder con la fidelidad a la alianza, pues de lo contrario toda seguridad es engañosa (Jer 7,4-11). Asimismo, «que el sabio no se gloríe de su sabiduría, que el valiente no se gloríe de su valentía, que el rico no se gloríe de su riqueza. Pero quien quiera gloriarse, halle su gloria en esto: en tener inteligencia y en *conocerme» (9,22s). El único orgullo auténtico es la irradiación de la *confianza en Dios solo. Este proceso de degradación se observa también en las *naciones, que, como criaturas, deben dar gloria a solo Dios y no enorgullecerse por su belleza, por su poderío o su riqueza (Is 23; 47; Ez 26-32). Finalmente, los sabios gustan de repetir que el *temor de Dios es el único motivo de orgullo (Eclo 1,11; 9,16), pero no la riqueza o la pobreza (10,22); el orgullo está en ser hijos del Señor (Sab 2,13), en tener a Dios por padre (2,16). Ahora bien, el orgullo del justo no es sólo interior, y su irradiación condena al *impío; éste, en cambio, *persigue al justo. Y el orgullo del justo oprimido se expresa en la oración que dirige al que le da existencia: «No seré confundido» (Sal 25,3; 40,15ss).

3. *El orgullo del siervo de Dios.* El restablecimiento del orgullo del justo no se verifica según los caminos del hombre. Israel se cree abatido, abandonado por su Dios, pero Dios sostiene a su siervo, lo lleva de la mano (Is 42,1.6); así, en la persecución endurece su rostro y no será confundido (50,7s). Sin embargo, el profeta anuncia que las multitudes se horrorizaron al verle: no tenía aspecto de *hombre, de tan desfigurado como estaba (52,14); delante de él se volvía el rostro porque él mismo había venido a ser despreciable y despreciado (53,2s). Pero si el siervo ha perdido el *rostro a los ojos de los hombres, Dios toma su causa en la mano y justifica su orgullo interior inquebrantable «glorificándolo» a la faz de los pueblos: «será alto, exaltado, será muy elevado: mi siervo prosperará» (52,13) y «compartirá los

trofeos con los poderosos» (53,12). Siguiendo el ejemplo del siervo, todo *justo puede invocar el *juicio de Dios: después que se le ha tenido por loco y miserable, he aquí que el último día «el justo se mantendrá de pie lleno de confianza» (Sab 5,1-5).

NT. 1. *El orgullo de Cristo.* Jesús, que sabe de dónde viene y adónde va, manifiesta su orgullo cuando se proclama *Hijo de Dios. El cuarto evangelio presenta este comportamiento como una *parresía.* Jesús habló «abiertamente» al mundo (Jn 18, 20s), tanto que el pueblo se preguntaba si las autoridades no lo habían reconocido por el Cristo (7,25s); pero como este hablar franco no tiene que ver con la publicidad estrepitosa del *mundo (7,3-10), no se le comprende, y debe cesar (11,54); Jesús cede, pues, el puesto al *Paráclito que ese *día dirá todo claro (16,13.25). Aunque el término no se halla en los sinópticos sino a propósito del anuncio de la pasión (Mc 8,32), sin embargo, describen comportamientos de Jesús que expresan la *parresía.* Así cuando reivindica frente a toda *autoridad los derechos del Hijo de Dios o de su Padre: frente a sus padres (Lc 2,49), frente a los abusos impíos (Mt 21, 12ss; Jn 2,16), frente a las autoridades establecidas (Mt 23). Sin embargo, este orgullo no es nunca reivindicación de la honra personal, no busca sino la *gloria del Padre (Jn 8,49s).

2. *Orgullo y libertad del creyente.* El fiel de Cristo ha recibido con su fe un orgullo inicial (Heb 3,14), que debe conservar hasta el fin como un gozoso orgullo de la esperanza (3, 6). En efecto, por la *sangre de Jesús está lleno de seguridad y confianza (10,19s) y puede adelantarse hacia el trono de la *gracia (4,16); no puede perder esta seguridad ni siquiera en la *persecución (10,34s), so pena de ver a Jesús avergonzarse de él (Lc 9,26 p) el día del *juicio; pero si ha sido fiel, puede tranquilizar su corazón, pues Dios es más grande que nuestro corazón (1Jn 4, 17; 2,28; 3,20ss).

El orgullo del cristianismo se manifiesta acá en la tierra en la libertad con que da testimonio de Cristo resucitado. Así desde los primeros días de la Iglesia los apóstoles, iletrados (Act 4,13) anunciaban la palabra sin desfallecer (4,29.31; 9,27s; 18,25s), delante de un público hostil o desdeñoso. Pablo caracteriza esta actitud por la ausencia de velo sobre el rostro del creyente: refleja la *gloria misma del Señor resucitado (2Cor 3,11s); tal es el fundamento del orgullo apostólico: «nosotros creemos, y por eso hablamos» (4,13).

3. *Orgullo y gloria.* Como Jeremías, que en otro tiempo quitaba a todo hombre el derecho de «gloriarse», a no ser del conocimiento de Yahveh, así lo hace también san Pablo (1Cor 1,31).

Pero Pablo sabe el medio radical escogido por Dios para quitar al hombre toda tentación de vanagloria: la *fe. En adelante ya no hay privilegio en que uno pueda apoyarse, ni el nombre de judío, ni la ley, ni la circuncisión (Rom 2,17-29). Ni siquiera Abraham pudo gloriarse de *obra alguna (4,2), mucho menos nosotros, que somos todos pecadores (3,19s.27). Pero gracias a Jesús que le ha procurado la reconciliación, puede el fiel gloriarse en Dios (5,11), y en la *esperanza de la gloria (5,2), fruto de la *justificación por la fe. Todo lo demás es despreciable (Flp 3,3-9); sólo la *cruz de Jesús es fuente de gloria (Gál 6,14), pero no los predicadores de esta cruz (1Cor 3,21).

Finalmente, el cristiano puede estar orgulloso de sus tribulaciones (Rom 5,3); las flaquezas del Apóstol

son fuente de orgullo (1Cor 4,13; 2Cor 11,30; 12,9s). Entonces los frutos del apostolado, que son las Iglesias fundadas, pueden ser la corona de gloria del Apóstol (1Tes 2,19; 2Tes 1,4): puede estar uno orgulloso de sus ovejas, incluso a través de las dificultades que suscitan (2Cor 7,4.14; 8,24). El misterio del orgullo cristiano y apostólico es el misterio pascual, el de la gloria que brilla a través de las tinieblas. Está orgulloso el que con su fe ha atravesado el reino de la muerte.

→ Confianza - Rostro - Gloria - Vergüenza - Soberbia.

MJL y XLD

P

Paciencia.

Frente a su pueblo, «de dura cerviz», como frente a las naciones pecadoras se muestra Dios paciente, porque los ama y quiere salvarlos. Esta paciencia divina, de la que Jesús da la suprema revelación y el modelo acabado, deberá imitar el hombre (Ef 5,1; Mt 5,45). El discípulo, a ejemplo de su maestro, deberá afrontar la *persecución y las *pruebas en una fidelidad constante y gozosa, totalmente llena de *esperanza; más humildemente, deberá también soportar cada día los defectos del prójimo con mansedumbre y caridad.

I. La paciencia de Dios. 1. *Antiguo Testamento.* «Dios afirma su *justicia al no tener en cuenta los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la paciencia divina» (Rom 3,25s). Así, el AT es concebido por san Pablo como un *tiempo en el que Dios soportaba los pecados de su pueblo y los de las *naciones en vistas a manifestar su justicia salvífica «en el tiempo presente» (cf. 1Pe 3,20; Rom 9,22ss). A lo largo de su historia adquirió el pueblo santo una conciencia cada vez más profunda de esta paciencia de Dios. En el momento de la revelación hecha a Moisés proclama Yahveh: «Dios de ternura y de piedad, tardo a la *ira, rico de *gracia y de fidelidad, que mantiene su gracia a millares, tolera falta, transgresión y pecado»; pero es también el que «no deja nada impune y castiga las faltas de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación» (Éx 34,6s; cf. Núm 14,18). Las revelaciones sucesivas insistirán más y más en la paciencia, en el amor *misericordioso del Padre que «sabe de qué hemos sido amasados; tardo a la ira y lleno de amor, no nos trata según nuestras faltas» (Sal 103,8; cf. Eclo 18,8-14). Aunque no se desvanecen nunca los temas de la *ira y del *juicio, los profetas cargan más el acento sobre el *perdón divino, y algunos textos muestran a Dios muy dispuesto a arrepentirse de sus amenazas (Jl 2,13s; Jon 4,2). Pero esta paciencia de Dios no es nunca debilidad: es llamamiento a la *conversión: «Volved a Yahveh vuestro Dios, pues es ternura y piedad, tardo a la ira, rico de gracia...» (Jl 2. 13; cf. Is 55,6). Israel comprende también que no es el único beneficiario de esta paciencia: también las naciones son amadas por Yahveh; la historia de Jonás recuerda que la misericordia de Dios está abierta a

todos los hombres que hacen penitencia.

2. *Nuevo Testamento.* Jesús, con su actitud para con los pecadores y con sus enseñanzas, ilustra y encarna la paciencia divina; reprende a sus discípulos impacientes y vengativos (Lc 9,55); las parábolas de la higuera estéril (13,6-9) y del hijo pródigo (15), la del servidor sin piedad (Mt 18,23-35) son revelaciones de la paciencia de Dios, que quiere salvar a los pecadores, no menos que lecciones de paciencia y de amor para uso de sus discípulos. La decisión de Jesús en su pasión, puesta especialmente de relieve en el relato de Lucas, vendrá a ser el modelo de toda paciencia para el hombre objeto de *persecuciones, pero que comienza a comprender ahora el significado y el valor redentor de estos sufrimientos.

En el retraso aparente del retorno de Jesús ven los Apóstoles una manifestación de la longanimidad divina: «No retrasa el Señor el cumplimiento de lo que tiene prometido, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2Pe 3,9.15). Pero si el hombre desprecia estos «tesoros de bondad, de paciencia, de longanimidad de Dios», «con su *endurecimiento y la impenitencia de su corazón, va acumulando contra sí un tesoro de *ira para el día de la ira, en que se revelará el justo *juicio de Dios» (Rom 2,5). Por eso, mientras dura el hoy de la paciencia de Dios y de su llamamiento, los elegidos deben escuchar su *palabra y esforzarse por entrar en el *reposo de Dios (Heb 3,7-4,11).

II. La paciencia del hombre. El hombre debe inspirarse en la paciencia de Dios y en la de Jesús. En el sufrimiento y en la persecución permitidos por Dios debe el hombre hallar su *fuerza en Dios mismo, que le da la *esperanza y la salvación; en la vida cotidiana su paciencia para con sus hermanos será una de las facetas de su amor para con ellos.

1. El hombre, *delante de Dios* que lo prueba con sufrimientos o permite la persecución, al descubrir poco a poco el sentido de estos *sufrimientos aprende a situarse en relación con ellos en una paciencia que le ayuda a «llevar fruto».

Job comprende que el sufrimiento no es necesariamente el castigo del *pecado, y ante él se muestra paciente: se trata de una *prueba de su *fe: frente al misterio se somete humildemente, pero sin percibir todavía el significado ni el valor de su prueba. Paciencia también la del pueblo judío perseguido que soporta las pruebas con constancia, totalmente orientado hacia la venida del *reino mesiánico (1 y 2 Mac; Dan 12, 12); ¿no debe el justo oprimido confiar con perseverancia constante en la palabra y en el amor de Yahveh (Sal 130,5; 25,3.5.21; Eclo 2)?

El cristiano que sabe que «Cristo debía sufrir para entrar en su *gloria» debe a ejemplo suyo soportar con constancia las pruebas y las *persecuciones: las soporta con la esperanza de la salvación al retorno glorioso de Jesús, y sabe que así, con sus sufrimientos y su paciencia, coopera con el Salvador; «participa en los padecimientos de Cristo para ser glorificado con él» (Flp 3,10; Rom 8,17). En la adversidad tomará «por modelo de sufrimiento y de paciencia a los profetas que hablaron en nombre del Señor» (Sant 5,10), y en general a todos los grandes servidores de Dios en el AT (Heb 6,12; 11), especialmente a Abraham (Heb 6,15) y a Job (Sant 5,11). Pero ante todo imitará la paciencia de Jesús (Act 8,32; Heb 12,2s; 2Tes 3,5) y, fijos los ojos en él, «correrá con constancia la prueba que se le pro-

pone» (Heb 12,1s). Esta paciencia, al igual que el amor, es «fruto del Espíritu» (Gál 5,22; cf. 1Cor 10,13; Col 1,11); la constancia, madurada en la prueba (Rom 5,3ss; Sant 1, 2ss), produce a su vez la esperanza, que no decepciona (Rom 5,5).

Los cristianos todos, fortificados así por Dios y consolados por las Escrituras (Rom 15,4), pueden permanecer *fieles en el soportar las pruebas sufridas por el Nombre de Jesús (Ap 2,10; 3,21); obtienen así la *bienaventuranza prometida a los que perseveren hasta el fin (Mt 10, 22; cf. Mt 5,11s; Sant 1,12; 5,11; cf. Dan 12,12), lo que se aplicará sobre todo cuando lleguen las grandes tribulaciones finales (Mc 13,13; Lc 21,19). Los *apóstoles por su parte están llamados a una comunión todavía más estrecha con la pasión y la paciencia de Cristo: por su «constancia en las tribulaciones, en las aflicciones, en las angustias» se afirman en todo como ministros de Dios y servidores de Cristo (2Cor 6,4; 12,12; 1Tim 6,11; 2Tim 2,10; 3,10), y por sus sufrimientos y su paciencia se manifiesta en sus cuerpos la vida de Cristo; haciendo en ellos la muerte su obra, la vida puede hacer la suya en los cristianos (2Cor 4,10-12).

2. *Ante sus hermanos* que lo irritan tendrá presente el sabio que «más vale un hombre paciente que un héroe, un hombre dueño de sí, más que un conquistador de ciudades» (Prov 16,32; cf. 25,15; Ecl 7,8). Sobre todo, imitará la paciencia de Jesús para con sus Apóstoles y para con los pecadores. Lejos de ser implacable (Mt 18,23-35), será tolerante (5,45); su paciencia cotidiana revelará su *amor (1Cor 13,4). Para vivir en conformidad con su vocación «soportará a los otros con caridad, en toda humildad, mansedumbre y paciencia» (Ef 4,2; Col 3,12s; 1Tes 5,14). Así es como será verdadero hijo del Dios paciente que ama, que perdona y que quiere salvar, y discípulo de Jesús, manso y humilde de corazón (Mt 11,29).

→ Ira - Mansedumbre - Educación - Prueba - Esperanza - Misericordia - Perdón - Persecución. RD

Padres y Padre.

Al mundo que pretende instaurar «una fraternidad sin padre» revela la Biblia que Dios es esencialmente Padre. Partiendo de la experiencia de los padres y de los esposos de la tierra, a los que la vida familiar proporciona el medio de ejercer la autoridad y de realizarse en el amor, y en contraste con la forma aberrante en que el paganismo transfería a sus dioses estas realidades humanas, el AT revela el *amor y la autoridad del Dios vivo con las imágenes del padre y del *esposo. El NT las reasume ambas, pero «da cumplimiento» a la del Padre revelando la filiación única de Jesús y la dimensión todavía insospechada que esta filiación procura a la paternidad de Dios sobre todos los hombres.

I. LOS PADRES DE LA RAZA CARNAL.

1. *Amo y señor.* En el plano que podría llamarse horizontal, el padre es el jefe indiscutido de la familia, al que la esposa reconoce como amo *(baal,* Gén 20,3) y *señor *(adōn,* 18,12), del que depende la *educación de los muchachos (Eclo 30,1-13), la conclusión de los *matrimonios (Gén 24,2ss; 28,1s), la libertad de las muchachas (Éx 21,7), y hasta (antiguamente) la vida de los hijos (Gén 38,24; 42,37); en él se encarna la familia entera, cuya unidad realiza (p. e. 32,11) y que consiguientemente se llama *beyt ab,* «casa paterna» (34,19).

Por analogía, como la *casa viene a designar un clan (p.e. Zac 12,12ss),

una fracción importante del pueblo (p.e. «la casa de José») o incluso el pueblo entero («la casa de Israel»), resulta que la autoridad del jefe de estos grupos se concibe a imagen de la del padre en la familia (cf. Jer 35,18). Con la monarquía, el *rey es «el padre» de la nación (Is 9,5), así como Nabonido en Babilonia es calificado de «padre de la patria». El nombre de padre se aplica también a los sacerdotes (Jue 17,10; 18,19), a los consejeros reales (Gén 45,8; Est 3,13*f;* 8,12*l*), a los profetas (2R 2, 12) y a los sabios (Prov 1,8, etc.; cf. Is 19,11), por razón de su autoridad de educadores. Por su irradiación horizontal, los «padres» de esta tierra preparaban a Israel a recibir como un *pueblo único la salud de Dios y a reconocer en Dios a su Padre.

2. *Antepasado de un linaje.* En el plano vertical el padre es principio de una descendencia y eslabón de un linaje. Procreando, él mismo se se perpetúa (Gén 21,12; 48,16), contribuye al mantenimiento de su raza, con la seguridad de que el patrimonio familiar recaerá en herederos procedentes de él (15,2s); si muere su hijo se le considera a él como castigado por Dios (Núm 3,4; 27,3s).

En el punto inicial del linaje, los antepasados son los padres por excelencia, en los que está preformado el porvenir de la raza. Así como en la *maldición del hijo de Cam está incluida la subordinación de los cananeos a los hijos de Sem, así la grandeza de Israel está contenida de antemano en la *elección y en la *bendición de Abraham (Gén 9,20-27; 12,2). Las etapas de la vida de Abraham, de Isaac y de Jacob están jalonadas por la promesa de una descendencia innumerable y de un país abundoso; en efecto, la historia de Israel está escrita en filigrana en su historia, así como la de los pueblos vecinos en las de Lot, de Ismael y de Esaú, excluidos de las promesas (Gén 19,30-38; 21,12s; 36,1). De la misma manera cada tribu hace remontar a su antepasado epónimo la responsabilidad de su situación en la anfictionía (Gén 49,4). Las genealogías, aun expresando con frecuencia otras relaciones diferentes, o más complejas que la comunidad de sangre (Gén 10), sistematizan los linajes paternos y subrayan así la importancia de los antepasados, cuyos actos condicionaron el porvenir y los derechos de sus descendientes. Particularmente las de las tradiciones sacerdotales (Gén 5; 11) sitúan la sucesión de las *generaciones con referencia a la elección divina y a la salvación, estableciendo cierta continuidad entre *Adán mismo y los patriarcas.

II. LOS PADRES DE LA RAZA ESPIRITUAL. Si los patriarcas son los padres por excelencia del pueblo elegido, no lo son propiamente en razón de su paternidad física, sino a causa de las *promesas que, por encima de la raza, alcanzarán finalmente a los que imiten su fe. Su paternidad «según la carne» (Rom 4,1) no era sino la condición provisional de una paternidad espiritual y universal, fundada en la permanencia y en la coherencia del plan salvífico de un Dios constantemente en acción desde la *elección de *Abraham hasta la glorificación de Jesús (Éx 3,15; Act 3,13). Pablo fue el teólogo de esta paternidad espiritual; pero la idea estaba preparada ya desde el AT.

1. *Hacia una superación de la primacía de la raza.* El aspecto espiritual de la paternidad de los antepasados adquiere una importancia creciente en el AT a medida que se va profundizando la idea de solidaridad en el mal y en el bien. La ascendencia de los «padres», que crece con

cada generación, no comprende sólo a los patriarcas, y ni siquiera sólo a los antepasados cuyo elogio se hace en el siglo II (Eclo 44-50; 1Mac 2, 51-61); incluye también a rebeldes, en cuya primera fila colocan algunos profetas al mismo Jacob, el epónimo de la nación (Os 12,3ss; Is 43,27). Ahora bien, estos rebeldes comprometen a sus descendientes, estimados solidarios de su desobediencia y de su castigo (Ex 20,5; Jer 32,18: Bar 3,4s; Lam 5,7; Is 65,6s; Dan 9, 16); por el hecho de ser sus padres según la paternidad física se cree que lógicamente le hacen heredar con una verdadera paternidad moral sus faltas o por lo menos los *castigos en que incurren. Jeremías (31,29s) y Ezequiel (18) protestan contra esta concepción automática de la *retribución; cada uno es castigado a la medida de su propio pecado.

A partir del exilio se insinúa un progreso similar en cuanto a la solidaridad en la línea del bien. Nunca apareció Dios tan claramente como el único Padre de su pueblo, como en el momento mismo en que Abraham y Jacob, cuya herencia es ocupada por intrusos (cf. Ez 33,24), parecen olvidar a su posteridad (Is 63, 16): es que en medio de la *prueba se forma un «Israel cualitativo», al que no pertenecen todos los descendientes de Abraham según la carne, sino únicamente los que imitan su ansia de *justicia y su *esperanza (Is 51,1ss). Por lo demás, la raza de Israel ¿no es impura desde su origen, según el linaje tanto de los padres como de las madres (Ez 16,3)? El cronista mismo ¿no reconoce el parentesco de su pueblo con clanes paganos (1Par 2,18-55)? ¿No hay profetas que proclaman la posibilidad de que los prosélitos se agreguen al pueblo de las promesas (Is 56,3-8; cf. 2Par 6,32s)? A pesar de los arranques de nacionalismo, no está lejos el tiempo en que la benéfica paternidad de Abraham y de los grandes antepasados se actualice por la fe y no ya por la raza.

2. *De la nación al universo.* A medida que la paternidad de los antepasados se va concibiendo más espiritualmente, se hace también más universal. Esto se nota claramente por lo que se refiere a *Abraham. Según la tradición sacerdotal su nombre significa «padre de una multitud», es decir, de una multitud de pueblos (Gén 17,5). Asimismo la promesa de Gén 12,3: «Por ti se bendecirán todas las naciones de la tierra» se convierte en la traducción griega en: «en ti serán benditas...» (cf. Eclo 44,21; Act 3,25; Gál 3,8). Los LXX, en lugar de magnificar a la raza elegida, quieren insinuar la idea de que todos los pueblos participarán un día de la *bendición de Abraham.

Estas corrientes universalistas, todavía contrapesadas con frecuencia por la tendencia inversa a hacer de la raza algo absoluto (Esd 9,2), las llevan a término Juan Bautista y Jesús. «De estas piedras puede Dios suscitar hijos de Abraham» (Mt 3, 9 p), afirma Juan. En cuanto a Jesús mismo, si hay una filiación de Abraham que es indispensable para la salvación, no está constituida por la pertenencia racial, sino por la *penitencia (Lc 19,9), por la imitación de las *obras del patriarca, es decir, de su *fe (Jn 8,33.39s). Y Cristo deja entender que Dios suscitará a los padres, por el llamamiento de los paganos, una posteridad espiritual de creyentes (Mt 8,11).

3. *De la predicación a la realidad vivida.* La vida de la Iglesia, dando una primera realización al anuncio de Jesús, permite al doctor de los paganos (1Tim 2,7), aguijoneado por la crisis judaizante, profundizar los mismos temas. Es cierto que para

Pablo los miembros del «Israel según la carne» (1Cor 10,18), «amados a causa de los padres» (Rom 11,28), conservan, precisamente en virtud de las *promesas hechas a éstos (Act 13, 17.32s) cierta prioridad en el llamamiento a la salvación (Rom 1,16; cf. Act 3,26), aun cuando muchos se niegan a creer en el *heredero por excelencia de las promesas (Gál 3,16) haciéndose así esclavos como Ismael (Gál 4,25). Pero dentro del «Israel de Dios» (Gál 6,16) no hay diferencia entre judíos y gentiles (Ef 3,6): todos, *circuncisos o no, «profesando la *fe de Abraham, padre de todos nosotros», vienen a ser hijos del patriarca y beneficiarios de las *bendiciones prometidas a su descendencia (Gál 3,7ss; Rom 4,11-18). En el *bautismo nace una nueva raza espiritual de hijos de Abraham según la promesa (Gál 3,27ss), raza cuyos primeros representantes no tardarán en ser llamados también padres (2Pe 3,4).

III. PATERNIDAD DEL DIOS DE LOS PADRES. 1. *De los padres al Padre.* La espiritualización progresiva de la idea de paternidad del hombre hizo posible la revelación de la de Dios. Si la paternidad de los patriarcas parece inoperante durante el exilio, ofrece, en cambio, la ocasión de encarecer la permanencia de la paternidad de Yahveh (Is 63,16): pese al contraste, la paternidad puede por tanto atribuirse a la vez a los antepasados y a Dios. Esto resulta también de la historia «sacerdotal: situando a *Adán —creado a imagen de Dios (Gén 1,27) y engendrando también a su imagen (5,1ss)— en lo más alto de la escala de las generaciones, sugiere que el linaje de los ascendientes se remonta hasta Dios. Lucas hará más tarde lo mismo (Lc 3,23-38). Finalmente, para Pablo Dios es el Padre supremo, al que toda patria (grupo procedente de un mismo antepasado) debe su existencia y su valor (Ef 3,14s). Así, entre los padres humanos y Dios existe una semejanza que permite aplicar a éste el nombre de Padre; todavía más: sólo esta paternidad divina da a las paternidades humanas su pleno significado en el plan de la salvación.

2. *Trascendencia de la paternidad divina.* No es, sin embargo, un razonamiento de analogía lo que condujo a Israel a llamar a Dios su Padre; fue una experiencia vivida, y quizás una reacción contra la concepción de los pueblos vecinos.

Todas las naciones antiguas invocaban a su dios como a su padre. Entre los semitas se remontaba muy lejos esta costumbre, y la cualidad paterna incluía para ellos una función de protección y de señorío del dios. En los textos de Ugarit (siglo XIV), *El*, dios supremo del panteón cananeo, es llamado «rey padre Šunem»: con esto se expresa su dominio sobre los dioses y sobre los hombres. Su mismo nombre de *El*, que es también el del Dios de los patriarcas (Gén 46,3), parece haber designado primitivamente al *seih*, o «jeque», y así marcaría su autoridad sobre lo que a veces se llama su clan.

Según este primer valor pudo pasar a la Biblia la idea de paternidad divina. Pero existía otro valor, desechado por el AT. En efecto, el El fenicio, comparado con un toro como el Min egipcio, *fecundaba* a su esposa y engendraba a otros dioses. Baal, hijo de El, estaba especializado en la fecundación de las parejas humanas, de los animales y de la tierra, mediante la imitación ritual de su unión con su paredra. Ahora bien, Yahveh es, en cambio, único; no tiene sexo, ni paredra, ni hijo en sentido carnal. Si los poetas llaman a veces «*hijos de Dios» a los ángeles (Dt 32,8; Sal 29,1; 89,7; Job 1,6...), a los príncipes y a los jueces

(Sal 82,1.6), lo hacen plagiando sus fuentes sirofenicias a fin de someter estas meras criaturas a Dios, al que no se atribuye ninguna paternidad de orden físico. Si Yahveh es procreador (Dt 32,6), lo es evidentemente en sentido moral: no es el padre de los dioses y el esposo de una diosa, sino el padre-esposo (Os, Jer) de su pueblo. Si es padre también en cuanto creador (Is 64,7; Mal 2, 10; cf. Gén 2,7; 5,1ss), no lo es por medio de monstruosas teogonías, como en los mitos babilónicos. Finalmente, el Dios que soberanamente «llama al trigo» (Ez 36,29) no tiene nada de común con el Baal fecundante ni con la magia de sus cultos eróticos, que horrorizan a los profetas; ni tampoco pretende ser invocado como padre en la forma en que Baal lo es para los suyos (Jer 2,27). Todo da la sensación de que los guías de Israel querían purificar la noción de paternidad divina vigente entre sus vecinos, de todas sus resonancias sexuales, para retener únicamente el aspecto valedero de transposición a Dios de una terminología social concerniente a los cabezas de familia y a los antepasados.

3. *Yahveh, padre de Israel.* En un principio la paternidad divina se concibe sobre todo en una perspectiva colectiva e histórica: Dios se reveló como padre de Israel en el *éxodo, mostrándose su protector y su señor; la idea básica es la de una soberanía benéfica que exige sumisión y confianza (Éx 4,22; Núm 11, 12; Dt 14,1; Is 1,2ss; 30,1.9; Jer 3,14). Oseas y Jeremías conservan la idea, pero la enriquecen subrayando la inmensa ternura de Yahveh (Os 11,3s.8s; Jer 3,19; 31,20). A partir del exilio, mientras se continúa explotando el mismo tema de la paternidad de Dios fundada en la elección (Is 45,10s; 63,16; 64,7s; Tob 13,4; Mal 1,6; 3,17), a la que el Cántico de Moisés añade la idea de adopción (Dt 32,6.10.18), ciertos salmistas (Sal 27,10; 103,13) y ciertos sabios (Prov 3,12; Eclo 23,1-4; Sab 2,13-18; 5,5) consideran también a cada justo como *hijo de Dios, es decir, objeto de su tierna protección. Aplicación individual que no es en modo alguno una novedad, a juzgar por los viejos *nombres teóforos: *Eliab* (Mi Dios es Padre, Núm 1,9), *Abiram* (Mi Padre es elevado, Núm 16,1) *Abiezer* (Mi Padre es socorro, Jos 17,2), *Abiyya* (Mi Padre es Yahveh, 1Par 7,8), *Abitub* (Mi Padre es bondad, 1Par 8,11).

4. *Yahveh, padre del rey.* A partir de David la paternidad de Yahveh se reivindica especialmente para el *rey (2Sa 7,14s; Sal 2,7; 89,27s), por el que el favor divino alcanza a toda la nación que representa. Todos los reyes del próximo Oriente antiguo eran considerados como hijos adoptivos de su dios; y la palabra del Sal 2,7: «Tú eres mi hijo» se halla literalmente en una fórmula de adopción babilónica. Pero fuera de Israel las exigencias del rey son las más de las veces caprichos, como se ve en el caso de *Kemóš* según la estela de *Meša* (cf. 2Re 3); y en Egipto es padre en sentido carnal. Yahveh, por el contrario, es un Dios que trasciende el orden carnal y sanciona la conducta moral de los reyes (2Sa 7,14).

Estos textos sobre la filiación real preparan la filiación única de Jesús, en la medida en que a través de los reyes de Judá se perfila ya el *Mesías definitivo. Otra aproximación se dará después del exilio mediante la puesta en escena de la *sabiduría (Prov 8), personificada como hija de Dios anterior a toda criatura, quizás incluso verdadera persona que resumiría en sí misma la esperanza ligada desde la profecía de Natán a la sucesión dinástica de David.

IV. Jesús revela al Padre. Al acercarse la era cristiana tiene Israel plena conciencia de que Dios es padre de su pueblo y de cada uno de sus fieles. La apelación de Padre, desconocida por los apocalipsis y por los textos de Qumrán, que se precaven quizá contra el uso que de ella hacía el helenismo, es frecuente en los escritos rabínicos, donde se halla incluso literalmente la fórmula «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9).

Jesús *cumple o realiza lo mejor de la reflexión judía acerca de la paternidad de Dios. Como el *pobre del salmo, para quien la comunidad de los «hombres de corazón puro», único verdadero Israel (Sal 73,1), representa «la raza de los hijos de Dios» (73,15), Jesús piensa en una comunidad (el orante debe decir «Padre nuestro», no «Padre mío») formada de los «pequeñuelos» (Mt 11, 25 p) a los que el Padre revela sus secretos y cada uno de los cuales es personalmente hijo de Dios (Mt 6,4.6.18). Pero Jesús innova, superando incluso el universalismo a que había llegado una corriente del judaísmo tardío. Si éste ligaba la paternidad de Dios a su cualidad de creador, no por eso concluía todavía que Dios fuera padre de todos los hombres, y todos los hombres *hermanos (cf. Is 64,7; Mal 2,10). Asimismo, si concebía que la piedad divina se extendiera a «toda carne» (Eclo 18,13), añadía generalmente que sólo los hijos de Dios, es decir, los justos de Israel, experimentan su efecto plenario (Sab 12,19-22; cf. 2 Mac 6,13-16); concretamente sólo a ellos aplicaba el tema deuteronómico (Dt 8,5) de una «corrección de Yahveh» inspirada por el amor paterno (Prov 3,11s; cf. Heb 12,5-13). Para Jesús, por el contrario, la comunidad de los «pequeñuelos», limitada todavía a solos los judíos arrepentidos que hacen la voluntad del Padre (Mt 21,31ss), comprenderá también a paganos (Mt 25,32ss), que suplantarán a los «hijos del reino» (Mt 8,12).

A este nuevo *Israel, que de derecho está ya abierto a todos, prodiga el Padre los bienes necesarios (Mt 6,26.32; 7,11), ante todo el Espíritu Santo (cf. Lc 11,13), y manifiesta la inmensidad de su ternura misericordiosa (Lc 15,11-32): no hay sino reconocer humildemente esta única paternidad (Mt 23,9) y vivir como *hijos que oran a su padre (7,7-11), tienen *confianza en él (6, 25-34), se le someten imitando su amor universal (5,44s), su propensión a *perdonar (18,33; cf. 6,14s), su *misericordia (Lc 6,36; cf. Lev 19,2), su *perfección misma (Mt 5, 48). Si este tema de la imitación del Padre no es nuevo (así Lc 6,36 se halla también en un *targum),* es nueva la insistencia en su aplicación al perdón mutuo y al amor de los *enemigos. Nunca es Dios tanto nuestro Padre como cuando ama y perdona, y nosotros no somos nunca tanto sus hijos como cuando obramos de la misma manera con todos nuestros *hermanos.

V. El Padre de Jesús. 1. *Por medio de Jesús se reveló Dios como Padre de un Hijo único.* Jesús hace comprender que *Dios es su Padre en un sentido único, por su manera de distinguir «mi Padre» (p.e. Mt 7, 21; 11,27 p; Lc 2,49; 22,29) y «vuestro Padre» (p.e. Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lc 12,32), de presentarse a veces como «el *Hijo» (Mc 13,32), el Hijo muy amado, es decir, único (Mc 12, 6 p; cf. 1,11 p; 9,7 p), y sobre todo de expresar la conciencia de una unión tan estrecha entre los dos, que él penetra en todos los secretos del Padre y es el único que los puede revelar (Mt 11,25ss). El alcance trascendente de estas palabras «Padre»

e «Hijo» que (al menos en la fórmula «Hijo de Dios», por lo demás evitada por Jesús) no es evidente por sí misma y no era percibido por los contemporáneos de Cristo (Lc 4,41), es confirmado por el del título «*Hijo del hombre» y por la reivindicación de una autoridad que rebasa la autoridad creada. También por la oración de Jesús, que se dirige a su Padre diciendo «Abba» (Mc 14,36), equivalente de nuestro «papá»: familiaridad de la que no hay ejemplo antes de él y que manifiesta una intimidad sin segunda.

2. *Dios, en el acto eterno de su paternidad, se da un igual.* Los primeros teólogos explicitan lo que dicen los Sinópticos del «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15, 6; 2Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1Pe 1,3). Con frecuencia hablan de él bajo su nombre de Padre, y en él también piensan cuando dicen sencillamente *o Theós* (p.e. 2Cor 13, 13). Pablo trata de las relaciones del Padre y del Hijo como protagonistas de la salvación. Sin embargo, cuando habla del «propio Hijo de Dios» situándolo con referencia a los hijos adoptivos (Rom 8,15.29.32) y atribuye a «su Hijo muy amado» la obra misma creadora (Col 1,13. 15ss), esto supone que hay en *Dios un misterio de paternidad trascendente y eterna.

Juan va todavía más lejos. Nombra a Jesús el unigénito, es decir, el *Hijo único y muy amado (Jn 1,14. 18; 3,16.18; 1Jn 4,9). Subraya el carácter unico de la paternidad que corresponde a esta filiación (Jn 20, 17), la unidad perfecta de las voluntades (5,30) y de las actividades (5,17-20) del Padre y del Hijo, manifestada por las *obras milagrosas que el uno da al otro para realizar (5,36), su mutua inmanencia (10,38; 14,10s; 17,21), su mutua intimidad de *conocimiento y de amor (5,20.23; 10,15; 14,31; 17,24ss), su mutua glorificación (12,28; 13,31s; 17,1.4s). Los judíos, pasando del plano del obrar al plano del ser, comprenden las declaraciones de Jesús como profesiones de igualdad con Dios (5,17s; 10,33; 19,7). Y tienen razón: Dios es verdaderamente «el propio Padre» de Jesús; éste existía ya anteriormente a Abraham (8,57s), «en el seno del Padre» (1,18; cf. 1 Jn 1,1ss).

3. *En su condición de encarnación el Hijo queda sometido al Padre.* Si la dignidad de Hijo hace de Jesús el igual de Dios, no por eso pierde el Padre, según Cristo mismo (p.e. Mt 26,39 p; 11,26s; 24,36 p) y los autores del NT, sus prerrogativas paternas. A él es a quien el *kerigma* primitivo (p.e. Act 2,24) y Pablo (p.e. 1Tes 1,10; 2Cor 4,14) atribuyen la resurrección de Jesús. Él tiene la iniciativa de la salvación: él es quien elige y llama al cristiano (p.e. 2Tes 2,13s) o al Apóstol (p.e. Gál 1,15s); él es quien justifica (p.e. Rom 3,26.30; 8,30). Jesús no es sino el *mediador necesario: el Padre lo envía (Gál 4,4; Rom 8,3; Jn *passim*), lo entrega (Rom 8,32), le confía una obra a realizar (p.e. Jn 17, 4), palabras que decir (12,49), hombres que salvar (6,39s). El Padre es fuente y fin de todas las cosas (1Cor 8,6); así el Hijo, que no obra sino en dependencia de él (Jn 5,19; 14, 10; 15,10), se someterá a él (1Cor 15,28) como a su cabeza (11,3) al fin de los tiempos.

VI. EL PADRE DE LOS CRISTIANOS. Si los hombres tienen el poder de venir a ser hijos de Dios (Jn 1,12), es que Jesús lo es por naturaleza. El Cristo de los Sinópticos aporta las primeras luces sobre este punto al identificarse con los suyos (p.e. Mt 18,5; 25,40), diciéndose su hermano (28,10) y una vez incluso designándose con ellos bajo la común apelación de «hijo» (17,26). Pero la plena luz nos viene de Pablo. Según él, Dios nos libra de la *esclavitud y nos adopta como hijos (Gál 4,5ss; Rom 8,14-17; Ef 1,5) por la fe bautismal, que hace de nosotros un solo ser en Cristo (Gál 3,26ss), y de Cristo un Hijo mayor, que comparte con sus *hermanos la *herencia paterna (Rom 8,17.29; Col 1,18). El *Espíritu, por ser el agente interior de esta adopción, es también su testigo; y testimonia en nosotros inspirando la oración misma de Cristo, con el que nos conforma: *Abba* (Gál 4,6; Rom 8,14ss.29). Desde pascua la Iglesia, al recitar el «padrenuestro» expresa la conciencia de ser amada por el amor mismo en que Dios envuelve a su Hijo único (cf. 1Jn 3,1); y esto es lo que sin duda sugiere Lucas al hacernos decir: «¡Padre!» (Lc 11,2), como Cristo.

Nuestra vida filial, manifestada en la oración, se expresa también por la caridad fraterna; en efecto, si amamos al Padre, no podemos menos de amar también a todos sus hijos, nuestros hermanos: «Todo el que ama al que ha engendrado ama también al que ha nacido de Él» (1Jn 5,1).

→ Amor - Autoridad - Dios - Fecundidad - Hijo - Hermano - Generación - Patria - Rey. PT

Palabra de Dios.

«Tienen boca y no hablan» (Sal 115,5; Bar 6,7). Esta sátira de los «ídolos mudos» (1Cor 12,2) subraya uno de los rasgos más característicos del *Dios vivo en la revelación bíblica: Dios habla a los hombres, y la importancia de su palabra en el AT no es sino la preparación del hecho central del NT, donde esta palabra —el Verbo— se hace carne.

AT. I. DIOS HABLA A LOS HOMBRES. En el AT el tema de la palabra divina no es objeto de especulación abstracta, como sucede en otras corrientes de pensamiento (cf. el *logos* de los filósofos alejandrinos). Es ante todo un hecho de experiencia: Dios habla directamente a hombres privilegiados; por ellos habla a su pueblo y a todos los hombres.

1. El profetismo es una de las bases fundamentales del AT: en todos los siglos habla Dios a hombres escogidos, con la misión de transmitir su palabra. Estos hombres son, en el sentido lato del término, *profetas. Puede variar la manera como Dios se dirige a ellos: a unos habla «en visiones y en sueños» (Núm 12, 6; cf. 1Re 22,13-17); a otros con una inspiración interior más indefinible (2Re, 3-15...; Jer 1,4; etc.); a Moisés habla «cara a cara» (Núm 12,8). Con mucha frecuencia ni siquiera se precisa el modo de expresión de su palabra (p.e. Gén 12,1). Pero eso no es lo esencial: todos estos profetas tienen clara conciencia de que les habla Dios, que su palabra los invade en cierto modo hasta hacerles violencia (Am 7,15, cf. 3,8; Jer 20,7ss). Para ellos la palabra de Dios es, pues, el hecho primero que determina el sentido de su vida, y la forma extraordinaria en que la palabra surge en ellos hace que atribuyan su origen a la acción del *Espíritu de Dios. Sin embargo, en otros casos la palabra puede llegar por vías más secretas, aparentemente más próximas a la psicología normal: las que sigue la *sabiduría divina para dirigirse al corazón de los hombres (Prov 8,1-21. 32-36; Sab 7-8), sea que les enseñe cómo deben conducir su vida, sea que les *revele los secretos divinos (Dan 5,11s; cf. Gén 41,39). De todos modos no se trata de una palabra de hombre, sujeta a fluctuación o a error: profetas y sabios están en comunicación directa con el Dios vivo.

2. Ahora bien, la palabra divina no se da a los privilegiados del cielo como una enseñanza esotérica que deban ocultar al común de los mortales. Es un mensaje que hay que transmitir; no a un pequeño círculo, sino al entero pueblo de Dios, al que Dios quiere alcanzar por intermedio de sus portavoces. Así la experiencia de la palabra de Dios no es sólo cosa de un pequeño número de místicos: todo Israel se ve llamado a reconocer que Dios le habla por boca de sus enviados. Si se da el caso de que en un principio desconozcan y desprecien la palabra divina (p.e. Jer 36), hay signos indiscutibles que acaban siempre por imponer su evidencia. En la época del NT el judaísmo entero profesará que «Dios habló a nuestros padres, muchas veces y en muchas maneras» (Heb 1,1).

II. Aspectos de la palabra. La palabra de Dios puede enfocarse en dos aspectos, indisociables, pero distintos: revela y obra.

1. *Dios revela al hablar.* Dios habla para poner el pensamiento del hombre en comunicación con su propio pensamiento. Su palabra es alternativamente ley y regla de vida, revelación del sentido de las cosas y de los acontecimientos, promesa y anuncio del porvenir.

a) La concepción de la palabra divina como **ley y regla de vida* se remonta a los orígenes mismos de Israel. En el momento de la *alianza en el Sinaí Moisés dio al pueblo de parte de Dios una carta religiosa y moral resumida en diez «palabras», el Decálogo (Éx 20,1-17; Dt 5,6-22; cf. Éx 34,28; Dt 4,13; 10, 4). Esta afirmación del Dios único ligada a la revelación de sus exigencias esenciales fue uno de los primeros elementos esenciales que permitieron a Israel tomar conciencia de que «Dios habla». Ciertos relatos bíblicos subrayaron el hecho dando cuerpo y vida al cuadro del Sinaí y presentando a Dios hablando directamente a todo Israel desde dentro de la nube (cf. Éx 20,1...; Dt 4,12); de hecho otros pasajes ponen claramente de relieve el papel de mediador de Moisés (Éx 34,10-28). Pero de todos modos la ley se impuso a título de palabra divina. Como tal vieron en ella los sabios y los salmistas la fuente de la felicidad (Prov 18,13; 16,20; Sal 119).

b) Sin embargo, con la ley divina se halla ligada desde los orígenes una **revelación de Dios y de su acción* acá en la tierra: «Yo soy Yahveh, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto» (Éx 20,2). Tal es la certeza esencial que funda la autoridad de la ley misma. Si Israel es un pueblo monoteísta, no es en modo alguno por sabiduría humana, sino porque Yahveh habló a sus padres, luego a Moisés, para darse a conocer como «el *único» (Éx 3,13-15; cf. Dt 6,4). Así también, a medida que la historia se va desenvolviendo, la palabra de Dios lo ilustra sobre su oculto significado. En cada una de las grandes experiencias nacionales le descubre intenciones secretas (Jos 24,2-13). Este reconocimiento del *designio de Dios en los acontecimientos de este mundo no es tampoco de origen humano; está en conexión con el conocimiento profético, prolongado por la reflexión sapiencial (cf. Sab 10-19). En una palabra, dimana de la palabra de Dios.

c) En fin, la palabra de Dios sabe franquear los límites del tiempo para *des-velar anticipadamente el porvenir.* Paso a paso ilustra a Israel sobre la próxima etapa del designio de Dios (Gén 15,13-16; Éx 3,7-10; Jos 1,1-5; etc.). Finalmente, más allá de un porvenir inmediato que se colora de tintas sombrías, revela lo que

acontecerá «en los últimos tiempos», cuando realice Dios su designio con plenitud: es todo el objeto de la escatología profética. Ley, revelación, promesa: estos tres aspectos de la palabra divina se acompañan y se condicionan mutuamente a todo lo largo del AT. Reclaman por parte del hombre una respuesta, de la que volveremos a hablar más abajo.

2. *Dios obra al hablar.* Sin embargo, la palabra de Dios no es sólo un mensaje inteligible dirigido a los hombres. Es una realidad dinámica, un poder que opera infaliblemente los efectos pretendidos por Dios. Dios la envía como un mensajero vivo (Is 9,7; Sal 107,20; 147,15); se lanza en cierto modo sobre los hombres (Zac 1,6). Dios vela sobre ella para realizarla (Jer 1,12), y, en efecto, ella produce siempre lo que anuncia (Núm 23,19; Is 55,10s), ya se trate de los acontecimientos de la historia, de las realidades cósmicas o del término del designio de salvación.

a) Esta concepción dinámica de la palabra no era desconocida del antiguo Oriente, que la escuchaba en forma cuasimágica. En el AT se aplicó en primer lugar a la palabra profética: cuando Dios revela de antemano sus planes es cierto que luego los realizará. La historia es un cumplimiento de sus *promesas (cf. Dt 9,5; 1Re 2,4; Jer 11,5); los acontecimientos sobrevienen a su llamamiento (Is 44,7s). En el Éxodo «manda, y vienen los insectos» (Sal 105, 31.34). Al final de la cautividad de Babilonia «dice de Jerusalén: "¡sea habitada!", y dice de Ciro: "Mi pastor..."» (Is 44,26.28).

b) Pero si éste es el caso de la historia, ¿cómo dudar de que la creación entera *obedece igualmente a la palabra de Dios? En efecto, bajo la forma de una palabra es como debemos representarnos el acto original del *creador: «Dijo, y fue hecho» (Sal 33,6-9; cf. Gén 1; Lam 3, 37; Jdt 16,14; Sab 9,1; Eclo 42,15). Desde entonces esta misma palabra sigue activa en el universo, rigiendo los astros (Is 40,26), las aguas del abismo (Is 44,27) y el conjunto de los fenómenos de la naturaleza (Sal 107,25; 147,15-18; Job 37,5-13; Eclo 39,17.31). La palabra de Dios, más que los *alimentos terrestres, es la que, como un *maná celestial, conserva en vida a los hombres que creen en Dios (Sab 16,26; cf. Dt 8, 3 LXX).

c) Tal eficacia, comprobable en la creación como en la historia, no puede faltar a los oráculos de salvación que conciernen a los «últimos *tiempos»; en efecto, «la palabra de Dios permanece siempre» (Is 40,8). Por eso, de un siglo a otro, el pueblo de Dios recoge piadosamente todas estas palabras que le describen anticipadamente su porvenir. Ningún acontecimiento agota su significación mientras no llegan los «últimos tiempos» (cf. Dan 9).

III. El hombre ante Dios que habla. La palabra de Dios es por tanto un hecho frente al cual no puede el hombre permanecer pasivo: el portavoz ejerce un ministerio con muy graves responsabilidades; el oyente de la palabra se ve requerido a tomar posición, lo cual pone en juego su destino.

1. *El ministerio de la palabra* no se presenta en el AT como una fuente de goces místicos: por el contrario, todo *profeta se expone a la contradicción e incluso a las *persecuciones. Cierto que Dios, al poner en su boca sus propias palabras, le da fuerza suficiente para transmitir sin temor el mensaje que se le confía (Jer 1,6-10). Pero, en cambio, es responsable delante de Dios de esa *misión de la que depende la suerte de los hombres (Ez 3,16-21; 33,1-9). De he-

cho, si trata de evadirse, Dios puede hacerle volver a la fuerza, como lo da a entender la historia de Jonás (Jon 1; 3). Pero las más de las veces los portavoces de Dios desempeñan su misión con riesgo de su tranquilidad e incluso de su vida; y esta *fidelidad heroica es para ellos causa de *sufrimiento (Jer 15,16ss), un duro deber cuyo salario no perciben inmediatamente (1Re 19,14).

2. *La acogida hecha a la palabra.* Por lo que se refiere a los oyentes de la palabra, deben dispensarle en su *corazón una acogida confiada y dócil. La palabra, en cuanto revelación y regla de vida, es para ellos *luz (Sal 119,105); en cuanto promesa, da seguridad respecto al porvenir. Así pues, quienquiera que sea el que la transmita, hay que *escucharla (Dt 6,3; Is 1,10; Jer 11,3.6), sea para «tenerla en el corazón» (Dt 6,6; 30,14) y ponerla en práctica (Dt 6,3; Sal 119,9.17.101), sea para contar con ella y esperar en ella (Sal 119,42.74.81 etc.; 130,5). La respuesta humana a la palabra de Dios constituye, pues, una actitud interior compleja, que comporta todos los aspectos de la vida teologal: la *fe, puesto que la palabra es revelación; la *esperanza, puesto que es promesa; el *amor, puesto que es regla de vida (cf. Dt 6,4ss).

IV. Personificación de la palabra de Dios. La palabra divina no es un elemento de tantos en la economía del AT; la domina totalmente, dando sentido a la historia en cuanto es creadora de la misma, suscitando en los hombres la vida de fe en cuanto se les dirige como un mensaje. No debe, pues, sorprender el ver que esta importancia se traduce a veces en una personificación de la palabra, paralela a las de la *sabiduría y del *Espíritu de Dios. Tal es el caso de la palabra reveladora (Sal 119,89) y sobre todo de la palabra operante, ejecutora de las órdenes divinas (Sal 147,15; 107,20; Is 55, 11; Sab 18,14ss). En la filigrana de estos textos se descubre ya la acción del Verbo de Dios en la tierra, aun antes de que el NT la revele a los hombres con plenitud.

NT. Algunos pasajes del NT reasumen la doctrina de la palabra de Dios en sentido idéntico al del AT (cf. Mt 15,6). Así María cree en la palabra que le es transmitida por el ángel (Lc 1,37s.45), y a Juan Bautista se le dirige la palabra como a los profetas de otros tiempos (Lc 3,2). Pero las más de las veces el misterio de la palabra tiene ya por centro la persona de Jesús.

I. Palabra de Dios y palabra de Jesús. 1. *La palabra opera y revela.* En ninguna parte se dice que la palabra de Dios es dirigida a Jesús como se decía antiguamente de los profetas. Sin embargo, en san Juan como en los Sinópticos su palabra se presenta exactamente como la palabra de Dios en el AT: poder que opera y luz que revela.

*Poder que opera: con una palabra realiza Jesús los *milagros que son los signos del reino de Dios (Mt 8,8.16; Jn 4,50-53). También con una palabra produce en los corazones los efectos espirituales cuyos símbolos son estos milagros, como, por ejemplo, el *perdón de los pecados (Mt 9,1-7 p). Con una palabra transmite a los Doce sus poderes (Mt 18,18; Jn 20,23) e instituye los signos de la nueva alianza (Mt 26, 26-29 p). En él y por él está, pues, en acción la palabra creadora, operando acá en la tierra la salvación.

*Luz que revela: Jesús anuncia el Evangelio del reino, «anuncia la palabra» (Mt 4,33), dando a conocer en *parábolas los *misterios del reino de Dios (Mt 13,11 p). En apariencia es un *profeta (Jn 6,14) o un doctor que *enseña en nombre de

Dios (Mt 22,16 p). En realidad habla «con *autoridad» (Mt 1,22 p), como de su propio fondo, con la certeza de que «sus palabras no pasarán» (Mt 24,35 p). Esta actitud deja entrever un misterio, al que el cuarto evangelio se asoma con predilección. Jesús «dice las palabras de Dios» (Jn 3,34), dice «lo que el Padre le ha enseñado» (8,28). Por eso «sus palabras son espíritu y vida» (6,63). Repetidas veces emplea el evangelista con énfasis el verbo «hablar» *(lalein)* para subrayar la importancia de este aspecto de Jesús (p.e. 3,11; 8,25-40; 15,11; 16,4...), pues Jesús «no habla de sí mismo» (12,49s; 14,10), sino «como le ha hablado primero el Padre» (12,50). El misterio de la palabra profética, inaugurado en el AT, alcanza, pues, en él, su perfecto cumplimiento.

2. *Los hombres frente a la palabra.* Por eso se intima a los hombres que tomen posición frente a esta palabra que los pone en contacto con Dios mismo. Los Sinópticos refieren palabras de Jesús que muestran claramente el objeto de esta elección. En la parábola de la *semilla la palabra — que es el Evangelio del reino — es acogida diversamente por sus diversos oyentes: todos «oyen»; pero los que la «comprenden» (Mt 13,23) o la «acogen» (Mt 4,33) o la «guardan» (Lc 8,15) la ven producir en ellos su *fruto. Asimismo Jesús, terminado el sermón de la montaña, en que acaba de proclamar la nueva *ley, opone la suerte de los que «oyen su palabra y la ponen en práctica» a la de los que «la oyen sin ponerla en práctica» (Mt 7,24.26; Lc 6,47.49): casa fundada sobre la roca por un lado, sobre la arena por otro

Estas imágenes introducen una perspectiva de *juicio; cada cual será juzgado según su actitud frente a la palabra: «Quien se avergonzare de mí y de mis palabras, el Hijo del hombre se avergonzará también de él cuando venga en la gloria de su Padre» (Mc 8,38 p).

El cuarto evangelio vuelve a las mismas ideas con particular insistencia. Muestra que en los oyentes de Jesús se opera una división a causa de sus palabras (Jn 10,19). Por un lado se hallan los que creen (Jn 2,22; 4,39.41.50), escuchan su Palabra (5, 24), la guardan (8,51s; 14,23s; 15, 20), *permanecen en ella (8,31) y en quienes ella permanece (5,38; 15,7); éstos tienen la vida eterna (5,24), no verán jamás la muerte (8,51). Por otro lado los que hallan esta palabra demasiado dura (6,60), que no «pueden escucharla» (8,43) y que por lo mismo la rechazan y repudian a Cristo: a éstos la palabra misma de Jesús los juzgará el último día (12,48), porque no es su palabra de él, sino la del Padre (12.49; 17,14), que es *verdad (17,17). Es por tanto una misma cosa tomar posición frente a la palabra de Jesús, frente a su persona y frente a Dios. Según la decisión tomada se ve el hombre introducido en una vida teologal hecha de fe, de confianza y de amor, o arrojado por el contrario a las tinieblas del mundo malvado.

II. La palabra en la Iglesia. 1. *La acción de la Palabra de Dios.* Los Hechos y las epístolas apostólicas nos muestran la palabra de Dios prosiguiendo en la tierra la salvación inaugurada por Jesús. Por lo demás, esta palabra no designa tanto una serie de «palabras del Maestro» recogidas y repetidas por los discípulos (cf. Mt 10,14; 1Cor 7,10.12.25) cuanto el mensaje mismo del *Evangelio, proclamado en la *predicación cristiana. El ministerio apostólico es esencialmente un servicio de esta palabra (Act 4,29ss; 6,2.4), que se debe anunciar para que resuene en el mundo entero (8,4.25; 13,5; 18,9s; 1Tes 1,

8); servicio sincero, que no falsifica el mensaje (2Cor 2,17; 4,2); servicio animoso, que lo proclama con audacia (Act 4,31; Flp 1,14).

Ahora bien, esta palabra es por sí misma un poder de salvación: el *crecimiento de la Iglesia se identifica con su crecimiento (Act 6,7; 12, 24; 19,20), y aun las cadenas con que se carga al Apóstol no logran encadenarla (2Tim 2,9). Es la «palabra de salvación» (Act 13,26), la «palabra de vida (Flp 2,16), la palabra segura (1Tim 1,15; 2Tim 2,11; Tit 3,8), la palabra viva y eficaz (Heb 4,12); otras tantas expresiones que subrayan su acción en los corazones de los creyentes. Así, a ella es a la que éstos deben su regeneración cuando creen en ella en el momento del *bautismo (1P 1,23; Sant 1,18; cf. Ef 5,26). En la obra de la salvación se descubre así la misma eficacia de la palabra que el AT presentía en el marco de la creación y en el desarrollo de la historia, y que los evangelios atribuían a la palabra de Jesús. Pero de hecho la palabra anunciada por los apóstoles ¿es otra cosa que la palabra misma de Jesús, elevado como *señor a la diestra de Dios, y que habla por sus apóstoles y confirma su palabra con signos (Mc 16,20)?

2. *Los hombres delante de la palabra de Dios.* Por esta razón frente a la palabra apostólica tiene lugar la misma división que se observaba ya frente a Jesús: negativa por parte de unos (Act 13,46; 1Pe 2,8; 3,1); acogida por parte de otros (1Tes 1,6), que reciben la palabra (1Tes 2,13), la escuchan (Col 1,5; Ef 1,13), la reciben con docilidad para ponerla en práctica (Sant 1,21ss), la guardan a fin de ser salvos (1Cor 15,2; cf. Ap 3,8), la glorifican (Act 13,48), de modo que permanece en ellos (Col 3,16; 1Jn 1, 10; 2,14). Si es menester, éstos soportan por causa de ella la prueba y el *martirio (Ap 1,9s; 6,9; 20,4) y gracias a ella vencen a las potencias del mal (Ap 12,11). Así se dilata en la historia la acción de la palabra divina, que suscitó en los hombres fe, esperanza y amor.

III. El misterio del Verbo de Dios.

1. *El Verbo hecho carne.* De este misterio de la palabra divina nos comunica Juan el último secreto, relacionándola en la forma más estrecha con el misterio mismo de Jesús, Hijo de Dios: Jesús es en cuanto *Hijo la palabra subsistente, el Verbo de Dios. De él deriva, pues, en última instancia toda manifestación de la palabra divina, en la creación, en la historia, en la realización final de la salvación. Así se comprende lo que se dice en la epístola a los Hebreos: «Después de haber hablado a nuestros padres por los profetas, nos ha hablado Dios por su Hijo» (Heb 1,1s).

Así pues, Jesús en cuanto verbo existía en Dios desde los principios, y él mismo era Dios (Jn 1,1s). Era la palabra creadora en que todo fue hecho (1,3; cf. Heb 1,2; Sal 33,6ss), la palabra iluminadora que brillaba en las tinieblas del mundo para aportar a los hombres la *revelación de Dios (Jn 1,4s.9). Ya en el AT era él quien se manifestaba bajo las formas externas de la palabra operante y revelante. Pero finalmente, al término de los tiempos, este verbo entró abiertamente en la historia haciéndose carne (1,14); entonces vino a ser para los hombres objeto de experiencia concreta (1Jn 1,1ss), de modo que «nosotros vimos su *gloria» (Jn 1,14).

De esta manera llevó a término su doble actividad de revelador y de autor de la salvación: como Hijo único dio a los hombres a conocer al Padre (1,18); para salvarlos introdujo en el mundo la *gracia y la *verdad (1,14.16s). El Verbo manifestado al mundo está ahora ya en medio de la historia humana: antes de él la historia tendía hacia su encarnación; después de su venida tiende hacia su triunfo final. En efecto, él también se manifestará en un último combate, para dar fin a la acción de los poderes malignos y procurar acá en la tierra la *victoria definitiva de Dios (Ap 19,13).

2. *Los hombres delante del Verbo hecho carne.* Siendo Cristo el Verbo subsistente «venido en carne», se comprende que la actitud adoptada por los hombres frente a su palabra y frente a su persona determina por el mismo caso su actitud frente a Dios. Efectivamente, su venida a la tierra dio lugar entre ellos a una división. Por un lado, las tinieblas no lo acogieron (Jn 1,5), el *mundo malvado no lo conoció (1,10), los suyos — su propio pueblo — no lo recibieron (1,11): es toda la historia evangélica que desemboca en la pasión. Pero por otro lado los hay que «creyeron en su nombre» (1,12): éstos «recibieron de su plenitud gracia sobre gracia» (1,16), y él les dio poder ser hijos de Dios (1,12), él que es hijo por naturaleza (1,14.18).

Así cristalizó en torno al Verbo encarnado un drama que en realidad dura desde que Dios comenzó a hablar a los hombres por sus profetas. Pero también, cuando los profetas proclamaban la palabra de Dios ¿no era ya el Verbo en persona el que se expresaba por su boca, el mismo Verbo que había de tomar carne al fin de los tiempos para hablar directamente a los hombres cuando lo enviara el Padre personalmente a la tierra? A esta acción oculta, preparatoria, ha sucedido ahora una presencia directa y visible. Pero para los hombres no ha cambiado de aspecto el problema vital planteado por la palabra de Dios: quien cree en la palabra, quien reconoce al Verbo y lo acoge, entra por él en una vida teologal de hijo de Dios (Jn 1,12); quien rechaza la palabra, quien desconoce al Verbo, permanece en las tinieblas del mundo y con eso mismo está ya juzgado (cf. 3,17ss). Tremenda perspectiva que todo hombre debe afrontar, abiertamente si se halla en presencia del Evangelio de Jesucristo, secretamente si la palabra divina sólo le llega bajo formas imperfectas. A todo hombre habla el Verbo, de todo hombre aguarda una respuesta. Y el destino eterno de este hombre depende de su respuesta.

→ Escuchar - Enseñar - Juicio - Libro - Palabra - Predicar - Profeta - Revelación - Sabiduría - Sembrar - Verdad. AF y PG

Palabra humana.

Conforme a una concepción común en la antigüedad, el mundo bíblico no ve únicamente en la palabra humana un vano sonido, un simple medio de comunicación entre los hombres: la palabra expresa la persona, participa de su dinamismo, está dotada en cierto modo de eficacia. De ahí su importancia en la marcha de la vida: según su calidad implica para el que la pronuncia honor o confusión (Eclo 5,13); la muerte y la vida están en su poder (Prov 18,21). Para juzgar el valor del hombre es por tanto como la piedra de toque que permite experimentarlo (Eclo 27,4-7). Se comprende que los maestros de sabiduría inculquen su buen uso y denuncien sus defectos: en este punto el NT reproducirá sencillamente la enseñanza del AT.

1. *Del mal uso de la palabra.* Tenemos en primer lugar al charlatán, que se hace detestar (Eclo 20,5-8); al necio, al que se reconoce por sus dichos fuera de propósito (20,18ss); al falso amigo, que como consolación sólo ofrece «palabras de viento» (Job 12, 6). Pero hay algo peor: la palabra de

los malos, que es una asechanza sanguinaria (Prov 12,6). El sabio debe guardarse de la maledicencia (Eclo 5,14), pues la *lengua causa más víctimas que la espada (Prov 12,18; Eclo 28,17s). Las palabras del chismoso se reciben con frecuencia «como golosinas» (Prov 26,22), pero hieren cruelmente: los salmistas, con el acento de personas que han sufrido mucho, denuncian constantemente la maledicencia y la calumnia que les afectan (Sal 5,10; 10,7). En el NT la epístola de Santiago vuelve a estos mismos consejos sobre los extravíos de la palabra (Sant 3,2-12).

Por otra parte, hay también que temer otros peligros, particularmente las palabras impuras (Eclo 23,12-21) y los falsos juramentos. La ley mosaica los prohibía (Éx 20,7; Núm 30, 3; Dt 23,22...). Por temor a que se presten inconsideradamente, el Eclesiástico acaba por aconsejar que se restrinja el número de los juramentos (Eclo 23,7-11). Finalmente, Jesús enseñará un ideal de sinceridad que hará inútiles los juramentos (Mt 5,33...), ideal que será retenido por la Iglesia apostólica (Sant 5,12; 2Cor 1,27s). Entre los pecados de la palabra se puede por último mencionar la confianza supersticiosa en su eficacia mágica. Frecuente en el antiguo Oriente, conocida en el ambiente bíblico (palabra de mal augurio: Núm 22,6; palabra de aparecidos: Is 29,4), es prohibida por la ley bajo pena de muerte por la misma razón que las otras operaciones mágicas (Lev 20, 6.27).

2. *Del buen uso de la palabra.* Al revés que los pecadores y que los necios, los sabios deben saber regular exactamente sus palabras. Una palabra dicha a propósito, una respuesta oportuna son un tesoro y una alegría (Prov 15,23; 25,11), pues« hay tiempo de callar y tiempo de hablar» (Ecl 3,7). Hay por tanto que contener las palabras (Eclo 1,24), usar en el lenguaje balanzas y pesos, poner un candado a la lengua (Eclo 28,25; Sal 39,2; 141,3), ser lento para hablar (Sant 1,19). A esta mesura hay que añadir todavía la sabiduría y la bondad, como lo hace la mujer perfecta (Prov 31,26). Entonces la palabra humana es como un agua profunda, un torrente desbordante, una fuente de vida (Prov 18,4; cf. Dt 32,1s); en efecto, la boca habla de la abundancia del corazón, de modo que el hombre bueno saca del suyo un tesoro (Lc 6,45). Hablando bajo la acción del Espíritu Santo, puede edificar, exhortar y consolar a sus hermanos (1Cor 14,3), pues su palabra de hombre expresa entonces la *palabra de Dios.

→ Lengua - Mentira - Silencio.

AF y PG

Pan.

El pan, don de Dios, es para el hombre una fuente de fuerza (Sal 104, 14s), un medio de subsistencia tan esencial que carecer de pan es carecer de todo (Am 4,6; cf. Gén 28, 20); así, en la oración que Cristo enseña a sus discípulos, el pan parece resumir todos los *dones que nos son necesarios (Lc 11,3); más aún: fue tomado por signo del más grande de los dones (Mc 14,22).

I. El pan de cada día. 1. *En la vida corriente* se caracteriza una situación diciendo qué clase de gusto da al pan. El que sufre y parece abandonado por Dios come un pan «de lágrimas», de angustia o «de ceniza» (Sal 42,4; 80,6; 102,10; Is 30,20); el que está elegre lo come con alegría (Ecl 9,7). Del pecador se dice que come un pan de impiedad o de mentira (Prov 4,17) y del perezoso, un pan de ociosidad (Prov 31,27). Por otra parte, el pan no es sólo un medio de subsistencia: está destinado a

repartirse. Toda *comida supone una reunión y también una *comunión. Comer el pan regularmente con alguien es ser su *amigo, casi su íntimo (Sal 41,10 = Jn 13,18). El deber de la *hospitalidad es un deber sagrado, que hace del pan de cada uno el pan del transeúnte, enviado por Dios (Gén 18,5; Lc 11,5.11) Sobre todo a partir del *exilio se carga el acento sobre la necesidad de compartir el propio pan con el hambriento: la *piedad judía halla aquí la mejor expresión de la caridad fraterna (Prov 22,9; Ez 18,7.16; Job 31,17; Is 58, 7; Tob 4,16). San Pablo, cuando recomienda a los corintios la colecta en favor de los «santos», les recuerda que todo don viene de Dios, comenzando por el pan (2Cor 9,10). Finalmente, en la Iglesia cristiana la «fracción del pan» designa el rito eucarístico que se reparte en favor de todos: el cuerpo del Señor viene a ser la fuente misma de la unidad de la Iglesia (Act 2,42; 1Cor 10,17).

2. *El pan, don de Dios.* Dios, después de crear al hombre (Gén 1,29), y de nuevo después del diluvio (9,3) le da a conocer lo que puede comer; y a costa de duro trabajo se procurará lo necesario el hombre pecador: «comerás el pan con el sudor de tu frente» (3,19). Desde entonces la abundancia o carestía de pan tendrán valor de signo: la abundancia será *bendición de Dios (Sal 37,25; 132,15; Prov 12,11) y la carestía, *castigo del pecado (Jer 5,17; Ez 4,16s; Lam 1,11; 2,12). Así pues, el hombre debe pedir humildemente su pan a Dios y aguardarlo con confianza. En este sentido son significativos los relatos de multiplicación de los panes. El milagro obrado por Eliseo (2Re 4,42ss) expresa bien la sobreabundancia del don divino: «Comerán y sobrará.» La humilde confianza es también la primera lección de los relatos evangélicos; tomando de un salmo (78,25) la fórmula: «Todos comieron y se saciaron» (Mt 14,20 p; 15,37 p; cf. Jn 6,12), evocan el «pan de los fuertes» con que Dios sació a su pueblo en el desierto. En un mismo orden de ideas invitó Jesús a sus discípulos a pedir «el pan de cada día» (Mt 6, 11), como hijos que con confianza aguardan todo de su Padre de los cielos (cf. Mt 6,25 p).

En fin, el pan es el don supremo de la época escatológica, ya para cada uno en particular (Is 30,23), ya en el festín mesiánico prometido a los elegidos (Jer 31,12). Las *comidas de Jesús con sus discípulos preludiaban así el festín escatológico (Mt 11,19 p) y sobre todo la comida *eucarística, en la que el pan que da Cristo a sus discípulos es su *cuerpo, verdadero don de Dios (Lc 22, 19)

II. El pan en el culto. 1. La legislación sacerdotal concede gran importancia a los *panes «de proposición»*, dispuestos en el templo sobre una mesa junto con los vasos destinados a las libaciones (1Re 7,48; 2Par 13,11; cf. Éx 25,23-30). Su origen parece antiguo (1Sa 21,5ss). Quizá sea un reflejo del viejo sentimiento religioso que ofrecía el *alimento a la divinidad. Para Israel, cuyo Dios rehúsa todo alimento (Jue 13,16), estos panes vienen a ser símbolo de la *comunión entre Dios y sus fieles; los sacerdotes los consumirán (Lev 24,5-9).

2. El pan de primicias formaba parte de la ofrenda llevada a la fiesta de las semanas (Lev 23,17). La fórmula «en gesto de presentación», *«tenufá»*, muestra que significa el reconocimiento del don divino, como toda liturgia de *primicias (cf. Éx 23, 16.19). Corresponde naturalmente al sacerdote, representante de Dios (Lev 23,20; cf. Ez 44,30; Núm 18,13). Una intención de reconocimiento y gratitud inspira también la ofrenda

del pan y del vino hecha por el rey-sacerdote Melquisedec al Dios creador (Gén 14,18ss).

3. Desde los más antiguos códigos, *los panes ázimos* acompañan a los sacrificios (Éx 23,18; 34,25) y constituyen el alimento de Israel durante la fiesta de primavera (23,15; 34, 18). La levadura se excluía de las ofrendas cultuales (Lev 2,11); en ella se veía quizás un símbolo de corrupción. En todo caso cuando la fiesta agraria de los ázimos se unió a la inmolación de la *pascua, el uso del pan sin levadura se puso en relación con la salida de Egipto: debía recordar la partida apresurada que había impedido leudar la masa (Éx 12, 8.11.39). Quizá sea el origen del rito sencillamente un uso de la vida nómada, abandonado en la vida sedentaria en Canaán. En lo sucesivo se le unió la idea de renovación: debe desaparecer la vieja levadura (12,15). San Pablo recurre a esta imagen para inducir a los bautizados a vivir como hombres *nuevos (1Cor 5,7s). El empleo del pan en el culto halla su *cumplimiento y remate en la *eucaristía: Jesús, después de haber multiplicado los panes con gestos litúrgicos (Mt 14,19 p), ordena durante la cena renovar la acción por la que hace del pan su cuerpo sacrificado y el sacramento de la unidad de los fieles (1Cor 10,16-22; 11,23-26).

III. El pan de la palabra. El profeta Amós, anunciando el hambre de la *palabra de Dios (Am 8,11), compara el pan con la palabra (cf. Dt 8,3 a propósito del maná). Más tarde, en la evocación del festín mesiánico, profetas y sabios hablan del pan que designa la palabra viva de Dios (Is 55,1ss), la sabiduría divina en persona (Prov 9,5s; Eclo 24,19-22, cf. 15,1ss). También para Jesús evoca el pan la palabra divina de que se debe vivir cada día (Mt 4,4). Al deseo del pan que se come en el reino escatológico (Lc 14,15) responde Jesús con la parábola de los invitados, que se refiere en primer lugar a la aceptación de la persona y de su mensaje. Parece que san Marcos, al dar al primer relato de la multiplicación de los panes un fuerte contexto de enseñanza, quiere insinuar que estos panes son símbolo de la Palabra de Jesús al mismo tiempo que de su cuerpo entregado (Mc 6,30.34). Según san Juan, revela Jesús el sentido de este milagro afirmando que es el pan verdadero (Jn 6,32s). Se presenta en primer lugar como la palabra en que hay que creer (6,35-47). Como esta palabra hecha carne se ofrece en sacrificio, la adhesión de fe comportará necesariamente la comunión en este sacrificio dentro del rito eucarístico (6, 49-58). El pan pedido cada día por el fiel a su Dios, alimento necesario y don de Dios en su misma materialidad, puede significar, con el desarrollo de la fe, la palabra divina y la persona misma del Salvador inmolado, que es el verdadero pan del cielo, el pan de vida, vivo y vivificante (6,32.35.51).

→ Comunión - Don - Eucaristía - Maná - Alimento - Palabra de Dios - Comida. DS

Parábola.

Desde la *Iglesia primitiva* se llama parábola a una historia narrada por Jesús para ilustrar su enseñanza. En el fondo de la palabra griega *parabolé* hay una idea de comparación. Pero aquí lo que ilustra es, más que la palabra, la manera de hablar y de instruir propia del genio oriental, pues la parábola evangélica está preparada por el AT. Dos elementos aparecen como fundamentales en esta forma de lenguaje: el recurso a la comparación, que responde tan bien

a la preocupación concreta del Oriente; el aspecto enigmático de la expresión, propia para excitar la curiosidad, incitar a la búsqueda, a subrayar también la importancia y hasta la trascendencia de la enseñanza comunicada. De estos dos caracteres, considerados sobre todo bajo su aspecto religioso, se desprende una sana interpretación de las parábolas.

I. Recurso a la comparación. 1. *Extensión del procedimiento.* Israel, desde los comienzos de su historia, se hallaba ante este trance de tener que hablar con una mentalidad muy concreta, del Dios trascendente que no admitía representación sensible (Éx 20,4). Había, pues, constantemente que evocar la vida divina partiendo de las realidades terrenales. Los antropomorfismos, tan numerosos en los viejos textos, son comparaciones implícitas que contienen en germen verdaderas parábolas (Gén 2,7s.19. 21...). Serán más raros en lo sucesivo, pero el empeño en comparar será por ello precisamente más fuerte (Ez 1,26ss). La vida misma del hombre, en su aspecto moral y religioso, tenía necesidad de estos paralelismos. Los profetas los usan abundantemente tanto en sus invectivas (Am 4,1; Os 4,16; Is 5,18) como para enunciar las promesas divinas (Os 2,20s; Is 11,6-9; Jer 31,21...); al mismo tiempo gustan de las acciones simbólicas, es decir, de las predicaciones escenificadas (Is 20,2; Jer 19,10; Ez 4-5). Verdaderas parábolas se hallan también en los libros históricos (Jue 9,8-15; 2Sa 12,1-4; 14,5ss), y abundan entre las sentencias de los sabios (Prov 10,26; 12, 4...). El procedimiento se amplía en el judaísmo tardío hasta convertirse en los rabinos en un verdadero método pedagógico. Un hecho imaginativo o una historia del pasado vienen en apoyo de cualquier enseñanza, y se introducen con la fórmula: «¿A qué se parece esto?» Jesús entra dentro de este movimiento, poniendo frecuentemente empeño en expresar bajo forma de comparación los elementos de su doctrina. «¿Con qué compararé?» (Mt 4,30; Lc 13, 18). «El reino de los cielos es semejante...» (Mt 13,24.31).

2. *Alcance religioso de las parábolas.* Los profetas, ilustrando con las realidades concretas de la vida cotidiana su enseñanza sobre el sentido de la historia sagrada, hacen de ellas verdaderos temas: el *pastor, el *matrimonio, la *viña, que se encuentran también en las parábolas evangélicas. El amor gratuito y benévolo de Dios, las reticencias del pueblo en su respuesta forman la trama de estas amplificaciones en imágenes (p.e. Is 5,1-7; Os 2; Ez 16), aunque también se pueden hallar en ellas alusiones más precisas a tal o cual actitud de vida moral (Prov 4, 18s; 6,6-11; 15,4), o a una determinada situación social (Jue 9,8-15). En el Evangelio se centra la perspectiva en la realización definitiva del reino de Dios en la persona de Jesús. De ahí el grupo importante de las parábolas del reino (sobre todo Mt 13,1-50 p; 20,1-16; 21,33-22,14 p; 24,45-25,30).

3. *Parábola y alegoría.* Se da el caso de que el recurso a la comparación no se relacione sólo con el conjunto de una historia, de la que se deduce una lección global, sino que todos los detalles tengan una significación propia, que requiere una interpretación particular. Entonces la parábola se convierte en alegoría. Tal es el caso de ciertos textos del AT (p.e. Ez 17), y este procedimiento se halla también en los símiles del cuarto evangelio (Jn 10,1-16; 15,1-6). En realidad es frecuente que las parábolas comporten por lo menos algunos rasgos alegóricos, y los evangelios acentúan este carácter al su-

gerir ya una interpretación. Así por ejemplo san Lucas refiere la parábola del buen samaritano en términos que hacen pensar en Cristo (Lc 10, 33.35).

II. Expresión enigmática del pensamiento. 1. *En la profecía del AT.* Mucho más que a los enigmas de los sabios (1Re 10,1-3; Eclo 39,3), hay que recurrir a la presentación voluntariamente misteriosa de escritos tardíos, para explicar el carácter enigmático de ciertas parábolas evangélicas. A partir de Ezequiel el anuncio profético del porvenir se transforma poco a poco en apocalipsis, es decir que envuelve voluntariamente el contenido de la *revelación en una serie de imágenes que tienen necesidad de explicación para poderse comprender. La presencia de un «ángel-intérprete» hace generalmente resaltar la profundidad del mensaje y su dificultad. Así la alegoría del águila en Ez 17,3-10, llamada «enigma» y «parábola» *(mašal)* es explicada luego por el profeta (17,12-21). Las visiones de Zacarías comportan un ángel-intérprete (Zac 1,9ss; 4,5s...) y sobre todo las grandes visiones apocalípticas de Daniel, en las que se supone constantemente que el vidente no comprende (Dan 7,15s; 8,15s; 9,22).

2. *En el Evangelio.* El misterio del reino y de la persona de Jesús es tan nuevo que no puede tampoco manifestarse sino gradualmente y según la diversa receptividad de los oyentes. Por eso Jesús, en la primera parte de su vida pública, recomienda a este propósito el «secreto mesiánico», tan fuertemente puesto de relieve por Marcos (Mc 1,34.44; 3,12; 5,43...). Por eso también gusta de hablar en parábolas que, aun dando una primera idea de su doctrina, obligan a reflexionar y tienen necesidad de explicación para ser perfectamente comprendidas (Mt 13,10-13. 34s.36.51). El recurso a temas clásicos (el rey, el festín, la viña, el pastor, la siembra...) pone a los oyentes en la pista; pero el fondo de la enseñanza dada les escapa. Las parábolas son entonces una invitación a la atención, pero también un velo que oculta la profundidad del *misterio a los que no pueden o no quieren penetrarlo enteramente. Los evangelistas, impresionados por el *endurecimiento de numerosos judíos a propósito del mensaje de Cristo, subrayaron este hecho al mostrar a Jesús *respondiendo a los discípulos* con una cita de Isaías (Mc 4,10ss; Mt 13,10-15). Sin embargo, junto con estas parábolas emparentadas con los apocalipsis, las hay más claras que miran a enseñanzas morales accesibles a todos (así Lc 8,16ss; 10,30-37; 11,5-8).

III. La interpretación de las parábolas. Poniéndose en este contexto bíblico y oriental en que hablaba Jesús y atendiendo a su voluntad de enseñanza progresiva, resulta más fácil interpretar las parábolas. Su materia son los humildes hechos de la vida cotidiana, pero también, y quizá sobre todo, los grandes acontecimientos de la historia sagrada. Sus temas clásicos, fáciles de descubrir, están ya cargados de sentido por su trasfondo de AT en el momento en que Jesús los utiliza. Ninguna inverosimilitud debe asombrar en relatos, compuestos libremente y totalmente ordenados a la enseñanza; el lector no debe extrañarse de la actitud de ciertos personajes presentados para evocar un razonamiento a fortiori o a contrario (p.e. Lc 16,1-8; 18,1-5). En todo caso hay que ilustrar en primer lugar el aspecto teocéntrico, y más precisamente cristocéntrico, de la mayoría de las parábolas. Sea cual fuere la medida exacta de la alegoría, en definitiva es el Padre de los cielos (Mt 21,28; Lc 15,11) o Cristo mismo —sea en su misión histórica (el «sembrador» de Mt 13,3.24.31 p), sea en su gloria futura (el «ladrón» de Mt 24,43; el «amo» de Mt 25,14; el «esposo» de Mt 25,1)— al que las más de las veces debe evocar el personaje central; y cuando hay dos, son el Padre y el Hijo (Mt 20,1-16; 21,33. 37; 22,2). Tan cierto es que el amor del Padre testimoniado a los hombres por el envío de su Hijo es la gran revelación aportada por Jesús. Para esto sirven las parábolas, que muestran el remate perfecto que el nuevo *reino da al designio de Dios sobre el mundo.

→ Enseñar - Misterio - Palabra - Revelación. DS

Paráclito.

La palabra «Paráclito» (gr. *parakletos)* es una palabra de la literatura joánnica. Designa, no la naturaleza, sino la función de alguien: el que es «llamado al lado de» *(para-kaleo; ad- vocatus)* desempeña el papel activo de asistente, de abogado, de apoyo (el sentido de «consolador» deriva de una falsa etimología y no está atestiguado en el NT). Esta función corresponde a Jesucristo, que en el cielo es «nuestro abogado cerca del Padre», intercediendo por los pecadores (1Jn 2,1), y acá en la tierra al Espíritu Santo que actualiza la presencia de Jesús, siendo para los creyentes el revelador y el defensor de Jesús (Jn 14,16s.26s; 15,26s; 16,7-11.13ss).

1. *El Espíritu Santo, presencia de Jesús.* La venida del Paráclito está ligada con la partida de Jesús (Jn 16,7), que marca una nueva etapa en la historia de la *presencia de Dios entre los hombres. En el sermón de después de la cena anuncia Jesús que vendrá de nuevo, no sólo al final de los tiempos (14,3), sino también en las apariciones pascuales (14,18ss; 16,16-19); esta *vista del resucitado colmará de *gozo a los discípulos (16,22). Sin embargo, su presencia entre los suyos no será ya de orden sensible, sino «espiritual». Hasta ahora «moraba con» los suyos (14,25); ahora, en su *nombre (14,26), a petición suya, el Padre les *dará «otro paráclito» (14,16), al que Jesús mismo enviará (15,26; 16,7). El Espíritu, aun siendo «otro» distinto de Jesús, lleva la presencia de Jesús a su perfección. Como Jesús, está «en» ellos (14,17; 17,23); como Jesús, mora «con» los creyentes (14,17.25), pero es «para siempre» (14,16; cf. Mt 28, 20), pues anticipa las moradas (*permanecer), que Jesús ha ido a preparar en la casa del Padre (14,2s). Es el Espíritu de *verdad (14,17; 16,13), de la verdad que es Jesús (14,6) por oposición al padre de la *mentira (8,44), de la verdad que ahora ya caracteriza la *adoración del Padre (4,23s). Él es el Espíritu *Santo (14, 26), que Jesús el Santo (6,69) mereció darles (20,22; 7,39) por su consagración (17,19); él los «consagra» (17, 17), haciendo que no sean ya del *mundo (17,16); así como Jesús no se manifiesta al mundo (14,21s), que le odia (7,7; 15,18s), así el Espíritu no es recibido por el mundo (14,17).

2. *El Espíritu de verdad, memoria viva de la Iglesia.* En la comunidad de los discípulos tiene el Paráclito una presencia activa. Debe glorificar a Jesús (16,14), primero actualizando su *enseñanza: «Él os enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14,26). Enseñanza y memoria que no se efectúan sin conexión con el Hijo, sino a imagen de la *misión desempeñada por Jesús, unido siempre con el Padre. Como Jesús dispone de los bienes de su Padre (16,15; 17,10), así el Espíritu «tomará de lo mío para participároslo» (16,14s); hará presente lo que ha di-

cho Jesús, porque «no hablará de sí mismo, sino que dirá lo que oyere»: así Jesús hallaba todo en su Padre (5,30; 8,40; 15,15); su enseñanza no era «suya» (8,28; 12,49s; 14, 10). Así como *viendo a Jesús se veía al Padre (14,9), así la *unción *(khrisma)* instruye de todo (1Jn 2,27), es decir que el Espíritu «lleva a la verdad entera» (Jn 16,13): «re-presenta a la luz pascual los acontecimientos pasados (cf. 2,22; 7,39; 11, 51s; 12,16; 13,7). Con esto da *testimonio de Cristo (15,26) y da a los discípulos el testimoniar con él y por él (15,27).

3. *El Espíritu de verdad, defensor de Jesús.* El Paráclito no sólo revela una verdad que se opone al error, sino que *justifica la verdad contra la *mentira del mundo: en esto es también «el Espíritu de verdad»: da testimonio de ella en el *proceso que el *mundo entabla contra Jesús en el corazón de sus discípulos. Mientras que en la tradición sinóptica el Espíritu defendía a los discípulos citados ante el tribunal de los reyes (Mc 13,11 p), en san Juan es el defensor de Jesús: los discípulos se convierten de acusados en jueces de sus jueces, como Jesús lo había sido en su vida terrestre (5,19-47). El Paráclito confunde al mundo en tres puntos (16,8-11): el *pecado, pues el pecado es la *incredulidad frente a Jesús; la *justicia, pues la justicia está del lado de Jesús, que es glorificado cerca de su Padre; el *juicio, pues ya está pronunciado el veredicto de condenación contra el Príncipe de este mundo. Así, gracias al Paráclito, al que el creyente acoge y oye, habita en su corazón una convicción: no es el mundo, sino Jesús quien tiene razón; así pues, él también tiene razón de creer, de sufrir por la causa de su maestro. Con él es ya vencedor del mundo y del demonio (16,33).

→ Enseñar - Espíritu de Dios - Juicio - Unción - Presencia de Dios - Proceso. XLD

Paraíso.

La palabra griega *paradeisos* es un calco del persa *pardes*, que significa huerto. La versión de los Setenta emplea este término ora en sentido propio (Ecl 2,5; Cant 4,12), ora en sentido religioso, único del que nos ocupamos aquí.

1. *El huerto de Dios.* En las religiones del Medio Oriente la representación de la vida de los dioses toma sus imágenes de la vida de los poderosos de la tierra: los dioses viven con delicia en palacios rodeados de huertos, por los que corre «el *agua de la vida», donde brota, entre otros *árboles maravillosos, «el árbol de vida», cuyo *fruto alimenta a los inmortales. Acá en la tierra, sus *templos, rodeados de huertos sagrados, imitan este prototipo. Estas imágenes, purificadas de su politeísmo, se aclimataron en la Biblia: según las convenciones del antropomorfismo, no se tiene reparo en evocar a Dios «paseándose a la brisa del día» en su huerto (Gén 3,8); el huerto y sus árboles son incluso citados en proverbio (Gén 13,10; Ez 31,8s.16ss).

2. *Del paraíso perdido al paraíso hallado.*

a) *El paraíso perdido.* La misma imaginería se introduce en el desenvolvimiento de la historia sagrada para evocar el estado en que Dios creó al hombre, la suerte para la que lo situó en la tierra. Dios plantó para él un huerto en Edén (Gén 2, 8ss; cf. Ez 28,13). Su vida en este huerto implica el trabajo (Gén 2, 15), aun teniendo el carácter de una felicidad ideal que en más de un sentido recuerda las descripciones clásicas de la edad de oro: familiaridad con Dios, uso libre de los frutos del huerto, dominio de los *animales (2,19s), unidad armónica de la pareja primitiva (2,18.23s), inocencia moral significada por la ausencia de *vergüenza (2,25), ausencia de la *muerte que no entrará en la tierra sino a consecuencia del pecado (cf. 3,19). Sin embargo, la *prueba del hombre ocupa también un lugar esencial en este paraíso primitivo: Dios colocó en él el árbol de conocimiento, y la serpiente va allí a tentar a Eva. No obstante, la felicidad del Edén subraya por contraste las miserias de nuestra condición actual, que comporta las experiencias contrarias: esta condición, fruto del *pecado humano, está ligada al tema del paraíso perdido (3,23).

b) *Promesa del paraíso.* El sueño que el hombre lleva en sí mismo no es, pues, engañoso: corresponde a su *vocación original. Pero sería para siempre irrealizable (cf. Gén 3,23) si por una disposición providencial toda la historia sagrada no tuviera por fin y sentido reintegrar al hombre a su estado primitivo. Por eso, del AT al NT, el tema del paraíso nuevamente hallado, con sus diversas resonancias, recorre los oráculos escatológicos, entrecruzándose con los de la nueva *tierra santa y de la nueva *creación. Los pecados del pueblo de Dios han hecho de su morada en la tierra un lugar de desolación (Jer 4,23); pero en los últimos tiempos lo transformará Dios en el huerto de Edén (Ez 36,35; Is 51,3). En este nuevo paraíso las *aguas vivas brotarán del *templo en que residirá Dios; a sus márgenes crecerán *árboles maravillosos que proporcionarán al *pueblo nuevo, *alimento y *curación (Ez 47,12). Así el camino del árbol de vida volverá a abrirse para los hombres (Ap 2,7; 22,2; en contraste con Gén 3,24). La vida paradisíaca restaurada al final de la historia sagrada presentará caracteres que coincidirán con los del Edén primitivo y hasta los superarán en algunos puntos: *fecundidad maravillosa de la naturaleza (Os 2,23s; Am 9,13; Jer 31,23-26; Jl 4,18); *paz universal, no sólo de los hombres entre sí (Is 2,4), sino también con la naturaleza y los animales (Os 2,20; Is 11,6-9; 65,25); *gozo sin mezcla (Jer 31,13; Is 35,10; 65,18...); supresión de todo *sufrimiento y de la misma *muerte (Is 35,5s; 65,19...; 25,7ss; Ap 20,14; 21,4); supresión de la antigua serpiente (Ap 20,2s.10); entrada en una *vida eterna (Dan 12,2; Sab 5,15; Ap 2,11; 3,5). La realidad que evocan estas imágenes, en contraste con la condición a que el hombre fue reducido por el pecado, recobra, pues, los rasgos de su condición original, pero eliminando de ella toda idea de prueba y toda posibilidad de caída.

c) *Anticipación del paraíso recobrado.* El paraíso recobrado es una realidad escatológica. El pueblo de Dios no ha conocido de él en su experiencia histórica sino sombras fugitivas: tal, por ejemplo, la posesión de una *tierra «que mana leche y miel» (Éx 3,17; Dt 6,3; etc.). Sin embargo, su experiencia espiritual le dio de él una anticipación de otro orden. Porque Dios le otorgó su *ley, fuente de toda *sabiduría (Dt 4,5s); ahora bien, «la sabiduría es un árbol de vida» que garantiza la felicidad (Prov 3,18; cf. Eclo 24,12-21); la ley, en el hombre que la observa, hace que abunde la sabiduría «como un río de paraíso» (Eclo 24,25ss; cf. Gén 2,10...); el sabio que la enseña a los otros es «como una corriente de agua que conduce al paraíso» (Eclo 24,30); la *gracia y el *temor del Señor son un paraíso de *bendición (40,17.27). Así pues, por la sabiduría restituye Dios al hombre un gusto anticipado del gozo paradisíaco.

El NT da a conocer el último se-

creto de este *designio divino. Cristo es la fuente de la Sabiduría. Él es esta misma Sabiduría (1Cor 1,30). Es al mismo tiempo el nuevo *Adán (Rom 5,14; 1Cor 15,45), por quien la humanidad tiene acceso a su estado escatológico. Él mismo, *victorioso de la serpiente antigua, que es el diablo y *Satán (cf. Ap 20,2), en el momento de su *tentación, vive luego «con los animales salvajes» en una especie de paraíso recuperado (Mc 1,13; cf. Gén 1,26; 2,19s). Finalmente, sus *milagros muestran que la *enfermedad y la *muerte quedan desde ahora vencidas. El hombre que cree en él ha hallado el «*alimento de vida» (Jn 6,35), «el *agua viva» (4,14), la «*vida eterna» (5,24ss), es decir, los dones del paraíso escatológico inaugurado ya desde ahora.

3. *El Paraíso, morada de los justos.* En los textos bíblicos la descripción del paraíso escatológico es sobria y se va depurando progresivamente; pero los apócrifos la amplifican considerablemente, lo cual prueba cierto desarrollo en las creencias judías (p.e. en el libro de Enoc). Antes del retorno a la *tierra santa en los últimos *tiempos, el paraíso sirve de morada intermedia, donde los justos son recogidos por Dios para aguardar el *día del *juicio, la *resurrección y la *vida del mundo futuro. Tal es la morada prometida por Jesús al buen ladrón (Lc 23,43), pero ya transformada por la presencia del que es la vida: «Estarás conmigo...» En cuanto al estado de *bienaventuranza, garantizado al final de la historia sagrada, Jesús entra en él el primero más allá de su muerte para facilitar su acceso a los pecadores rescatados.

4. *El paraíso y el cielo.* En cuanto morada de Dios, el paraíso se sitúa fuera de este *mundo. Pero el lenguaje bíblico sitúa también en el *cielo la morada divina. Así el paraíso se identifica a veces con «el más alto de los cielos», el cielo en que reside Dios: allá es adonde fue arrebatado Pablo en espíritu para contemplar realidades inefables (2Cor 12,4). Tal es también el sentido habitual de la palabra paraíso en el lenguaje cristiano: «In paradisum deducant te angeli...» (liturgia de los funerales). Ahora ya el paraíso está abierto para los que moran en el Señor.

→ Árbol - Cielo - Tierra - Vida.
PG

Pascua.

En los tiempos de Jesús la pascua judía reúne en Jerusalén a los fieles de Moisés para la inmolación y la manducación del *cordero pascual; con ella se conmemora el *éxodo que liberó a los hebreos de la servidumbre egipcia. Hoy día la pascua cristiana reúne en todas partes a los discípulos de Cristo en la comunión de su Señor, verdadero cordero de Dios; los asocia a su *muerte y a su *resurrección, que los han liberado del *pecado y de la muerte. Es evidente la continuidad entre una fiesta y otra, pero se ha cambiado de plano, pasando de la antigua a la nueva *Alianza por intermedio de la pascua de Jesús.

I. La pascua israelita. 1. *Pascua primaveral, nómada y doméstica.* En los orígenes es la pascua una fiesta de familia. Se la celebra de *noche, en el plenilunio del equinoccio de primavera, el 14 del mes de *abib* o de las espigas (llamado *nisán* después del exilio). Se ofrece a Yahveh un animal joven, nacido en el año, para atraer las bendiciones divinas sobre el rebaño. La víctima es un cordero o un cabrito, macho, sin tacha (Éx 12,3-6); no se le debe romper ningún hueso (12,46; Núm 9,12). Su

*sangre se pone, como signo de preservación, a la entrada de cada vivienda (Éx 12,7.22) Su carne se come en una *comida rápida, tomada por los comensales en traje de viaje (12, 8-11). Estos rasgos nómadas y domésticos sugieren un origen muy antiguo de la pascua: pudiera ser el sacrificio que los hebreos piden al Faraón que les permita ir a celebrar en el desierto (3,18; 5,1ss); en este caso sería más antigua que Moisés y la salida de Egipto. Pero el éxodo fue el que le dio su significación definitiva.

2. *Pascua y éxodo.* La gran primavera de Israel es aquella en que Dios lo libera del yugo egipcio mediante una serie de intervenciones providenciales, la más asombrosa de las cuales se afirma en la décima plaga: el exterminio de los primogénitos egipcios (Éx 11,5; 12,12.29s). Con este acontecimiento asociará más tarde la tradición la inmolación de los primogénitos del ganado y el rescate de los primogénitos israelitas (13,1s. 11-15; Núm 3,13; 8,17). Tal asociación es secundaria. Lo que importa es la coincidencia de la pascua con la liberación de los israelitas; se convierte en el memorial del *éxodo, acontecimiento mayor de su historia; recuerda que Dios castigó a Egipto y tuvo consideración con sus fieles (12,26s; 13,8ss). Tal será en adelante el sentido de la pascua y el nuevo alcance de su nombre.

Pascua es un calco del griego *paskha,* derivado del arameo *pasḥā* y del hebreo *pesaḥ.* El origen de este nombre es discutido. Algunos le atribuyen una etimología extranjera, asiria *(pasahu,* apaciguar) o egipcia *(pa-sh,* el recuerdo; *pe-sah,* el golpe); pero ninguna de estas hipótesis se impone. La Biblia relaciona *pesaḥ* con el verbo *pasaḥ,* que significa ora cojear, ora ejecutar una danza ritual en torno a un sacrificio (1Re 18,21. 26), en sentido figurado, «saltar», «pasar», perdonar. La pascua es el paso de Yahveh, que pasó de largo las casas israelitas, mientras que hería a las de los egipcios (Éx 12,13. 23-27; cf. Is 31,5).

3. *Pascua y ázimos.* Con el tiempo se soldará con la pascua otra fiesta, originariamente distinta, pero relacionada con ella por su fecha primaveral: los ázimos (Éx 12,15-20). Pascua se celebra el 14 del mes; los ázimos se fijan finalmente del 15 al 21. Estos *panes no fermentados acompañan la ofrenda de las *primicias de la recolección (siega) (Lev 23,5-14; Dt 26,1); la eliminación de la vieja levadura es un rito de *pureza y de renovación anual, cuyo origen nómada o agrícola se discute. Sea de ello lo que fuere, la tradición israelita relacionó igualmente este rito con la salida de Egipto (Éx 23,15; 34,18). Ahora evoca la prisa de la partida, tan precipitada que los israelitas hubieron de llevarse la masa antes de que fermentara (Éx 12, 34.39). En los calendarios litúrgicos pascua y ázimos se distinguen unas veces (Lev 23,5-8; cf. Esd 6,19-22; 2Par 35,17) y otras se confunden (Dt 16,1-8; 2Par 30,1-13).

De todos modos, en las pascuas anuales se actualiza la liberación del éxodo, y este significado profundo de la fiesta se siente con más intensidad en las etapas importantes de la historia de Israel: las del Sinaí (Núm 9) y de la entrada en Canaán (Jos 5); las de las reformas de Ezequías hacia 716 (2Par 30) y de Josías hacia 622 (2Re 23,21ss); la del restablecimiento postexílico en 515 (Esd 6,19-22). El segundo Isaías presenta el retorno del *exilio como un nuevo éxodo (cf. Is 63,7-64,11), y la reunión de los dispersos (Is 49,6) la considera como obra del cordero-siervo (Is 53,7) que debe además ser la luz de las naciones y que, con

el cordero pascual, servirá de figura del *Mesías venidero.

4. *Pascua, fiesta del templo.* La pascua fue evolucionando al atravesar así los siglos. Sobrevinieron puntualizaciones, modificaciones. La más importante es la innovación del Deuteronomio, que transforma la vieja celebración familiar en una fiesta del *templo (Dt 16,1-8). Esta legislación conoció quizá bajo Ezequías un comienzo de realización (2Par 30; cf. Is 30,29); en todo caso pasa a la práctica bajo Josías (2Re 23,21ss; 2Par 35). La pascua se encuadra así en la centralización general del *culto. Su rito se adapta; la sangre se derrama sobre el altar (2Par 35,11); sacerdotes y levitas son los actores principales de la ceremonia.

Después del exilio viene a ser la pascua la fiesta por excelencia, cuya omisión acarrearía a los judíos una verdadera excomunión (Núm 9,13); todos los circuncisos, y sólo ellos, deben tomar parte en la misma (Éx 12,43-49); en caso de necesidad puede retrasarse un mes (Núm 9,9-13; cf. 2Par 30,2ss). Estas puntualizaciones de la legislación sacerdotal fijan una jurisprudencia ahora ya inmutable. Sin duda que fuera de la ciudad santa se celebra la pascua acá o allá en el marco familiar; ciertamente lo hace así la colonia judía de Elefantina, en Egipto, según un documento del año 419. Pero la inmolación del cordero se elimina progresivamente de estas celebraciones particulares, que quedan ya eclipsadas por la solemnidad de Jerusalén.

La pascua se ha convertido en una de las grandes peregrinaciones, uno de los puntos culminantes del año litúrgico. A través del recuerdo de la liberación de Egipto fomenta la esperanza de la *liberación venidera. Hay aquí un peligro de que despierte el nacionalismo: con frecuencia es en el momento de la pascua cuando se afirman movimientos políticos (cf. Lc 13,1ss) o se exasperan las pasiones religiosas (Act 12,1-4). En la época romana la administración cuida de mantener el orden durante las festividades pascuales y cada año sube el procurador por este tiempo a Jerusalén. Pero la fe religiosa puede también ver más lejos que esta agitación y mantenerse pura de compromisos: la pascua es una fiesta de esperanza porque, como se dice corrientemente, durante esta *noche es cuando vendrá el *Mesías.

II. La pascua de Jesús. En efecto, el Mesías viene; para comenzar, Jesús toma parte en la pascua judía; la desearía mejor, pero al fin la suplantará dándole cumplimiento.

En el tiempo de la pascua pronuncia Jesús palabras y realiza actos que poco a poco cambian su sentido. Tenemos de este modo la pascua del *Hijo único, que se detiene junto al «santo de los santos» porque sabe que allí está en casa de su Padre (Lc 2,41-51); la pascua del nuevo *templo, en que Jesús purifica el santuario provisional y anuncia el santuario definitivo, su cuerpo resucitado (Jn 2,13-23; cf. 1,14. 51; 4,21-24); la pascua del *pan multiplicado, que será su *carne ofrecida en sacrificio (Jn 6); finalmente, y sobre todo, la pascua del nuevo *cordero, en que Jesús ocupa el puesto de la víctima pascual, instituye la nueva comida pascual y efectúa su propio éxodo, «paso» de este mundo pecador al *reino del Padre (Jn 13,1).

Los evangelistas comprendieron bien las intenciones de Jesús y las ponen de relieve con diversos matices. Los Sinópticos describen la última *comida de Jesús (aun cuando se celebrara la víspera de la pascua) como una comida pascual: la cena se toma dentro de los muros de Jerusalén; está encuadrada por una

liturgia que comporta, entre otras cosas, la recitación del *Hallel* (Mc 14,26 p). Pero es la comida de una nueva pascua: en las bendiciones rituales destinadas al *pan y al *vino inserta Jesús la institución de la *eucaristía; al dar a comer su *cuerpo y a beber su *sangre derramada, describe su muerte como el *sacrificio de la pascua, cuyo nuevo cordero es él (Mc 14,22-24 p). Juan prefiere subrayar este hecho insertando en su evangelio diversas alusiones a Jesús-cordero (Jn 1,29.36) y haciendo coincidir en la tarde del 14 de nisán la inmolación del cordero (18,28; 19,14.31.42) y la muerte en cruz de la verdadera víctima pascual (19,36).

III. La pascua cristiana. 1. *La pascua dominical.* Jesús, crucificado la víspera de un *sábado (Mc 15,42 p; Jn 19,31), resucita al día siguiente de este mismo sábado: el primer día de la *semana (Mc 16,2 p). Este día también se encuentran los apóstoles con el Señor resucitado, durante una comida que renueva la cena (Lc 24, 30.42s; Mc 16,14; Jn 20,19-26; 21, 1-14 [?]; Act 1,4). Por tanto, el primer día de la semana se reunirán las asambleas cristianas para la fracción del pan (Act 20,7; 1Cor 16,2). Este día recibirá pronto un nombre nuevo: el *día del Señor, *dies Domini,* el domingo (Ap 1,10). Hace presente a los cristianos la *resurrección de Cristo, los une a él en su eucaristía, los orienta hacia la espera de la parusía (1Cor 11,26).

2. *La pascua anual.* Además de la pascua dominical existe también para los cristianos una celebración anual que da a la pascua judía un contenido nuevo: los judíos celebraban su liberación del yugo extranjero aguardando un mesías, libertador nacional; los cristianos festejan su *liberación del *pecado y de la *muerte, uniéndose a Cristo crucificado y resucitado para compartir con él la vida eterna y orientan su esperanza hacia su parusía gloriosa.

En esta *noche que brilla a sus ojos como el día, a fin de preparar su encuentro en la sagrada cena con el cordero de Dios que lleva sobre sí y quita los pecados del mundo, reemplazan la comida pascual judía por un *ayuno y una vigilia en que se les lee el relato del Éxodo a una profundidad nueva (1Pe 1,13-21): bautizados, constituyen el *pueblo de Dios en exilio (17), marchan con los *lomos ceñidos (13), librados del mal, hacia la *tierra prometida del *reino de los cielos. Puesto que Cristo, su víctima pascual, ha sido inmolado, tienen que celebrar la fiesta, no con la vieja levadura de la mala conducta, sino con los ázimos de pureza y de *verdad (1Cor 5,6ss). Con Cristo han vivido personalmente el misterio de la pascua muriendo al pecado y resucitando para una *vida nueva (Rom 6,3-11; Col 2, 12). Por eso la fiesta de la *resurrección de Cristo viene muy pronto a ser la fecha privilegiada del *bautismo, resurrección de los cristianos, en que revive el misterio pascual. La controversia del siglo II sobre la celebración de la pascua deja intacto este sentido profundo que subraya la superación definitiva de la fiesta judía.

3. *La pascua escatológica.* El misterio pascual se rematará para los cristianos con la muerte, la resurrección y el encuentro con el Señor. La pascua terrenal prepara para ellos este último «paso», esta pascua del más allá. En efecto, la palabra pascua no designa solamente el misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo, ni el rito eucarístico hebdomadario o anual, sino que también designa el banquete celestial, hacia el que todos caminamos. El Apocalipsis eleva nuestros ojos hacia el cordero marcado todavía por

su suplicio, pero que vive y está en pie; investido de gloria, atrae a sí a sus *mártires (Ap 5,6-12; 12,11). Jesús, según sus propias palabras, *cumplió y realizó verdaderamente la pascua con la oblación eucarística de su muerte, con su resurrección, con el sacramento perpetuo de su sacrificio, finalmente, con su parusía (Lc 22,16), que debe reunirnos para el *gozo del festín definitivo en el reino de su Padre (Mt 26,29).

→ Cordero - Bautismo - Eucaristía - Éxodo - Fiestas - Día del Señor - Resurrección - Sacrificio.

PEB

Pastor y rebaño.

La metáfora del pastor que conduce su rebaño, profundamente arraigada en la experiencia de los «arameos nómadas» (Dt 26,5) que fueron los patriarcas de Israel en medio de una civilización de pastores (cf. Gén 4, 2), expresa admirablemente dos aspectos, aparentemente contrarios y con frecuencia separados, de la *autoridad ejercida sobre los hombres. El pastor es a la vez un jefe y un compañero. Es un hombre fuerte, capaz de defender su rebaño contra los animales salvajes (1Sa 17,34-37; cf. Mt 10,16; Act 20,29); es también delicado con sus ovejas, conociendo su estado (Prov 27,23), adaptándose a su situación (Gén 33,13s), llevándolas en sus brazos (Is 40,11), queriendo con cariño a una u otra «como a su hija» (2Sa 12,3). Su autoridad no se discute, está fundada en la entrega y en el amor. En el antiguo Oriente (Babilonia, Asiria) los reyes se consideraban fácilmente como pastores, a los que la divinidad había confiado el servicio de reunir y de cuidar las ovejas del rebaño. Sobre este fondo detalla la Biblia las relaciones que unen a Israel con Dios, a través de Cristo y sus delegados.

AT. 1. *Yahveh, jefe y padre del rebaño.* Contrariamente a lo que se pudiera pensar, Yahveh no lleva casi nunca el título de pastor: dos designaciones antiguas (Gén 49,24; 48, 15) y dos invocaciones en el salterio (Sal 23,1; 80,2). El título parece reservado a aquel que debe venir. En cambio, si no hay alegorización del título sobre Yahveh, se pueden, sin embargo, describir en una parábola del buen pastor las relaciones de Dios con su pueblo. A la sazón del éxodo «guió a su pueblo como ovejas» (Sal 95,7), como a «un rebaño en el desierto» (Sal 78,52s): «como pastor que apacienta su rebaño, recoge en sus brazos a los corderos, se los pone sobre el pecho, conduce al reposo a las ovejas madres» (Is 40,11), Yahveh sigue «guiando» así a su pueblo (Sal 80,2): cierto que Israel semeja más a una novilla cerril que a un cordero en la pradera (Os 4,16); deberá partir en cautiverio (Jer 13,17). Entonces Yahveh de nuevo lo «guiará hacia las aguas manantiales» (Is 49,10), reuniendo a las ovejas dispersas (cf. 56,8), «silbándoles» (Zac 10,8). Muestra la misma solicitud para cada fiel en particular, que no carece de nada ni puede temer nada bajo el cayado de Dios (Sal 23,1-4). En fin, su *misericordia se extiende a toda *carne (Eclo 18, 13).

2. *El rebaño y sus pastores.* El Señor confía las ovejas de su propio hato (Sal 100,3; 79,13; 74,1; Miq 7,14) a sus servidores: las guía «por la mano de Moisés» (Sal 77,21) y, para evitar que «la comunidad de Yahveh esté sin pastor», designa a Josué como jefe después de Moisés (Núm 27.15-20); saca a David de tras las manadas de ovejas para que apaciente a su pueblo (Sal 78,70ss; 2Sa 5,2; 24,17). Sin embargo, el título de pastor no se da nunca explícitamente a los reyes de Israel, sino

únicamente a los Jueces (2Sa 7,7), a los jefes del pueblo (Jer 2,8) y a los príncipes de las *naciones (Jer 25,34ss; Nah 3,18; Is 44,28). Como a propósito de Yahveh, el título se reserva al nuevo *David: es un elemento de la esperanza escatológica. Tal es el mensaje de Ezequiel, preparado por el de Jeremías: Yahveh reasume la dirección de su rebaño y va a confiarla al Mesías.

En efecto, los pastores de Israel se han mostrado infieles a su *misión. No han *buscado a Yahveh (Jer 10,21), se han rebelado contra él (2,8), sin ocuparse del rebaño, sino apacentándose a sí mismos (Ez 34, 3), dejando que se extravíen y se dispersen las ovejas (Jer 23,1s; 50, 6; Ez 34,1-10). «A todos estos pastores se los llevará el viento» (Jer 22,22). Conforme a los votos del profeta (Miq 7,14s), Yahveh tomará en su mano el rebaño (Jer 23,3), lo reunirá (Miq 4,6), lo reconducirá (Jer 50,19), y, en fin, lo guardará (Jer 31,10; Ez 34,11-22). Luego tratará de proveerlo de «pastores según su corazón, que apacentarán con inteligencia y sabiduría» (Jer 3,15; 23,4); finalmente, según Ezequiel, no habrá ya más que un solo pastor, nuevo David, con Yahveh por Dios (Ez 34, 23s): tal será «el rebaño que yo hago apacentar» (34,31) y que se multiplicará (36,37s): bajo este único pastor Judá e Israel, en otro tiempo enemigos, quedarán unificados (37,22. 24; cf. Miq 2,12s).

Sin embargo, después del exilio los pastores de la comunidad no responden a la expectativa de Yahveh, y Zacarías vuelve a la polémica contra ellos, anunciando la suerte del pastor venidero. Yahveh va a *visitar en su *ira a estos malos pastores (Zac 10,3; 11,4-17) y a blandir la espada (13,7); un *resto sobrevivirá del Israel así purificado (13, 8s).

El contexto de la profecía invita a ver en el pastor herido (13,7), no al pastor insensato (11,15ss), sino al «traspasado» (12,10), cuya muerte ha sido salvadora (13,1-6). Este pastor se identifica concretamente con el *siervo que, como una oveja muda, debe por su sacrificio justificar a las ovejas dispersas (Is 53,6s.11s).

NT. En la época de Cristo se juzgaba diversamente a los pastores. Se los asemejaba a ladrones y a matones, pero se guardaba presente en la memoria la profecía del pastor venidero. Jesús la cumple; parece incluso haber querido situar a los pastores entre los «pequeños» que, como los publicanos y las prostitutas, reciben de buena gana la Buena Nueva. En este sentido se puede interpretar la acogida que los pastores de Belén reservaron a Jesús, nacido probablemente en su establo (Lc 2, 8-20). Jesús, fiel a la tradición bíblica, pinta la solicitud misericordiosa de Dios con los rasgos del pastor que va en busca de la oveja perdida (Lc 15,4-7). Sin embargo, en su persona es en la que se realiza la espera del buen pastor, y él es quien delega a ciertos hombres una función pastoral en la Iglesia.

1. *Jesús, el buen pastor.* Los Sinópticos ofrecen numerosos rasgos que anuncian la alegoría joánnica. Jesús se considera como enviado a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15,24; 10,6; Lc 19,10). El «pequeño rebaño» de los discípulos que ha reunido (Lc 12,32) figura a la comunidad escatológica a la que está prometido el *reino de los santos (cf. Dan 7,27); será perseguido por los lobos de fuera (Mt 10,16; Rom 8,36) y por los de dentro, disfrazados de ovejas (Mt 7,15). Será dispersado, pero, según la profecía de Isaías y de Zacarías (Is 53,6; Zac 13,7), el pastor que habrá sido herido lo reunirá en la Galilea de las *nacio-

nes (Mt 26,31s). Finalmente, al atardecer del tiempo, el señor de las ovejas separará en el rebaño las buenas de las malas (Mt 25,31s). Los escritores del NT presentan dentro de esta mentalidad «al gran pastor de las ovejas» (Heb 13,20), más grande que Moisés, al «jefe de los pastores» (1Pe 5,4), «al pastor y al guardián», que recondujo a las almas extraviadas curándolas con sus propias heridas (1Pe 2,24s). Su nacimiento en Belén cumplió la profecía de Miqueas (Mt 2,6 = Miq 5, 1); su misericordia revela en él al pastor que quería Moisés (Núm 27, 17), pues viene en socorro de las ovejas sin pastor (Mt 9,36; Mc 6,34). Finalmente, en el Apocalipsis, que parece seguir una tradición apócrifa sobre el Mesías conquistador, Cristo *cordero resulta ser el pastor que conduce a las fuentes de la vida (Ap 7,17) y que hiere a los paganos con un cetro de hierro (19,15; 12,5).

En el cuarto evangelio estas indicaciones desparramadas forman un cuadro valioso, que pinta a la Iglesia viva bajo el cayado del único pastor (Jn 10). Nótese, sin embargo, un matiz: no se trata tanto del rey, señor del rebaño, cuanto del hijo de Dios que revela a los suyos el amor del Padre. El sermón de Jesús reasume los datos anteriores y los profundiza. Como en Ezequiel (Ez 34,17), se trata de un juicio (Jn 9,39). Israel semeja a ovejas esquilmadas (Ez 34,3), entregadas a «los ladrones, a los bandidos» (Jn 10,1. 10), dispersadas (Ez 34,5s.12; Jn 10, 12). Jesús, como Yahveh, las «hace salir» y las «conduce a buenos pastos» (Ez 34,10.14; Jn 10,11.3.9.16); entonces conocerán al Señor (Ez 34, 15.30; Jn 10,15) que las ha salvado (Ez 34,22; Jn 10,9). El «único pastor» *anunciado (Ez 34,23) «soy yo», dice Jesús (Jn 10,11).

Jesús precisa todavía. Es el *mediador único, la *puerta de acceso a las ovejas (10,7) y que permite ir a los pastos (10,9s). Sólo él delega el poder pastoral (cf. 21,15ss); sólo él da la *vida en la plena libertad de las idas y venidas (cf. Núm 27,17). Una nueva existencia se funda en el *conocimiento mutuo del pastor y de las ovejas (10,3s.14s), amor recíproco fundado en el amor que une al Padre y al Hijo (14,20; 15,10; 17, 8s.18-23). Finalmente, Jesús es el pastor perfecto porque da su vida por las ovejas (10,15.17s); no sólo es «herido» (Mt 26,31; Zac 13,7), sino que él mismo da su vida (10, 18); las ovejas dispersas que él reúne vienen del aprisco de Israel y de las *naciones (10,16; 11,52). Finalmente, el rebaño único así reunido queda unido para siempre, porque el amor del Padre todopoderoso lo mantiene y le garantiza la vida eterna (10, 27-30).

2. *La Iglesia y sus pastores.* Según Juan, el sermón del Buen Pastor inauguraba la Iglesia: Jesús acoge al ciego de nacimiento curado, expulsado de la sinagoga por los malos jefes de Israel. Pedro, después de la Resurrección, recibe la misión de apacentar a la Iglesia entera (21,16). A otros pastores (Ef 4,11) se encarga *velar por las Iglesias: son los «ancianos» y los «epíscopoi» (1Pe 5,1ss; Act 20,28). A *ejemplo del Señor deben *buscar la oveja extraviada (Mt 18,12ss), vigilar contra los lobos devoradores que no tendrán consideraciones con el rebaño, esos falsos doctores que arrastran a la herejía (Act 20,28ss). El solo nombre de «pastor» debe evocar las cualidades de los pastores y el comportamiento de Yahveh en el AT; el NT recuerda algunos rasgos: hay que apacentar a la Iglesia de Dios con el arranque del corazón, en forma desinteresada (cf. Ez 34,2s), haciéndose modelos del rebaño; entonces «seréis recompensados por el pastor soberano» (1Pe 5,3s).

→ Cordero - Autoridad - David - Ministerio - Puerta - Velar.

CL y XLD

Patria.

La patria, «tierra de los padres», es uno de los aspectos esenciales de la experiencia de un pueblo. Para el *pueblo del AT la patria ocupó un lugar importante en la fe y en la esperanza. Pero eso era sólo una etapa preparatoria de la revelación, pues al fin dio Dios a conocer la existencia de otra patria, a la que están destinados todos los hombres.

AT. 1. *La experiencia de una patria.* La historia del pueblo de Dios comienza con un desarraigo: Abraham debe abandonar su patria para ir a otro país del que todavía no sabe nada (Gén 12,1s). Ahora bien, el nuevo enraizamiento de su raza tarda en realizarse. Durante su permanencia en Canaán son los patriarcas *extranjeros y huéspedes (Gén 23,4; Heb 11,13); la herencia del país se les ha prometido (Gén 12,7), pero todavía no se les ha dado. De la misma manera *Egipto, donde habitan cierto tiempo, es para ellos tierra extranjera (cf. 15,13). Sólo después del *éxodo y de la *alianza del Sinaí es cuando se cumple la promesa de Dios: Canaán se convierte en su propia *tierra, una tierra llena de significación religiosa. En efecto, no sólo es recibida de Dios como un don, sino que el hecho de que Dios posea en ella su lugar de residencia — el santuario del *arca, luego el *templo de Jerusalén — le confiere un valor sagrado. Por todas estas razones aparece ligada con la fe.

2. *La experiencia del desarraigo.* Pero Israel pasa también por la experiencia contraria. Un doble desastre nacional devasta finalmente esta patria amada. Al mismo tiempo el pueblo es deportado lejos de ella y pasa por la experiencia del desarraigo. El *exilio no hace sino avivar el apego de los judíos a su patria (Sal 137, 1-6), cuyas desgracias lloran (cf. Lam). Entonces comprenden que esta catástrofe tiene por causa el pecado nacional, que Dios ha sancionado en forma ejemplar (Lam 1,8.18s; Is 64,4...; Neh 9,29ss). Durante todo el tiempo que se prolonga la prueba, la patria humillada o lejana ocupa un puesto central en su oración (Neh 9, 36s), en sus preocupaciones (2,3), en sus esperanzas de porvenir (Tob 13, 9-17; Bar 4,30-5,9). Adictos a las instituciones del pasado, se esfuerzan constantemente por restablecerlas y hasta cierto punto lo logran. Pero al mismo tiempo descubren en los oráculos de los profetas una imagen transfigurada de la patria futura: es la nueva *tierra santa y la nueva *Jerusalén, centro de una tierra reunificada, las cuales adquieren la fisonomía de un *paraíso recuperado. De este modo la patria es a la vez para los judíos una realidad concreta, análoga a todas las demás patrias humanas, y una concepción ideal, que descuella por su pureza y su grandeza sobre todas las demás ideologías nacionalistas en que se cristalizan los sueños humanos. Sin ser multinacional, como lo es en la misma época la concepción del imperio romano, tiende, no obstante, a la universalidad por razón de la vocación de *Israel: en Abraham deben ser benditas todas las familias de la tierra (Gén 12,3), y Sión debe venir a ser la *madre de todas las patrias (Sal 87).

NT. 1. *Jesús y su patria.* Siendo Jesús plenamente hombre, hizo también la experiencia de la patria. La suya no fue un país cualquiera sino la tierra que Dios había dado en he-

rencia a su pueblo. Amó a esta patria con todas las fibras de su corazón, tanto más que su propia misión era para ella ocasión de un nuevo drama. En efecto, como en otro tiempo había desconocido la voz de los profetas, también ahora la patria judía desdeña al que le revela su verdadera vocación. En Nazaret Jesús es desechado: ningún profeta es reconocido en su patria (Mt 13,54-57 p; Jn 4, 44). A Jerusalén, la capital nacional, sabe Jesús que no va sino para morir (Lc 13,33). Por eso llora sobre la ciudad culpable que no ha reconocido el tiempo en que Dios la *visitaba (Lc 19,41; cf. 13,34s p). Así pues, la patria terrenal de los judíos va irremisiblemente hacia su ruina, pues no ha cumplido lo que Dios aguardaba de ella. Una nueva catástrofe significará a los ojos de todos que Dios le retira la misión que se le había encargado en el designio de salvación (Mc 13,14-19; Lc 19,43s; 21,20-23).

2. *La nueva patria.* El pueblo nuevo que es la Iglesia no suprime el enraizamiento de los hombres en una patria terrestre, como tratan de hacerlo ciertas ideologías actuales. El amor de la patria será siempre para ellos un deber, como prolongación del amor de la familia. Por eso los cristianos de origen judío conservan, como Jesús mismo, su afecto a la patria de Israel; en otro plano reivindica san Pablo el derecho de ciudadanía romana que posee por nacimiento (Act 22,27s). Pero la patria de Israel ha perdido ya su significación sagrada, transferida ahora ya a una realidad más alta. La *Iglesia es la *Jerusalén de lo alto, de la que somos hijos (Gál 4,26), como los israelitas eran hijos de la Jerusalén de la tierra. Allá en lo alto es donde tenemos nuestro derecho de ciudadanía (Flp 3,20). De esta manera todos los hombres pueden tener parte en la experiencia de la nueva patria. En otro tiempo los paganos eran *extranjeros para Israel (Ef 2, 12); pero ahora comparten con los judíos el honor de ser conciudadanos de los santos (2,19). Así el *cielo es la verdadera patria, de la que Israel, escogida entre las patrias terrenales, no era más que la *figura, llena de sentido, pero provisional. Acá abajo no tenemos domicilio permanente, y buscamos el del porvenir (Heb 13,14). Esta patria preparaba Dios ya antiguamente a los patriarcas; y ellos, más allá de la tierra de Canaán, suspiraban ya con toda su fe por esta patria mejor (Heb 11,14ss). Todo hombre debe hacer como ellos: por encima del rincón de tierra en que está enraizado con los suyos debe discernir la nueva patria, donde vivirá con ellos para siempre.

→ Cielo - Exilio - Padres - Pueblo - Tierra. PG

Paz.

El hombre ansía la paz desde lo más profundo de su ser. Pero a veces ignora la naturaleza del bien que tan ansiosamente anhela, y los caminos que sigue para alcanzarlo no son siempre los caminos de Dios. Por eso debe aprender de la historia sagrada en qué consiste la búsqueda de la verdadera paz y oir proclamar por Dios en Jesucristo el don de esta verdadera paz.

I. La paz, felicidad perfecta. Para apreciar en su pleno valor la realidad designada por la palabra hay que percibir el sabor de la tierra latente en la expresión semítica aun en su concepción más espiritual, y en la Biblia hasta el último libro del NT.

1. *Paz y bienestar.* La palabra hebrea *šalōm* deriva de una raíz que, según sus empleos, designa el hecho de hallarse intacto, completo (Job 9,4), por ejemplo, acabar una casa (1Re 9,25),

o el acto de restablecer las cosas en su prístino estado, en su integridad, por ejemplo, «apaciguar» a un acreedor (Éx 21,34), cumplir un voto (Sal 50,14). Por tanto la paz bíblica no es sólo el «pacto» que permite una vida tranquila, ni el «tiempo de paz» por oposición al «tiempo de *guerra» (Ecl 3,8; Ap 6,4); designa el bienestar de la existencia cotidiana, el estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con Dios; concretamente, es *bendición, *reposo, *gloria, *riqueza, *salvación, *vida.

2. *Paz y felicidad.* «Tener buena salud» y «estar en paz» son dos expresiones paralelas (Sal 38,4); para preguntar cómo está uno, si se halla bien, se dice: «¿Está en paz?» (2Sa 18,32; Gén 43,27); Abraham, que murió en una vejez dichosa y saciado de días (Gén 25,8), partió en paz (Gén 15,15; cf. Lc 2,29). En sentido más lato la paz es la seguridad. Gedeón no debe ya *temer la muerte ante la aparición celestial (Jue 6,23; cf. Dan 10,19); Israel no tiene ya que temer a enemigos gracias a Josué, el vencedor (Jos 21,44; 23,1), a David (2Sa 7,1), a Salomón (1Re 5, 4; 1Par 22,9; Eclo 47,13). Finalmente, la paz es concordia en una vida fraterna: mi familiar, mi amigo, es «el hombre de mi paz» (Sal 41,10; Jer 20,10); es confianza mutua, con frecuencia sancionada por una *alianza (Núm 25,12; Eclo 45,24) o por un tratado de buena vecindad (Jos 9,15; Jue 4,17; 1Re 5,26; Lc 14,32; Act 12,20).

3. *Paz y «salud».* Todos estos bienes, materiales y espirituales, están comprendidos en el saludo, en el deseo de paz (el *salamalec* de los árabes), con el que en el AT y en el NT se saluda, se dice «buenos días» o «adiós» ya en la conversación (Gén 26,29; 2Sa 18,29), ya por carta (p.e. Dan 3, 98; Flm 3). Ahora bien, si se debe desear la paz o informarse sobre las disposiciones pacíficas del visitante (2Re 9,18), es que la paz es un estado que se ha de conquistar o defender; es *victoria sobre algún enemigo. Gedeón o Ajab esperan regresar en paz, es decir, vencedores de la guerra (Jue 8,9; 1Re 22,27s); asimismo se desea el éxito de una exploración (Jue 18,5s), el triunfo sobre la esterilidad de Ana (1Sa 1,17), la *curación de las heridas (Jer 6,14; Is 57,18s); finalmente, se ofrecen «*sacrificios pacíficos» *(salutaris hostia),* que significan la comunión entre Dios y el hombre (Lev 3,1).

4. *Paz y justicia.* La paz, en fin, es lo que está bien por oposición a lo que está mal (Prov 12,20; Sal 28,3; cf. Sal 34,15). «No hay paz para los malvados» (Is 48,22); por el contrario, «ved al hombre justo: hay una posteridad para el hombre de paz» (Sal 37,37); «los *humildes poseerán la tierra y *gustarán las delicias de una paz insondable» (Sal 37,11; cf. Prov 3,2). La paz es la suma de los bienes otorgados a la *justicia: tener una tierra fecunda, comer hasta saciarse, vivir en seguridad, dormir sin temores, triunfar de los enemigos, multiplicarse, y todo esto en definitiva porque Dios está con nosotros (Lev 26,1-13). La paz, pues, lejos de ser solamente una ausencia de guerra, es plenitud de dicha.

II. La paz, don de Dios. Si la paz es fruto y signo de la *justicia, ¿cómo, pues, están en paz los *impíos (Sal 73,3)? La respuesta a esta pregunta acuciante se dará a lo largo de la historia sagrada: la paz, concebida en primer lugar como felicidad terrenal, aparece como un bien cada vez más espiritual por razón de su fuente celestial.

1. *El Dios de paz.* Ya en los comienzos de la historia bíblica se ve a Gedeón construir un altar a «Yahveh Šalom» (Jue 6,24). Dios, que

domina en el cielo puede, en efecto, crear la paz (Is 45,7). De él se espera, pues, este bien. «Yahveh es grande, que quiere la paz de su servidor» (Sal 35,27): bendice a Israel (Núm 6,26), su pueblo (Sal 29,11), la casa de David (1Re 2,33), el sacerdocio (Mal 2,5). En consecuencia, quien *confía en él puede dormirse en paz (Sal 4,9; cf. Is 26,3). «¡Haced votos por la paz de Jerusalén! Vivan en seguridad los que te aman» (Sal 122, 6; cf. Sal 125,5; 128,6).

2. *Da pacem, Domine!* Este don divino lo obtiene el hombre por la oración confiada, pero también por una «actividad de justicia», pues Dios quiere que coopere a su establecimiento en la tierra, cooperación que se muestra ambigua a causa del *pecado siempre presente. La historia del tiempo de los jueces es la de Dios que suscita *libertadores encargados de restablecer esa paz que Israel ha perdido por sus faltas. David piensa haber realizado su cometido una vez que ha liberado al país de sus enemigos (2Sa 7,1). El rey ideal se llama Salomón, rey pacífico (1Par 22,9), bajo cuyo reinado se unen fraternamente los dos *pueblos del norte y del sur (1Re 5).

3. *La lucha por la paz.*

a) *El combate profético.* Ahora bien, este ideal se corrompe pronto, y los reyes tratan de procurarse la paz, no como fruto de la justicia divina, sino con *alianzas políticas, con frecuencia impías. Conducta ilusoria, que parece autorizada por la palabra de apariencia profética de ciertos hombres, menos solícitos de escuchar a Dios que «de tener algo que meterse en la boca» (Miq 3,5): en pleno estado de pecado osan proclamar una paz durable (Jer 14,13). Hacia el año 850 Miqueas, hijo de Yimla, se alza para disputar a estos falsos profetas la palabra y la realidad de la paz (1Re 22,13-28). La lucha se hace muy viva con ocasión del sitio de Jerusalén (cf. Jer 23,9-40). El don de la paz requiere la supresión del pecado y por tanto un *castigo previo. Jeremías acusa: «Curan superficialmente la llaga de mi pueblo diciendo: ¡Paz! ¡Paz! Y sin embargo, no hay paz» Jer 6,14). Ezequiel clama: ¡Basta de revoques! La pared tiene que caer (Ez 13,15s). Pero una vez que ésta se ha derrumbado, los que profetizaban desgracias, seguros ya de que no hay ilusión posible, proclaman de nuevo la paz. A los exilados anuncia Dios: «Yo, sí, sé el designio que tengo sobre vosotros, designio de paz y no de desgracia: daros porvenir y esperanza» (Jer 29,11; cf. 33,9). Se concluirá una alianza de paz, que suprima las bestias feroces, garantice seguridad, bendición (Ez 34,25-30), pues, dice Dios, «yo estaré con ellos» (Ez 37,26).

b) *La paz escatológica.* Esta controversia sobre la paz está latente en el conjunto del mensaje profético. La verdadera paz se despeja de sus limitaciones terrenales y de sus falsificaciones pecadoras, convirtiéndose en un elemento esencial de la predicación escatológica. Los oráculos amenazadores de los profetas terminan ordinariamente con un anuncio de restauración copiosa (Os 2,20...; Am 9,13...; etc.). Isaías sueña con el «príncipe de la paz» (Is 9,5; cf. Zac 9,9s), que dará una «paz sin fin» (Is 9,6), abrirá un nuevo *paraíso, pues «él será la paz» (Miq 5,4). La naturaleza está sometida al hombre, los dos reinos separados se *reconciliarán, las *naciones vivirán en paz (Is 2,2...; 11,1...; 32,15-20; cf. 65,25), «el justo florecerá» (Sal 72,7). Este *evangelio de la paz (Nah 2,1), la liberación de Babilonia (Is 52,7; 55, 12), es realizado por el *siervo doliente (53,5), que con su sacrificio anuncia cuál será el precio de la paz. Así pues, «¡paz al que está lejos y al que está cerca! Las heridas serán

curadas» (57,19). Los gobernantes del pueblo serán paz y justicia (60,17): «Voy a derramar sobre ella la paz como río, y la gloria de las *naciones como torrente desbordado» (66, 12; cf. 48,18; Zac 8,12).

c) Finalmente, *la reflexión sapiencial* aborda la cuestión de la verdadera paz. La fe afirma: «Gran paz para los que aman tu ley; nada es para ellos escándalo» (Sal 119,165); pero los acontecimientos parecen contradecirla (Sal 73,3) suscitando el problema de la *retribución. Éste sólo quedará plenamente resuelto (Eclo 44,14) con la creencia en la vida futura perfecta y personal: «Las almas de los justos están en la mano de Dios... A los ojos de los insensatos parecen muertos... pero están en paz» (Sab 3,1ss), es decir, en la plenitud de los bienes, en la *bienaventuranza.

III. La paz de Cristo. La esperanza de los profetas y de los sabios se hace realidad concedida en Jesucristo, pues el pecado es vencido en él y por él; pero en tanto que no muera el pecado en todo hombre, en tanto que no venga el Señor el último *día, la paz sigue siendo un bien venidero; el mensaje profético conserva, pues, su valor: «el fruto de la justicia se *siembra en la paz por los que practican la paz» (Sant 3,18; cf. Is 32,17). Tal es el mensaje que proclama el NT, de Lucas a Juan, pasando por Pablo.

1. *El evangelista Lucas* quiere en forma especial trazar el retrato del rey pacífico. A su nacimiento anunciaron los ángeles la paz a los hombres, a los que Dios ama (Lc 2,14); este mensaje, repetido por los discípulos gozosos que escoltan al *rey a su entrada en su ciudad (19,38), no quiere acogerlo *Jerusalén (19,42). En la boca del rey pacífico los votos de paz terrena se convierten en un anuncio de salvación: como buen judío, dice Jesús: «¡Vete en paz!», pero con esta palabra devuelve la salud a la hemorroísa (8,48 p), perdona los pecados a la pecadora arrepentida (7,50), marcando así su *victoria sobre el poder de la *enfermedad y del *pecado. Como él, los discípulos ofrecen a las ciudades, junto con su saludo de paz, la salvación en Jesús (10,5-9). Pero esta salvación viene a trastornar la paz de este *mundo: «¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? No, sino la división» (12,51). De este modo Jesús no se contenta con proferir las mismas amenazas que los profetas contra toda seguridad engañosa (17,26-36; cf. 1Tes 5,3), sino que separa los miembros de una misma familia. Según el decir del poeta cristiano, no vino a destruir la guerra, sino a sobreañadir la paz, la paz de pascua que sigue a la victoria definitiva (Lc 24,36). Así pues, los discípulos irradiarán hasta los confines del mundo la *pax israelitica* (cf. Act 7,26; 9,31; 15,23), que en el plano religioso es como una transfiguración de la *pax romana* (cf. 24,2), pues Dios anunció la paz por Jesucristo mostrándose «el Señor de todos» (10,36).

2. *Pablo,* uniendo ordinariamente en los saludos de sus cartas la *gracia a la paz, afirma así su origen y su estabilidad. Manifiesta sobre todo el nexo que tiene con la *redención. Cristo, que es «nuestra paz», hizo la paz, *reconcilió a los dos pueblos uniéndolos en un solo *cuerpo (Ef 2,14-22), «reconcilió a todos los seres consigo, tanto a los de la tierra como a los del cielo, haciendo la paz por la *sangre de su *cruz» (Col 1, 20). Así pues, como «estamos reunidos en un mismo cuerpo», «la paz de Cristo reina en nuestros corazones» (Col 3,15), gracias al *Espíritu que crea en nosotros un vínculo sólido (Ef 4,3). Todo creyente, *justi-

ficado, está en paz por Jesucristo con Dios (Rom 5,1), el Dios de amor y de paz (2Cor 13,11), que lo santifica «a fondo» (1Tes 5,23). La paz, como la *caridad y el *gozo, es *fruto del Espíritu (Gál 5,22; Rom 14,17), es la *vida eterna anticipada acá abajo (Rom 8,6), rebasa toda inteligencia (Flp 4,7), subsiste en la tribulación (Rom 5,1-5), irradia en nuestras relaciones con los hombres (1Cor 7,15; Rom 12,18; 2Tim 2,22), hasta el *día en que el Dios de paz que resucitó a Jesús (Heb 13,20), habiendo destruido a Satán (Rom 16,20), restablezca todas las cosas en su integridad original.

3. *Juan* explicita todavía más la revelación. Para él, como para Pablo, es la paz fruto del *sacrificio de Jesús (Jn 16,33); como en la tradición sinóptica, no tiene nada que ver con la paz de este mundo.

Como el AT, que veía en la *presencia de Dios entre su pueblo el bien supremo de la paz (p.e. Lev 26, 12; Ez 37,26), muestra Juan en la presencia de Jesús la fuente y la realidad de la paz, lo cual es uno de los aspectos característicos de su perspectiva. Cuando la tristeza invade a los discípulos que van a ser separados de su Maestro, Jesús los tranquiliza: «La paz os dejo, mi paz os doy» (Jn 14,27); esta paz no está ya ligada a su presencia corporal, sino a su *victoria sobre el *mundo; por eso Jesús, victorioso de la muerte, da con su paz el Espíritu Santo y el poder sobre el pecado (20, 19-23).

4. *Beata pacis visio.* El cristiano, firme en la esperanza que le lleva a contemplar la *Jerusalén celestial (Ap 21,2), tiende a realizar la *bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos» (Mt 5,9), pues esto es vivir como Dios, ser *hijos de Dios en el Hijo único, Jesús. Tiende por tanto con todas sus fuerzas a establecer acá en la tierra la concordia y la tranquilidad. Ahora bien, esta política cristiana de la paz terrenal se muestra tanto más eficaz cuanto que es sin ilusión; tres principios guían su infatigable prosecución.

Sólo el reconocimiento universal del *señorío de Cristo por todo el universo en el último advenimiento establecerá la paz definitiva y universal. Sólo la Iglesia, que rebasa las distinciones de raza, de clase y de sexo (Gál 3,28; Col 3,11), es en la tierra el lugar, el signo y la fuente de la paz entre los pueblos, puesto que ella es el cuerpo de Cristo y la dispensadora del Espíritu. Finalmente, sólo la justicia delante de Dios y entre los hombres es el fundamento de la paz, puesto que ella es la que suprime el pecado, origen de toda división. El cristiano sostendrá su esfuerzo pacífico oyendo a Dios, único que da la paz, hablar a través del salmo, en que están reunidos los atributos del Dios de la historia: «Lo que dice Dios es la paz para su pueblo... Fidelidad brota de la tierra y justicia mira desde lo alto de los cielos. Yahveh mismo dará la dicha, y la tierra su fruto. Justicia marchará ante su faz, y paz en la huella de sus pasos» (Sal 85,9-14).

→ Bienaventuranza - Bendición - Guerra - Justicia - Reconciliación - Reposo - Salvación - Unidad - Victoria. XLD

Pecado.

Casi en cada página habla la Biblia de esta realidad a la que llamamos comúnmente pecado. Los términos con que lo designa el AT son múltiples y están tomados de ordinario de las relaciones humanas: falta, iniquidad, rebelión, injusticias, etc.; el judaísmo añadirá el de deuda, del que también usará el NT; pero todavía más generalmente se presenta

al pecador como «quien hace el mal a los ojos de Dios», y «al justo» *(ṣaddiq)* se opone normalmente el «malvado» *(rāša')*. Pero la verdadera naturaleza del pecado, su malicia y sus dimensiones aparece, sobre todo, através de la historia bíblica; en ella aprendemos también que esta revelación sobre el hombre es a la vez una revelación acerca de Dios, de su *amor, al que se opone el pecado, y de su *misericordia, a cuyo ejercicio da lugar; en efecto, la historia de la salvación no es otra que la de las tentativas de arrancar al hombre de su pecado, repetidas infatigablemente por el Dios creador.

I. El pecado de los orígenes. Entre todos los relatos del AT, el de la caída, con que se abre la historia de la humanidad, ofrece ya una enseñanza de extraordinaria riqueza. Para comprender lo que es el pecado hay que partir de aquí, aun cuando no se pronuncie la palabra pecado.

1. *El pecado de Adán* se manifiesta aquí como una desobediencia, un acto por el que el hombre se opone consciente y deliberadamente a Dios violando uno de sus preceptos (Gén 3,3); pero más allá de este acto exterior de rebeldía, la Escritura menciona un acto interior del que éste procede: Adán y Eva desobedecieron porque cediendo a la sugestión de la serpiente quisieron «ser como dioses que conocen el bien y el mal» (3,5), es decir, según la interpretación más común, ponerse en lugar de Dios para decidir del *bien y del mal: tomándose a sí mismos por medida, pretenden ser dueños únicos de su destino y disponer de sí mismos a su talante; se niegan a depender del que los ha creado, trastornando así la relación que unía al hombre con Dios.

Ahora bien, según Gén 2, esta relación no era únicamente de dependencia, sino también de amistad. El Dios de la Biblia no había negado nada al hombre creado «a su imagen y semejanza» (Gén 1,26s); no se había reservado nada para sí, ni siquiera la *vida (cf. Sab 2,23), a diferencia de los dioses evocados por los mitos antiguos. Pero he aquí que por instigación de la serpiente, Eva y luego Adán se ponen a dudar de este Dios infinitamente generoso: el precepto dado para el bien del hombre (cf. Rom 7,10) no sería sino una estratagema inventada por Dios para salvaguardar sus privilegios, y la amenaza añadida al precepto sería sencillamente una mentira: «¡No! ¡no moriréis! Pero Dios sabe que el día en que comáis de este fruto seréis como dioses que conocen el bien y el mal» (Gén 3,4s). El hombre desconfía de Dios que ha venido a ser su rival. La noción misma de Dios queda trastornada: a la noción del Dios soberanamente desinteresado, como soberanamente perfecto que es, sin que le falte nada, y que sólo puede *dar, se opone la de un ser indigente, interesado, totalmente ocupado en protegerse contra su criatura. El pecado, antes de provocar el gesto del hombre, ha corrompido su espíritu; y como lo afecta en su relación misma con Dios, cuya *imagen es, no es posible concebir perversión ni trastorno más radical ni extrañarse de que acarree consecuencias tan graves.

2. *Las consecuencias del pecado.* Todo ha cambiado entre el hombre y Dios. Aun antes de que intervenga el *castigo propiamente dicho (Gén 3, 23), Adán y Eva, que hasta entonces gozaban de la familiaridad divina (cf. 2,25), «se esconden de Yahveh Dios entre los árboles» (3,8). La iniciativa vino del hombre; él es quien no quiere ya nada con Dios; la expulsión del paraíso ratificará esta voluntad del hombre; pero éste comprobará entonces que la amenaza no era

mentira: lejos de Dios no hay acceso posible al *árbol de vida (3,22); no hay más que la *muerte, definitiva. El pecado, ruptura entre el hombre y Dios, introduce igualmente una ruptura entre los miembros de la sociedad humana, ya en el paraíso, en el seno mismo de la pareja primordial. Apenas cometido el pecado, Adán se des-solidariza, acusándola, de la que Dios le había dado como auxiliar (2,18), «hueso de sus huesos y carne de su carne» (2,23), y el castigo consagra esta ruptura: «La pasión te llevará hacia tu marido y él te dominará» (3,16). En lo sucesivo esta ruptura se extenderá a los hijos de Adán: ahí está el homicidio de Abel (4,8), luego el reinado de la violencia y de la ley del más fuerte que celebra el salvaje canto de Lamec (4,24). Pero no es todo. El misterio del pecado desborda el mundo humano. Entre Dios y el hombre entra en escena un tercer personaje, del que se guardará de hablar el AT, sin duda para evitar que se haga de él un segundo Dios, pero que la sabiduría identificará con el diablo o *Satán, y que reaparecerá en el NT.

Finalmente, el relato de este primer pecado no se concluye sin dar al hombre una esperanza. Cierto que la servidumbre a que él se ha condenado creyendo adquirir la independencia, es en sí definitiva; el pecado, una vez entrado en el mundo, no puede menos de proliferar, y a medida que se vaya multiplicando irá realmente disminuyendo la vida hasta cesar completamente con el diluvio (Gén 6,13ss). La iniciativa de la ruptura ha venido del hombre; es evidente que la iniciativa de la reconciliación sólo puede venir de Dios. Pero precisamente desde este primer relato deja Dios entrever que un día tomará esta iniciativa (3,15). La bondad de Dios que el hombre ha despreciado acabará por imponerse; «vencerá al mal con el bien» (Rom 12,21). La Sabiduría precisa que Adán «fue liberado de su falta» (Sab 10, 1). En todo caso el Génesis muestra ya esta bondad en acción: preserva a Noé y a su familia de la universal corrupción y de su castigo (Gén 6, 5-8), a fin de crear con él, por decirlo así, un universo nuevo (8,17. 21s, comparados con 1,22.28; 3,17); sobre todo, cuando «las *naciones, unánimes en su perversidad, fueron confundidas» (Sab 10,5), la bondad de Dios escogió a Abraham y lo retiró del mundo pecador (Gén 12, 1; cf. Jos 24,2s.14), a fin de que «por él sean benditas todas las naciones de la tierra» (Gén 12,2s, que responde visiblemente a las maldiciones de Gén 3,14ss).

II. El pecado de Israel. Como el pecado marcó los orígenes de la historia de la humanidad, marca también el de la historia de Israel. Desde su nacimiento revive éste el drama de Adán. A su vez aprende por su propia experiencia y nos enseña lo que es el pecado. Dos episodios parecen particularmente instructivos.

1. *La adoración del becerro de oro.* Como Adán, y aun más gratuitamente si es posible, Israel fue colmado de los beneficios de Dios. Sin mérito alguno por su parte (Dt 7,7; 9,4ss; Ez 16,2-5), en virtud del solo amor de Dios (Dt 7,8) —pues Israel no era ni más ni menos «pecador» que las otras naciones (cf. Jos 24,2.14; Ez 20,7s.18)—, fue escogido para ser el *pueblo particular, privilegiado entre todos los pueblos de la tierra (Éx 19,5), constituido «hijo primogénito de Dios» (4.22). Para liberarlo de la servidumbre de Faraón y de la tierra del pecado (la tierra en la que no se puede *servir a Yahveh, según 5,1), Dios multiplicó los prodigios. Ahora bien, en el momento preciso en que Dios «entra en alianza» con su pueblo, se compromete

con él entregando a Moisés «las tablas del testimonio» (31,18), el pueblo pide a Aarón: «Haznos un dios que vaya a nuestra cabeza» (32,1). No obstante las pruebas que Dios ha dado de su «fidelidad», Israel lo halla demasiado lejano, demasiado «invisible». No tiene fe en él; prefiere a un dios a su alcance, cuya *ira pueda aplacar con «sacrificios», en todo caso un dios al que pueda transportar a su guisa, en lugar de verse obligado a *seguirlo y a obedecer a sus mandamientos (cf. 40, 36ss). En lugar de «caminar con Dios», querría que Dios caminara con él.

Pecado «original» de Israel, negativa a obedecer, que más profundamente es una negativa a creer en Dios y a abandonarse a él, la primera que menciona Dt 9,7 y que se renovará en realidad con cada una de las innumerables rebeliones del «pueblo de dura cerviz». En particular, cuando más tarde Israel se vea tentado a ofrecer un culto a los «baales» al lado del que tributaba a Yahveh, será siempre porque se negará a ver en Yahveh al único «suficiente», el Dios del que ha recibido la existencia, y a no servir más que a él (Dt 6,13; cf. Mt 4,10). Y cuando san Pablo describa la malicia propia del pecado de idolatría aun entre los paganos, no vacilará en referirse a este primer pecado de Israel (Rom 1,23 = Sal 106,20).

2. *Los «sepulcros de la concupiscencia».* Inmediatamente después del episodio del becerro de oro recuerda Dt 9,22 otro pecado de Israel que san Pablo evocará también presentándolo como el tipo de los «pecados del desierto» (1Cor 10,6). El sentido del episodio es bastante claro. Al alimento escogido por Dios y distribuido milagrosamente prefiere Israel un manjar de su elección: «¿Quién nos dará a comer carne?... Ahora perecemos privados de todo: nuestros ojos no ven más que el maná» (Núm 11,4ss). Israel se niega a dejarse guiar por Dios, a abandonarse a él, a aceptar lo que en la mente de Dios debía constituir la experiencia espiritual del *desierto (Dt 8,3; cf. Mt 4,4). Su «concupiscencia» será satisfecha, pero, como Adán, sabrá lo que cuesta al hombre sustituir por sus caminos los caminos de Dios (Núm 11,33).

III. La enseñanza de los profetas. Tal es precisamente la lección que Dios no cesará de repetirle por sus profetas. Al igual que el hombre que pretende construirse él mismo no puede acabar sino en su ruina, así el pueblo de Dios se destruye tan luego se desvía de los *caminos que Dios le ha trazado: así aparece el pecado como el obstáculo por excelencia, en realidad el único, para la realización del plan de Dios sobre Israel, para su reinado, para su «gloria», concretamente identificada con la gloria de Israel, pueblo de Dios. El pecado del hombre adquiere una nueva dimensión: afecta no sólo al que peca, sino al pueblo entero. Cierto que en este sentido el pecado del jefe, del rey, del sacerdote reviste una responsabilidad particular y se comprende que sea mencionado con preferencia; pero no exclusivamente. Ya el pecado de Akán había detenido el ejército de todo Israel delante de Ai (Jos 7), y muy a menudo son los pecados del pueblo en su conjunto, a los que los profetas hacen responsables de las desgracias de la nación: «No, la mano de Dios no es demasiado corta para salvar, ni su oído demasiado duro para oir. Pero vuestras iniquidades han zanjado un abismo entre vosotros y Dios» (Is 59,1s).

1. *La denuncia del pecado.* Así la predicación de los profetas consistirá en gran parte en denunciar el pe-

cado, el de los jefes (p.e. 1Sa 3,11; 13,13s; 2Sa 12,1-15; Jer 22,13) y el del pueblo: de ahí las enumeraciones de pecados, tan frecuentes en la literatura profética, de ordinario con referencia más o menos directa al Decálogo, y que se multiplican con la literatura sapiencial (p.e. Dt 27, 15-26; Ez 18,5-9; 33,25s; Sal 15; Prov 6,16-19; 30,11-14). El pecado viene a ser una realidad sumamente concreta, y así nos enteramos de lo que es engendrado por el abandono de Yahveh: violencias, rapiñas, juicios inicuos, mentiras, adulterios, perjurios, homicidios, usura, derechos atropellados, en una palabra, toda clase de desórdenes sociales. La «*confesión» inserta en Is 59 revela cuáles son concretamente estas «iniquidades» que «han cavado un abismo entre el pueblo y Dios» (59,2): «Nuestros pecados nos están presentes y conocemos nuestros yerros: rebelarse contra Yahveh y renegar de él, desviarse lejos de nuestro Dios, hablar con mala fe y rebeldía y mascullar en el corazón palabras mentirosas. Se deja al lado el juicio y se relega a la justicia, pues la buena fe tropieza en la plaza pública y la rectitud no puede presentarse» (59,13s). Mucho antes hablaba Oseas de la misma manera: «No hay sinceridad, ni amor, ni conocimiento de Dios en el país, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, homicidio sobre homicidio» (Os 4,2; cf. Is 1,17; 5,8; 65,6s; Am 4,1; 5,7-15; Miq 2,1s).

La lección es capital: quien pretenda construirse a sí mismo, independientemente de Dios, lo hará ordinariamente a expensas de otros, particularmente de los pequeños y de los débiles. El salmista lo proclama: «El hombre que no ha puesto en Dios su fortaleza» (Sal 52,9) «medita el crimen sin cesar» (v. 4), mientras que «el justo se fía del amor de Dios constantemente y para siempre» (v. 10). ¿Y no era ya esto lo que sugería el adulterio de David (2Sa 12)? Pero de este episodio, que se sabe el lugar que ocupaba en la concepción judía del pecado (cf. el Miserere), se desprende otra verdad no menos importante: el pecado del hombre no sólo atenta contra los derechos de Dios, sino que, por decirlo así, le hiere en el corazón.

2. *El pecado, ofensa de Dios.* Cierto que el pecador no puede herir a Dios en sí mismo; la Biblia tiene más que suficiente preocupación por la trascendencia divina para recordarlo cuando llega el caso: «Se hacen libaciones a dioses extranjeros para herirme. Pero ¿es acaso a mí a quien hieren? Oráculo de Yahveh. ¿No es más bien a sí mismos para su propia confusión?» (Jer 7,19). «Si pecas, ¿qué le haces? Si multiplicas tus ofensas, ¿le haces algún daño?» (Job 35,6). Pecando contra Dios no logra el hombre sino destruirse a sí mismo. Si Dios nos prescribe leyes, no es en su interés, sino en el nuestro, «a fin de que seamos todos felices y vivamos» (Dt 6,24). Pero el Dios de la Biblia no es el de Aristóteles, indiferente al hombre y al mundo.

a) Si el pecado no «hiere» a Dios en sí mismo, le hiere primero en la medida en que afecta a los que Dios ama. Así David, «hiriendo con la espada a Urías el hitita y quitándole su mujer», se imaginaba seguramente no haber ofendido más que a un hombre, y éste ni siquiera israelita: había olvidado que Dios se había constituido garante de los derechos de toda persona humana. En nombre de Dios le hace comprender Natán que ha «despreciado a Yahveh» en persona y que será castigado como corresponde (2Sa 12,9s).

b) Hay más. El pecado, «cavando un abismo entre Dios y su pueblo» (Is 59,2), por eso mismo alcanza a Dios en su designio de amor: «Mi pueblo ha cambiado su *gloria por la Impotencia... Me ha abandonado a mí, fuente de agua viva, para cavarse cisternas, cisternas agrietadas que no conservan el agua» (Jer 2, 11ss).

c) A medida que la revelación bíblica vaya descubriendo las profundidades de este *amor se podrá comprender en qué sentido real puede el pecado «ofender» a Dios: ingratitud del hijo para con un *padre amantísimo (p.e. Is 64,7), y hasta para con una *madre que no puede «olvidar el fruto de sus entrañas, aun cuando las madres lo olvidaran» (Is 49,15), sobre todo infidelidad de la *esposa, que se prostituye al primero que se presenta, indiferente al amor constantemente fiel de su esposo: «¿Has visto lo que ha hecho Israel, la rebelde?... Yo pensaba: "Después de haber hecho todo esto volverá a mí"; pero no ha vuelto .. ¡Vuelve, rebelde Israel!... Ya no tendré para ti un rostro severo, pues soy misericordioso» (Jer 3,7.12; cf. Ez 16; 23).

A este nivel de la revelación el pecado aparece esencialmente como violación de relaciones personales, como la negativa del hombre a dejarse amar por un Dios que sufre de no ser amado, al que el amor ha hecho, por decirlo así, «vulnerable»: misterio de un amor que sólo hallará su explicación en el NT.

3. *El remedio del pecado.* Los profetas denuncian el pecado y hacen notar su gravedad sólo para invitar más eficazmente a la *conversión. En efecto, si el hombre es infiel, Dios, en cambio, es siempre *fiel; el hombre desdeña el amor de Dios, pero Dios no cesa de ofrecerle este amor; todo el tiempo que el hombre es todavía capaz de retorno, le apremia Dios para que vuelva. Como en la parábola del hijo pródigo, todo está ordenado a este retorno deseado, que se daba por supuesto: «Por eso voy a cerrar su camino con espinas, obstruiré su ruta para que no halle ya sus senderos; ella perseguirá a sus amantes y no los alcanzará, los buscará y no los hallará. Entonces dirá: Quiero volver a mi primer marido, pues entonces era más feliz que ahora» (Os 2,8s; cf. Ez 14,11; etc.).

En efecto, si el pecado consiste en rechazar el amor, es claro que no se borrará, no se suprimirá, no se perdonará sino en la medida en que el hombre consienta en amar de nuevo; suponer un *«perdón» que pueda dispensar al hombre de volver a Dios, equivaldría a querer que el hombre ame dispensándole a la vez de amar... El amor mismo de Dios le impide por tanto no exigir este retorno. Si se proclama un «Dios celoso» (Éx 20,5; Dt 5,9; etc.), es que sus *celos son efecto de su amor (cf. Is 63,15; Zac 1,14); si pretende procurar él solo la felicidad del hombre creado a su imagen, es que sólo él puede hacerlo. Las condiciones de este retorno se hallarán indicadas bajo las rúbricas *expiación, *fe, *perdón, *penitencia-conversión, *redención.

La primera condición por parte del hombre consiste evidentemente en que renuncie a su voluntad de independencia, que consienta en dejarse guiar por Dios, en dejarse amar, con otras palabras, que renuncie a lo que constituye el fondo mismo de su pecado. Ahora bien, el hombre se hace cargo de que precisamente esto se halla fuera de su poder. Para que se perdone al hombre no basta con que Dios se digne no rechazar a la esposa infiel; hace falta más: «Haznos volver y volveremos» (Lam 5,21). Dios mismo irá, pues, en busca de las ovejas dispersas (Ez 34); dará al hombre un «corazón nue-

vo», un «espíritu nuevo», «su propio Espíritu» (Ez 36,26s). Será «la nueva alianza», en que la ley no estará ya inscrita en tablas de piedra, sino en el *corazón de los hombres (Jer 31,31ss; cf. 2Cor 3,3). Dios no se contentará con ofrecer su amor y con exigir el nuestro: «Yahveh, tu Dios, *circuncidará tu corazón y el corazón de tu posteridad, de modo que ames a Yahveh tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas» (Dt 30,6). Por eso el salmista, confesando su pecado, suplica a Dios mismo que le «lave», le «purifique», «cree en él un corazón puro» (Sal 51), persuadido de que la *justificación del pecado reclama un acto estrictamente divino, análogo al acto creador Finalmente, el AT anuncia que esta transformación interior del hombre que lo arranca a su pecado se efectuará gracias a la oblación sacrificial de un *siervo misterioso, cuya verdadera identidad no habría podido sospechar nadie antes de la realización de la profecía.

IV. La enseñanza del NT. El NT revela que este siervo venido para «librar al hombre del pecado» no es otro que el propio Hijo de Dios. No debe, pues, sorprender que el pecado no ocupe aquí menos lugar que en el AT, y sobre todo que la revelación plena de lo que ha hecho el amor de Dios para acabar con el pecado, permita descubrir su verdadera dimensión y a la vez su papel en el plan de la Sabiduría divina.

1. *Jesús y los pecadores.*

a) Desde el comienzo de la catequesis sinóptica vemos a *Jesús en medio de los pecadores.* En efecto, para ellos había venido, no para los justos (Mc 2,17). Utilizando el vocabulario judío de la época les anuncia que sus pecados les son «remitidos», condonados. No ya que asimilando así el pecado a una «deuda» y hasta empleando a veces el término (Mt 6,12; 18,23ss), entienda sugerir que pueda ser perdonado por un acto de Dios que no exija en absoluto transformación del espíritu y del corazón del hombre. Jesús, como los profetas y como Juan Bautista (Mc 1,4), predica la *conversión, un cambio radical del espíritu que ponga al hombre en la disposición de acoger el favor divino, de dejarse mover por Dios: «El reino de Dios está próximo: arrepentíos y creed en la buena nueva» (Mc 1, 15). En cambio, delante de quien rechaza la luz (Mc 3,29 p) o se imagina no tener necesidad de perdón, como el fariseo de la parábola (Lc 18,9ss), Jesús se siente impotente.

b) Por eso, también como los profetas, *denuncia el pecado* dondequiera que se halle, aun en los que se creen justos porque observan las prescripciones de una ley exterior. Porque el pecado está en el interior del corazón, de donde «salen los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez: cosas todas que salen de dentro y manchan al hombre» (Mc 7,21ss p). Es que Jesús vino a «cumplir la ley» en su plenitud, muy lejos de abolirla (Mt 5,17); el discípulo de Jesús no puede contentarse con «la *justicia de los escribas y de los fariseos» (5, 20); cierto que la justicia de Jesús se reduce finalmente al solo precepto del *amor (7,12); pero el discípulo, viendo obrar a su maestro aprenderá poco a poco lo que significa «amar» y correlativamente lo que es el pecado, negativa al amor.

c) Y en particular lo aprenderá oyendo a Jesús revelarle la inconcebible **misericordia de Dios para con el pecador.* Pocos pasajes del NT manifiestan mejor que la parábola del hijo pródigo — por lo demás tan afín

a la enseñanza profética — en qué sentido el pecado es una ofensa de Dios y cuán absurdo sería concebir un *perdón de Dios que no implicara el retorno del pecador. Más allá del acto de desobediencia que se puede suponer — aun cuando el hermano mayor sólo hace alusión a ella para oponerla a su propia obediencia —, lo que «contrista» al padre es la partida de su hijo, esa voluntad de no ser ya hijo, de no permitir ya que su padre le ame eficazmente: ha «ofendido» a su padre privándole de su presencia de hijo. ¿Cómo podría «reparar» esta ofensa si no es con su retorno, aceptando de nuevo que se le trate como a hijo? Por eso la parábola subraya el gozo del padre. Fuera de tal retorno no se puede concebir perdón alguno; o más bien el padre había ya perdonado desde el principio, pero el perdón no afecta eficazmente al pecado del hijo sino en el retorno y por el retorno de éste.

d) Ahora bien, esta actitud de Dios frente al pecado todavía la revela más Jesús *con sus actos* que con sus palabras. No sólo acoge a los pecadores con el mismo amor y con la misma delicadeza que el padre de la parábola (p.e. Lc 7,36ss; 19,5; Mc 2,15ss; Jn 8,10s), exponiéndose a escandalizar a los testigos de tal misericordia, tan incapaces de comprenderla como lo había sido el hijo mayor (Lc 15,28ss). Además de esto actúa directamente contra el pecado: él el primero triunfa de *Satán en la ocasión de la *tentación; durante su vida pública arranca ya a los hombres a este influjo del diablo y del pecado que constituyen la *enfermedad de la posesión (cf. Mc 1,23), inaugurando así el papel del *siervo (Mt 8,16s) antes de «entregar su vida como rescate» (Mc 10,45) y «derramar su sangre, la sangre de la alianza, por una multitud para remisión de los pecados» (Mt 26,28).

2. *El pecado del mundo.* San Juan, aunque conoce la expresión tradicional de «remisión de los pecados» (Jn 20,23; 1Jn 2,12), habla más bien de Cristo que viene a «quitar el pecado del mundo» (Jn 1,29). Más allá de los actos singulares percibe la realidad misteriosa que los engendra: un poder de hostilidad a Dios y a su reinado con el que se ve enfrentado Cristo.

a) Esta hostilidad se manifiesta primero concretamente en el *repudio voluntario de la *luz.* El pecado tiene la opacidad de las tinieblas: «La luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz porque sus obras eran malas» (Jn 3,19). El pecador se opone a la luz porque la teme, «por temor de que se descubran sus obras». La odia: «Todo el que hace el mal odia la luz» (3,20). Ceguera voluntaria, ceguera amada, porque no se reconoce como tal: «Si fuerais ciegos, estaríais sin pecado. Pero vosotros decís: Nosotros vemos. Vuestro pecado permanece» (9,40).

b) Una ceguera tan obstinada no se explica sino por el *influjo perverso de *Satán.* En efecto, el pecado hace esclavos de Satán: «Todo el que comete el pecado es esclavo» (Jn 8,34). Como el cristiano es hijo de Dios, el pecador es «hijo del diablo, pecador desde el principio» y «hace sus obras» (1Jn 3, 8-10). Ahora bien, entre estas obras señala Juan dos, el homicidio y la *mentira: «Desde el principio es homicida y no estaba establecido en la verdad porque en él no hay verdad; cuando dice sus mentiras las saca de su propio fondo porque es mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44). Homicida lo fue infligiendo la muerte al hombre (cf. Sab 2,24) y también inspirando a Caín que matara a su hermano (1Jn 3,12-15); lo es actual-

mente inspirando a los judíos que den muerte al que les dice la *verdad: «Vosotros queréis matarme a mí, que os digo la verdad que he oído a Dios... Vosotros hacéis las obras de vuestro padre y queréis realizar los deseos de vuestro padre» (Jn 8,39-44).

c) Homicidio y mentira, por su parte, no se explican sino por *el *odio*. A propósito del diablo la Escritura hablaba de envidia (Sab 2, 24); Juan no vacila en nombrar al odio: al igual que el incrédulo obstinado «odia la luz» (Jn 3,20), así los judíos odian a Cristo y a Dios, su padre (15,22s): los judíos, es decir, el mundo esclavizado por Satán, todo el que se niega a reconocer a Cristo. Y este odio acabará de hecho en el homicidio del Hijo de Dios (8,37).

d) Tal es la dimensión de este pecado del mundo de que *triunfa Jesús*. Puede hacerlo porque él mismo no tiene pecado (Jn 8,46; cf. 1Jn 3, 5), es «uno» con Dios su Padre (Jn 10,30), pura «luz» «en quien no hay tinieblas» (1,5; 8,12), verdad sin huella alguna de mentira o de falsedad (1,14; 8,40), finalmente, y sobre todo quizás, «amor», pues «Dios es amor» (1Jn 4,8), y si durante su vida no cesó de amar, su muerte será un acto de amor tal que no se pueda concebir otro mayor, la «consumación» del amor (Jn 15,13; cf. 13,1; 19,30). Así esta muerte fue una *victoria sobre «el príncipe de este mundo». Éste cree dirigir el juego; pero contra Jesús no puede nada (14,30) y él es quien «es derrocado» (12,31). Jesús venció al mundo (Jn 16,33).

e) Lo que lo prueba, no es sólo el que Jesús pueda «volver a tomar la vida que ha dado» (Jn 10,17); quizá lo es todavía más el que haga partícipes de su victoria a sus discípulos: el cristiano, hecho «hijo de Dios» por haber acogido a Jesús (1, 12), «no comete el pecado porque ha nacido de Dios» (1Jn 3,9); más aún: en tanto permanece en él la «semilla divina», es decir, probablemente, como se expresa san Pablo, «en tanto se deja mover por el Espíritu de Dios» (Rom 8,14s; cf. Gál 5,16) «no puede pecar». En efecto, Jesús «quita el pecado del mundo» precisamente comunicándole el *Espíritu, simbolizado por el *agua misteriosa que brotó del costado abierto del crucificado como la fuente de que hablaba Zacarías, «abierta a la casa de David para el pecado y la impureza » (Jn 19,30-37; cf. Zac 12,10; 13,1). Cierto que el cristiano, aun *nacido de Dios, *puede* recaer en el pecado (1Jn 2,1); pero «Jesús se hizo propiciación por nuestros pecados» (1Jn 2,2) y comunicó el Espíritu a los apóstoles a fin de que pudieran «remitir los pecados» (Jn 20,22s).

3. *La teología del pecado según san Pablo.*

a) Merced a un vocabulario más rico puede Pablo distinguir todavía más netamente el «pecado» (gr. *hamartía,* en singular), y los «actos pecaminosos», llamados con preferencia, fuera de las fórmulas tradicionales, «faltas» (liter. «caídas», gr. *paraptōma)* o «transgresiones (gr. *parabasis),* sin querer por eso disminuir lo más mínimo la gravedad de estos últimos. Así el pecado cometido por Adán en el paraíso, del que se sabe la importancia que le da san Pablo, es denominado sucesivamente «transgresión», «falta», «desobediencia» (Rom 5,14.17.19).

En todo caso, en su moral el acto pecaminoso no ocupa ciertamente un puesto menor que en los Sinópticos, como lo muestran las listas de pecados, tan frecuentes en sus epístolas: 1Cor 5,10s; 6,9s; 2Cor 12,20; Gál 5,19-21; Rom 1,29-31; Col 3,5-8; Ef 5,3; 1Tim 1,9; Tit 3,3; 2Tim 3, 2-5. Todos estos pecados excluyen del

reino de Dios, como se dice a veces explícitamente (1Cor 6,9; Gál 5,21). Ahora bien, aquí se puede observar, exactamente como en las listas análogas del AT, la relación en que se ponen los desórdenes sexuales, la *idolatría y las injusticias sociales (cf. Rom 1,21-32 y las listas de 1Cor, Gál, Col, Ef). Nótese igualmente la gravedad atribuida por Pablo a la «codicia» (gr. *pleonexía),* ese pecado que consiste en querer «poseer siempre más», vicio que los antiguos latinos llamaban *avaritia* y que se asemeja mucho a lo que el Decálogo (Éx 20,17) prohibía bajo el mismo nombre de «codicia» (cf. Rom 7,7): Pablo no se contenta con relacionar este pecado con la idolatría, sino que lo identifica: «esta codicia que es idolatría» (Col 3,5; cf. Ef 5,5).

b) Más allá de los actos pecaminosos se remonta Pablo a su principio: en el hombre pecador son la expresión y la exteriorización de la fuerza hostil a Dios y a su reinado de que hablaba san Juan. El mero hecho de que Pablo le reserve prácticamente el término de pecado (en singular) le da ya un relieve especial. Pero el Apóstol se aplica sobre todo a describir ya su origen en cada uno de nosotros, ya sus efectos, con la suficiente precisión para ofrecer un esbozo de una verdadera teología del pecado.

El pecado, presentado como un poder personificado, hasta el punto de parecer a veces confundirse con el personaje de *Satán, el «Dios de este mundo» (2Cor 4,4), se distingue, sin embargo, de él: pertenece al hombre pecador, es algo interior a él. Introducido en el género humano por la desobediencia de Adán (Rom 5,12-19) y como por repercusión, en el mismo universo material (Rom 8, 20; cf. Gén 3,17), el pecado pasó a todos los hombres sin excepción, arrastrándolos a todos a la *muerte, eterna separación de Dios, tal como la sufren los condenados en el *infierno; independientemente de la *redención forman todos según el dicho de san Agustín —exacto con tal que se comprenda bien— una *massa damnata.* Y Pablo se complace en describir por extenso esta situación del hombre «vendido al poder del pecado» (Rom 7,14), capaz todavía de «simpatizar» con el bien (7,16.22) y hasta de «desearlo» (7, 15.21), lo que prueba que no todo está en él corrompido, pero absolutamente incapaz de realizarlo (7,18) y por tanto necesariamente destinado a la muerte eterna (7,24), «salario», o mejor todavía, «desemboque», «remate» del pecado (6,21-23).

c) Tales afirmaciones hacen que a veces se acuse al Apóstol de exageración y de pesimismo. Esto es olvidar que Pablo, al formularlas, hace abstracción de la gracia de Cristo: su argumentación misma le fuerza a ello, dado que subraya la universalidad del pecado y su tiranía con el solo fin de establecer la impotencia de la *ley y de encarecer la absoluta necesidad de la obra liberadora de Cristo. Más aún: Pablo sólo recuerda la solidaridad de la humanidad entera con *Adán para revelar otra solidaridad muy superior, la de la humanidad entera con Jesucristo; en la mente de Dios Jesucristo, el antitipo, es primero (Rom 5,14); esto equivale a decir que el pecado de Adán y sus consecuencias sólo fueron permitidos porque Jesucristo debía triunfar de ellos y con tal sobreabundancia que aun antes de exponer las semejanzas entre el papel del primer Adán y el del segundo (5, 17ss), tiene Pablo empeño en marcar las diferencias (5,15s).

En efecto, la victoria de Cristo sobre el pecado no es para Pablo menos esplendente que para Juan. El cristiano *justificado por la *fe y el

*bautismo (Gál 3,26ss; cf. Rom 3, 21ss; 6,2ss) ha roto totalmente con el pecado; muerto al pecado, ha venido a ser, con Cristo muerto y resucitado, un ser nuevo (Rom 6,5), una «nueva *criatura» (2Cor 5,17); no está ya «en la *carne», sino «en el Espíritu» (Rom 7,5; 8,9), si bien puede, todo el tiempo que vive en un «cuerpo mortal», recaer bajo el imperio del pecado y «ceder a sus concupiscencias» (6,12), si se niega a «caminar según el Espíritu» (8,4).

d) Dios no solamente triunfa del pecado. Su **sabiduría «de infinitos recursos»* (Ef 3,10) obtiene esta victoria utilizando el pecado. Lo que era el obstáculo por excelencia al reinado de Dios y a la salvación del hombre desempeña su papel en la historia de esta salvación. En efecto, precisamente a propósito del pecado habla Pablo de la «sabiduría de Dios» (1Cor 1,21-24; Rom 11,33). Particularmente meditando sobre el pecado que fue sin duda para su corazón la herida más punzante (Rom 9,2) y en todo caso un escándalo para su espíritu, la *incredulidad de Israel, comprendió que esta infidelidad, por lo demás parcial y provisional (Rom 11,25), entraba en el *designio salvífico de Dios sobre el género humano y que «Dios no había incluido a todos los hombres en la desobediencia sino para usar de misericordia con todos» (Rom 11,32; cf. Gál 3,22). Así exclama con una admiración llena de reconocimiento: «¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus decretos y cuán incomprensibles sus caminos!» (Rom 11,33).

e) Pero este misterio de la sabiduría divina que utiliza para la salvación del hombre hasta su mismo pecado no se revela en ninguna parte más claramente que en la pasión del Hijo de Dios. En efecto, si Dios Padre «entregó a su Hijo» a la muerte (Rom 8,32), fue para ponerlo en tales condiciones que pudiera realizar el acto de obediencia y de amor más grande que se puede concebir, y operar así nuestra *redención pasando él el primero de la condición carnal a la condición espiritual. Ahora bien, las circunstancias de esta muerte, ordenadas a crear las condiciones más favorables de tal acto, son todas efecto del pecado del hombre: traición de Judas, abandono de los apóstoles, cobardía de Pilato, odio de las autoridades de la nación judía, crueldad de los verdugos, y más allá del drama visible, nuestros propios pecados, para cuya expiación muere. Para que pudiera amar como ningún hombre ha amado jamás, quiso Dios que su Hijo se hiciera vulnerable al pecado del hombre, que fuera sometido a los efectos maléficos del poder de muerte que es el pecado, a fin de que nosotros fuésemos, gracias a este acto supremo de amor, sometidos a los efectos benéficos del poder de vida que es la justicia de Dios (2Cor 5,21). Tan cierto es que «Dios hace que todo concurra al bien de los que le aman» (Rom 8,28), todo, incluso el pecado.

→ Cautividad - Endurecimiento - Infierno - Esclavo - Expiación - Impío - Incredulidad - Justificación - Lepra - Liberación - Enfermedad - Muerte - Perdón - Penitencia- Redención. SL

Pedro

1. *Vocación.* El nombre de Cefas impuesto por Cristo a Simón (Mt 16, 18; Jn 1,42; cf. 1Cor 1,12; 15,5; Gál 1,18), a pesar de su traducción clásica, significa «*roca» más bien que «piedra». Por la gracia de este nuevo *nombre Simón Pedro participa de la solidez duradera y de la fidelidad inquebrantable de Yahveh

y de su Mesías. Esto explica su situación excepcional.

Si Pedro fue escogido, no pudo ser por causa de su personalidad, todo lo simpática que se quiera, o de mérito alguno (¿no negó a su Maestro?). Esta elección gratuita le confirió una grandeza, grandeza que estriba en la misión que Cristo le confió y que él debía desempeñar en la fidelidad del amor (Jn 21,15ss).

2. *Primado.* Simón fue llamado por Jesús a *seguirle, si no el primero, por lo menos uno de los primeros (Jn 1,35-42). Los Sinópticos tienen incluso tendencia a trasponer en el tiempo el primado de Pedro y a ver en él el primer discípulo llamado (Mt 4,18-22 p). Sea de ello lo que fuere, Pedro tiene un puesto preeminente entre los discípulos, a la cabeza de las listas de los apóstoles (Mt 10,2) o del grupo de los tres privilegiados (p.e. Mt 17,1 p); en Cafarnaúm se alojó Jesús ordinariamente en casa de Pedro (p.e. Mc 1,29); en los momentos más solemnes responde él en nombre de todos (Mt 16,16 p; Jn 6,68); el mensaje confiado por los ángeles de la resurrección a las santas mujeres (Mc 16,7) comporta una mención especial de Pedro; Juan le hace entrar el primero en el sepulcro (Jn 20,1-10); finalmente, y sobre todo, Cristo resucitado aparece a Cefas antes de manifestarse a los Doce (Lc 24,34; 1Cor 15,5). En todas partes en el NT se pone de relieve esta preeminencia de Pedro. Hasta Pablo, recordando el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14), en que Pedro, pusilánime, vaciló sobre la conducta que se había de observar en un caso práctico, que se prestaba a arreglos (cf. Act 16,3), no piensa ni un solo momento en poner en duda su autoridad (cf. Gál 1,18).

3. *Misión.* Este primado de Pedro está fundado en su *misión, expresada en diferentes textos evangélicos.

a) *Mt 16,13-23.* Contra las fuerzas del mal, que son poderes de muerte, se asegura la victoria a la *Iglesia construida sobre Pedro. Por eso, a Pedro, que reconoció en Jesús al Hijo de Dios vivo, se le confía la misión suprema de reunir a los hombres en una comunidad en la que reciben la vida bienaventurada y eterna. Así como en un cuerpo no puede cesar una función vital, así también en la Iglesia, organismo vivo y vivificante, es preciso que Pedro, de una manera o de otra, esté personalmente presente para comunicar sin interrupción a los fieles la vida de Cristo.

b) *Lc 22,31s y Hechos.* Jesús, haciendo sin duda alusión al nombre de Pedro, le anuncia que deberá «confirmar» a sus hermanos y le da a entender que impedirá que desfallezca su *fe. Tal es ciertamente la misión de Pedro descrita por Lucas en los Hechos: se halla a la cabeza del grupo reunido en el Cenáculo (Act 1,13); preside la elección de Matías (1,15); juzga a Ananías y Safira (5,1-11); en nombre de los otros Apóstoles que están con él, proclama ante las multitudes la glorificación mesiánica de Cristo resucitado y anuncia el don del Espíritu (2,14-36); invita a todos los hombres al bautismo (2,37-41), comprendidos los «paganos» (10,1-11,18) y visita todas las Iglesias (9,32). Como signos de su poder sobre la vida, en nombre de Jesús cura a los enfermos (3,1-10) y resucita a un muerto (9,36-42).

Por otra parte, el hecho de que Pedro se vea obligado a justificar su conducta en el bautismo de Cornelio (11,1-18), el modo de desarrollarse el concilio de Jerusalén (15, 1-35), así como las alusiones de Pablo en su epístola a los Gálatas (Gál 1,18-2,14), revelan que en la dirección, en gran parte colegial, de la Iglesia de Jerusalén tiene Santiago

una posición importante y que su conformidad era capital. Pero estos hechos y su relación, en lugar de representar un obstáculo para el primado y la misión de Pedro, ponen en claro su sentido profundo. En efecto, la autoridad de Santiago no tiene las mismas raíces ni la misma expresión que la de Pedro: con un título particular recibió éste la misión — con todo lo que ella comporta — de transmitir una regla de fe sin quiebra (cf. Gál 1,18), y es el depositario de las promesas de vida (Mt 16,18s).

c) *Jn 21.* Por tres veces, en forma solemne y quizá jurídica, Cristo resucitado confía a Pedro el cuidado de la grey entera, corderos y ovejas. A la luz de la parábola del buen pastor (Jn 10,1-28) debe comprenderse esta misión. El buen *pastor salva a sus ovejas, reunidas en un solo rebaño (10,16; 11,52), y éstas tienen la vida en abundancia; da incluso su propia vida por sus ovejas (10, 11); así Cristo, anunciando a Pedro su martirio futuro, añade: «Sígueme.» Si ha de seguir las huellas de su maestro, no es solamente dando su vida, sino comunicando la vida eterna a sus ovejas, a fin de que nunca perezcan (10,28).

Como Cristo, roca, piedra viva (1Pe 2,4), pastor que tiene el poder de admitir en la Iglesia, es decir, de salvar de la muerte a los fieles y de comunicarles la vida divina, Pedro, inaugurando una función esencial en la Iglesia, es verdaderamente el «vicario» de Cristo. En esto consiste su misión y su grandeza.

→ Apóstol - Iglesia - Pastor - Roca.

PL

Penitencia, conversión.

Dios llama a los hombres a entrar en comunión con él. Ahora bien, se trata de hombres pecadores. Pecadores de nacimiento (Sal 51,7): por la falta del primer padre entró el *pecado en el mundo (Rom 5,12) y desde entonces habita en lo más íntimo de su «yo» (7,20). Pecadores por culpabilidad personal, pues cada uno de ellos, «vendido al poder del pecado» (7,14), ha aceptado voluntariamente este yugo de las pasiones pecadoras (cf. 7,5). La respuesta al llamamiento de Dios les exigirá por tanto en el punto de partida una conversión, y luego, a todo lo largo de la vida, una actitud penitente. Por esto la conversión y la penitencia ocupan un lugar considerable en la revelación bíblica.

Sin embargo, el vocabulario que las expresa adquirió sólo lentamente su plenitud de sentido a medida que se iba profundizando la noción del pecado. Algunas fórmulas evocan la actitud del hombre que se ordena deliberadamente a Dios: «buscar a Yahveh» (Am 5,4; Os 10,12), «buscar su rostro» (Os 5,15; Sal 24,6; 27, 8), «humillarse delante de él» (1Re 21,29; 2Re 22,19), «fijar su corazón en él» (1Sa 7,3)... Pero el término más empleado, el verbo *šûb*, traduce la idea de cambiar de rumbo, de volver, de hacer marcha atrás, de volver uno sobre sus pasos. En contexto religioso significa que uno se desvía de lo que es malo y se vuelve a Dios. Esto define lo esencial de la conversión, que implica un cambio de conducta, una nueva orientación de todo el comportamiento. En época tardía se distinguió más entre el aspecto interior de la penitencia y los actos exteriores que determina. Así la Biblia griega emplea conjuntamente el verbo *epistrephein*, que connota cambio de la conducta práctica, y el verbo *metanoein*, que atiende más a la vuelta interior (la *metanoia* es el arrepentimiento, la penitencia). Analizando los textos bíblicos hay que considerar estos dos aspectos distintos, pero estrechamente complementarios.

AT. I. EN LOS ORÍGENES DE LAS LITURGIAS DE PENITENCIA. 1 Ya en la época antigua, en la perspectiva de la doctrina de la *alianza, se sabe que el vínculo de la comunidad con Dios puede romperse por culpa de los hombres, ya se trate de *pecados colectivos o de pecados individuales que comprometen en cierto modo a la colectividad entera. Así las calamidades públicas son ocasión para una toma de conciencia de las faltas cometidas (Jos 7; 1Sa 5-6). Es cierto que la idea del pecado es con frecuencia bastante burda, como si toda falta material a una exigencia divina fuera capaz de irritar a Yahveh. Para restablecer el vínculo con él y recobrar su favor debe la comunidad en primer lugar castigar a los responsables, lo cual puede llegar hasta la pena de muerte (Éx 32,25-28; Núm 25,7ss; Jos 7,24ss), al menos que haya «rescate» del culpable (1Sa 14,36-45). Por lo demás éste mismo puede ofrecerse a los *castigos divinos para que sea salva la comunidad (2Sa 24, 17).

2. Además, mientras dura una plaga (o bien para impedir que sobrevenga), se implora el perdón divino con prácticas ascéticas y liturgias penitenciales: se *ayuna (Jue 20,26; 1Re 21,8ss), se rasgan los vestidos o se visten las gentes de saco (1Re 20, 31s; 2Re 6,30; 19,1s; Is 22,12; cf. Jon 3,5-8), se extienden sobre la ceniza (Is 58,5; cf. 2Sa 12,16). En las reuniones cultuales se dejan oir gemidos y clamores de duelo (Jue 2,4; Jl 1,13; 2,17). Existen formularios de lamentación y de súplica, de los que nuestro salterio conserva más de un ejemplo (cf. Sal 60; 74; 79; 83; Lam 5; etc.). Se recurre a ritos y a sacrificios *expiatorios (Núm 16, 6-15). Sobre todo, se hace una *confesión colectiva del pecado (Jue 10, 10; 1Sa 7,6) y eventualmente se recurre a la intercesión de un jefe o de un profeta, por ejemplo, Moisés (Éx 32,30ss).

3. Las prácticas de este género están atestiguadas en todas las épocas. El profeta Jeremías en persona se verá mezclado en una liturgia penitencial en calidad de intercesor (Jer 14,1-15,4). Después del exilio alcanzarán un desarrollo considerable. El peligro está en que pueden limitarse a algo puramente exterior, sin que el hombre ponga en ello todo su corazón y traduzca luego su penitencia en actos. A este peligro de ritualismo superficial van a oponer los profetas su mensaje de conversión.

II. EL MENSAJE DE CONVERSIÓN DE LOS PROFETAS. Ya en la época de David la intervención de Natán cerca del rey adúltero anuncia la doctrina profética de la penitencia: David se ve movido a confesar su falta (2Sa 12,13), luego hace penitencia conforme a las reglas y finalmente acepta el castigo divino (12,14-23). Pero el mensaje de conversión de los profetas, sobre todo a partir del siglo VIII, se dirigirá al pueblo entero. Israel ha violado la alianza, ha «abandonado a Yahveh y despreciado al Santo de Israel» (Is 1,4); Jahveh tendría derecho a abandonarlo, a menos que se convierta. Así el llamamiento a la penitencia será un aspecto esencial de la predicación profética (cf. Jer 25,3-6).

1. *Amós*, profeta de la justicia, no se contenta con denunciar los pecados de sus contemporáneos. Cuando dice que hay que «*buscar a Dios» (Am 5,4.6), la fórmula no es solamente cultual. Significa: buscar el bien y no el mal, *odiar el mal y amar el *bien (5,14s); esto implica una rectificación de la conducta y una práctica leal de la justicia: sólo tal reversión podrá inducir a Dios a «tener piedad del *resto de José» (5,15).

Oseas exige igualmente un despe-

go real de la iniquidad y especialmente de la *idolatría; promete que a cambio desviará Dios su ira (Os 14,2-9). Estigmatizando las conversiones superficiales que no pueden producir fruto alguno, insiste en el carácter interior de la verdadera conversión, inspirada por el *amor *(ḥesed)* y el *conocimiento de Dios (6, 1-6).

2. *Isaías* denuncia en los hombres de Judá pecados de todo género: violaciones de la justicia y desviaciones cultuales, recurso a la política humana, etc. Sólo una verdadera conversión podrá aportar la salvación, pues el culto no es nada (Is 1,11-15; cf. Am 5,21-25) cuando no hay una sumisión práctica a las voluntades divinas: «¡Lavaos! ¡Purificaos! ¡Quitad de mi vista vuestra maldad! ¡Cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien! ¡Buscad lo que es justo, socorred al oprimido, haced justicia al huérfano! (Is 1,16s). Entonces vuestros pecados, de color escarlata, se blanquearán como nieve; purpúreos, se pondrán como lana» (1,18s). Desgraciadamente sabe Isaías que su mensaje topará con el *endurecimiento de los corazones (6,10): «Con la conversión y la calma hubierais podido salvaros..., pero no habéis querido» (30,15). El drama de Israel se encaminará por tanto hacia un desenlace catastrófico. Pero Isaías conserva la certidumbre de que «un *resto volverá... al Dios fuerte» (10,21; cf. 7,3). El pueblo que sea finalmente beneficiario de la salvación estará formado sólo de convertidos.

3. La insistencia en las disposiciones interiores que se deben ofrecer a Dios se convierte rápidamente en un tópico de la predicación profética: *justicia, *piedad y *humildad, dice Miqueas (Miq 6,8); humildad y sinceridad, resuena el eco de Sofonías (Sof 2,3; 3,12s). Pero es sobre todo *Jeremías* quien desarrolla ampliamente el tema de la conversión. Si el profeta anuncia las calamidades que amenazan a Judá, es «para que cada uno vuelva de su mal camino y Yahveh pueda perdonar» (Jer 36,3). Efectivamente, los llamamientos al «retorno» jalonan todo el libro; pero siguen precisando las condiciones de este retorno. Israel la rebelde debe «reconocer su falta» si quiere que Dios no tenga ya para ella un rostro severo (3,11s; cf. 2,23). Los hijos rebeldes no deben contentarse con llorar y suplicar confesando sus pecados (3,21-25); deben cambiar de conducta y *circuncidar su corazón (4,1-4).

Las consecuencias prácticas de un cambio de conducta no se le escapan al profeta (cf. 7,3-11). Por ello llega a dudar que sea posible una conversión real. Los que él llama a tal conversión prefieren seguir el endurecimiento de su mal corazón (18, 11s; cf. 2,23ss). Lejos de deplorar su maldad se sumergen en ella (8, 4-7). Por eso el profeta no puede menos de anunciar el *castigo a Jerusalén inconvertible (13,20-27). Pero no por eso deja de estar cargada de esperanza su perspectiva de porvenir. Día vendrá en que el pueblo abatido acepte el castigo e implore como una gracia la conversión del corazón: «¡Hazme volver para que vuelva!» (31,18s). Y Yahveh responderá a esta humilde petición, pues en la nueva *alianza «inscribirá su ley en los corazones» (31,33): «Yo les daré un corazón para que conozcan que yo soy Yahveh; ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón» (24,7).

4. *Ezequiel,* fiel a la misma tradición profética, centra su mensaje, en el momento en que se cumplían las amenazas de Dios, en la conversión necesaria: «Arrojad lejos de vosotros las transgresiones que habéis

cometido y haceos un corazón *nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habríais de morir, casa de Israel? Yo no deseo la muerte de nadie. Convertíos y viviréis» (Ez 18,31s). Cuando precisa el profeta las exigencias divinas, reserva sin duda a las prescripciones cultuales más lugar que sus predecesores (22,1-31), pero también insiste más que ellos en el carácter estrictamente personal de la conversión: nadie puede responder más que por sí mismo, cada cual será retribuido según su propia conducta (3, 16-21; 18; 33,10-20). Sin duda Israel es «una casta de rebeldes» (2, 4-8), pero a estos hombres de corazón duro puede dar Dios como *gracia lo que les exige tan imperiosamente: en el tiempo de la nueva alianza les dará un *corazón nuevo y pondrá en ellos su *espíritu, de modo que se aplicarán a su ley y lamentarán su mala conducta (36,26-31; cf. 11,19s).

5. De Amós a Ezequiel se fue, pues, profundizando en forma constante la doctrina de la conversión paralelamente a la inteligencia del pecado. Al fin del exilio el *mensaje de consolación* toma nota de la conversión efectiva de Israel, o por lo menos de su *resto. La salvación que anuncia es «para los que tienen ansias de justicia, que buscan a Yahveh» (Is 51,1), que «tienen la ley en el corazón» (51,7). A éstos les puede asegurar que «se acabó la servidumbre y está expiado el pecado» (40,2). Dice Yahveh a Israel, su servidor: «He disipado tus pecados como una nube... Vuelve a mí, pues te he rescatado» (44,22). En esta nueva perspectiva, que supone al pueblo de Dios consolidado en la *fidelidad, enfoca el profeta una ampliación increíble de las promesas de salvación. Después de Israel se convertirán a su vez las *naciones: abandonando sus *ídolos se volverán todas hacia el Dios viviente (45,14a.23a; cf. Jer 16,19ss).

La idea seguirá adelante. No sólo el judaísmo postexílico se abrirá a los prosélitos convertidos del paganismo (Is 56,3.6). Los mismos cuadros escatológicos no dejarán ya de mencionar este universalismo religioso (cf. Sal 22,28). El libro de Jonás mostrará incluso la predicación profética dirigida expresa y directamente a los paganos «a fin de que se conviertan y vivan». En el término de tal desarrollo doctrinal se ve cómo se ha profundizado la noción de penitencia; estamos lejos del puro ritualismo que ocupaba todavía demasiado lugar en el antiguo Israel.

III. Liturgia de penitencia y conversión del corazón. 1. La conversión nacional de Israel fue el doble fruto de la predicación profética y de la prueba del exilio. El exilio fue la ocasión providencial de una toma de conciencia del pecado y de una confesión sincera, como lo registran de común acuerdo los textos tardíos de la literatura deuteronómica (1Re 8,46-51) y de la liturgia sacerdotal (Lev 26,39s). Ahora bien, después del exilio está tan grabada en los espíritus la penitencia que llega a colorar toda la espiritualidad judía. Las antiguas liturgias de penitencia sobreviven (cf. Jl 1-2), pero la doctrina profética ha renovado su contenido. Los libros de la época conservan formularios estereotipados en que se ve a la comunidad «confesar todos los pecados nacionales cometidos desde los orígenes e implorar a cambio el *perdón de Dios y el advenimiento de su salvación» (Is 63, 7-64,11; Esd 9,5-15; Neh 9; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8). Las lamentaciones colectivas del salterio están construidas conforme a este patrón (Sal 79; 106) y todavía es más frecuente el recuerdo de las impenitencias (cf. Sal 95,8-11). Se siente cómo

Israel está en tensión en un esfuerzo continuamente renovado, de conversión profunda. Es la época en que las liturgias de *expiación adquieren también gran extensión: tan grande es la obsesión del pecado.

2. No menor es el esfuerzo en el plano individual, pues se ha comprendido la lección de Ezequiel. Los salmos de los *enfermos y de los *perseguidos se orientan más de una vez a la confesión del pecado (Sal 6,2; 32; 38; 103,3s; 143,1s) y el poeta de Job muestra un sentido muy profundo de la radical impureza del hombre (Job 9,30s; 14,4). La expresión más perfecta de estos sentimientos es el *Miserere* (Sal 51), en el que la doctrina de la conversión se traduce totalmente en oración: reconocimiento de las faltas (v. 5ss), demanda de purificación interior (v. 3s.9), recurso a la gracia, única que puede cambiar el corazón (v. 12ss), orientación hacia una vida ferviente (v. 15-19). La liturgia de penitencia tiene ahora por centro el sacrificio del «*corazón contrito» (v. 18s). Se comprende que los sectarios de Qumrán, formados en la escuela de tal texto y herederos de toda la tradición que le precedía, tuvieran la idea de retirarse al desierto para convertirse sinceramente a la ley de Dios y «prepararle el camino». Si bien su empeño tiene cierta marca de legalismo, no está muy lejos del que vamos a descubrir en el NT.

NT. I. El último de los profetas. En el umbral del NT el mensaje de conversión de los profetas reaparece en toda su pureza en la predicación de *Juan Bautista, el último de ellos. Lucas resume así su misión: «reducirá numerosos hijos de Israel al Señor su Dios» (Lc 1,16s; cf. Mal 3,24). Una frase condensa su mensaje: Convertíos, pues el reino de los cielos está cerca» (Mt 3,2). La venida del reino abre una perspectiva de esperanza; pero Juan subraya sobre todo el *juicio que debe precederla. Nadie podrá sustraerse a la *ira que se manifestará el *día de Yahveh (Mt 3,7.10.12). De nada servirá pertenecer a la raza de *Abraham (Mt 3,9). Todos los hombres deben reconocerse pecadores, producir un *fruto que sea digno del arrepentimiento (Mt 3,8), adoptar un comportamiento nuevo apropiado a su estado (Lc 3,10-14). Como signo de esta conversión da Juan un *bautismo de agua, que debe preparar a los penitentes para el bautismo de fuego y del Espíritu Santo que dará el Mesías (Mt 3,11 p).

II. Conversión y entrada en el Reino de Dios. 1. Jesús no se contenta con anunciar la proximidad del *reino de Dios. Comienza por realizarla con poder: con él se inaugura el reino, si bien está todavía orientado hacia misteriosas realizaciones. Pero el llamamiento a la conversión lanzado por el Bautista no pierde por esto nada de su actualidad: Jesús lo reasume en propios términos al comienzo de su ministerio (Mc 1,15; Mt 4,17). Si ha venido, ha sido para «llamar a los pecadores a la conversión» (Lc 5,32); éste es un aspecto esencial del Evangelio del reino. Por lo demás, el hombre que toma conciencia de su estado de pecador, puede volverse a Jesús con confianza, pues «el *Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados» (Mt 9,6 p). Pero el mensaje de conversión tropieza con la suficiencia humana bajo todas sus formas, desde el apego a las *riquezas (Mc 10,21-25) hasta la soberbia seguridad de los *fariseos (Lc 18,9). Jesús se alza como el «signo de Jonás» en medio de una *generación mala, con disposiciones menos buenas para con Dios que en otro tiempo Nínive (Lc 11, 29-32 p). Así eleva contra ella una requisitoria llena de amenazas: los

hombres de Nínive la condenarán el día del juicio (Lc 11,32); Tiro y Sidón tendrán una suerte menos rigurosa que las ciudades del Lago (Lc 10,13ss p). La impenitencia actual de Israel es, en efecto, señal del *endurecimiento de su corazón (Mt 13, 15 p; cf. Is 6,10). Si los oyentes impenitentes de Jesús no cambian de conducta, perecerán (Lc 13,1-5) a semejanza de la higuera *estéril (Lc 13,6-9; cf. Mt 21,18-22 p).

2. Cuando Jesús reclama la conversión no hace alusión alguna a las liturgias penitenciales. Hasta desconfía de los signos demasiado vistosos (Mt 6,16ss). Lo que cuenta es la conversión del corazón que hace que uno vuelva a ser como un *niño pequeño (Mt 18,3 p). Luego, el esfuerzo continuo por «buscar el reino de Dios y su *justicia» (Mt 6,33), es decir, por regular la propia vida según la *nueva ley. El acto mismo de la conversión se evoca con palabras muy expresivas. Si bien implica una voluntad de transformación moral, es, sobre todo, llamamiento humilde, acto de confianza: «Dios mío, tened piedad de mí, que soy pecador» (Lc 18,13). La conversión es una *gracia preparada siempre por la iniciativa divina, por el *pastor que sale en busca de la oveja perdida (Lc 15,4ss; cf. 15,8). La respuesta humana a esta gracia se analiza concretamente en la parábola del hijo pródigo, que pone en estupendo relieve la *misericordia del Padre (Lc 15,11-32). En efecto, el Evangelio del reino implica esta revelación desconcertante: «Hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia» (Lc 15,7.10). Así también Jesús manifiesta a los pecadores una actitud acogedora que escandaliza a los fariseos (Mt 9,10-13 p; Lc 15,2), pero provoca conversiones; y el Evangelio de Lucas se complace en referir en detalle algunas de estas vueltas a Dios, como la de la pecadora (Lc 7,36-50) y la de Zaqueo (19,5-9).

III. Conversión y bautismo. Mientras vivía Jesús había ya enviado a sus *apóstoles a predicar la conversión anunciando el Evangelio del reino (Mc 6,12). Después de su resurrección les renueva esta *misión: irán a proclamar en su nombre el arrepentimiento a todas las naciones con miras a la remisión de los pecados (Lc 24,47), pues los pecados serán remitidos a los que ellos los remitan (Jn 20,23). Los Hechos y las Epístolas nos hacen asistir al cumplimiento de esta orden. Pero, con todo, la conversión adopta diferente cariz según se trate de judíos o de paganos.

1. Lo que se exige a los judíos es ante todo la conversión moral, a la que los había llamado ya Jesús. A este arrepentimiento *(metanoia)* responderá Dios otorgando el *perdón de los pecadores (Act 2,38; 3,19; 5,31); la misma quedará sellada con la recepción del *bautismo y el don del Espíritu Santo (Act 2,38). Sin embargo, la conversión debe incluir, al mismo tiempo que una transformación moral, un acto positivo de *fe en Cristo: los judíos se volverán *(epistrephein)* hacia el Señor (Act 3, 19; 9,35). Ahora bien, como lo experimenta bien san Pablo, tal adhesión a Cristo es la cosa más difícil de obtener. Los judíos tienen un velo sobre el corazón. Si se convirtieran, caería el velo (2Cor 3,16). Pero, conforme al texto de Isaías (Is 6,9s), su *endurecimiento los clava en la *incredulidad (Act 28,24-27). Pecadores al igual que los paganos, amenazados como ellos por la *ira divina, no comprenden que Dios da prueba de *paciencia para inducirlos al arrepentimiento (Rom 2,4). Sólo un *resto responde a la predicación apostólica (Rom 11,1-5).

2. El Evangelio halla mejor acogida en las *naciones paganas. Desde el bautismo del centurión Cornelio los cristianos de origen judío comprueban con sorpresa que «el arrepentimiento que conduce a la vida se ofrece a los paganos lo mismo que a ellos» (Atc 11,18; cf. 17,30). En realidad se anuncia con éxito en Antioquía y en otras partes (Act 11, 21; 15,3.19); hasta es ése el objeto especial de la misión de Pablo (Act 26,18.20). Pero en este caso, la conversión exige, al mismo tiempo que el arrepentimiento moral *(metanoia)*, abandono de los *ídolos para volverse *(epistrephein)* hacia el Dios vivo (Act 14,15; 26,18; 1Tes 1,9), según un tipo de conversión que contemplaba ya el segundo Isaías. Una vez dado este primer paso, los paganos como los judíos son inducidos a «volverse a Cristo, pastor y guardián de sus almas» (1Pe 2,25).

IV. Pecado y penitencia en la Iglesia. 1. El acto de conversión sellado con el bautismo se cumple de una vez para siempre; su gracia no se puede renovar (Heb 6,6). Ahora bien, los bautizados pueden todavía recaer en el pecado: la comunidad apostólica no tardó en experimentarlo. En este caso el arrepentimiento es todavía necesario si, a pesar de todo, se quiere tener parte en la salvación. Pedro invita a ello a Simón mago (Act 8,22), Santiago apremia a los cristianos fervientes para que hagan volver a los pecadores de su extravío (Sant 5,19s). Pablo se regocija de que se hayan arrepentido los corintios (2Cor 7,9s), al mismo tiempo que teme que no lo hayan hecho ciertos pecadores (12,21). Urge a Timoteo para que corrija a los recalcitrantes, esperando que Dios les otorgue la gracia del arrepentimiento (2Tim 2,25). En fin, en los mensajes a las siete Iglesias que abren el Apocalipsis se leen claras invitaciones al arrepentimiento, que suponen destinatarios decaídos del primitivo fervor (Ap 2,5.16.21s; 3,3.19). Sin hablar explícitamente del sacramento de penitencia muestran estos textos que la virtud de penitencia debe tener un lugar en la vida cristiana como prolongación de la conversión bautismal. 2. En efecto, sólo la penitencia prepara al hombre para afrontar el *juicio de Dios (cf. Act 17,30s). Ahora bien, la historia está en marcha hacia este juicio. Si su llegada parece tardar, es únicamente porque Dios «usa de *paciencia, queriendo que no perezca nadie y que todos, si es posible, lleguen al arrepentimiento» (2Pe 3,9). Pero así como Israel se endureció en la impenitencia en tiempo de Cristo y frente a la predicación apostólica, así también, según el Apocalipsis, los hombres se obstinarán en no comprender el significado de las *calamidades que atraviesa su historia y que anuncian el *día de la ira: también ellos se endurecerán en la impenitencia (Ap 9,20s), *blasfemando el nombre de Dios en lugar de arrepentirse y de darle gloria (16,9.11). No se trata de los miembros de la Iglesia, sino únicamente de los paganos y de los renegados (cf. 21,8). Sombría perspectiva, que el juicio de Dios vendrá a cerrar. Así también urge que los cristianos, por la penitencia, «se salven de esta *generación extraviada» (Act 2,40).

→ Bautismo - Buscar - Confesión - Endurecimiento - Expiación - Incredulidad - Enfermedad - Curación - Misericordia - Perdón - Pecado.

JGi y PG

Pentecostés.

La palabra griega *pentecostés* significa que la fiesta celebrada ese día tiene lugar cincuenta días después de pascua. El objeto de esta fiesta evolucionó: en un principio fiesta agraria, conmemora en lo sucesivo el hecho histórico de la alianza, para convertirse al fin en la fiesta del don del Espíritu, que inaugura en la tierra la nueva alianza.

AT y judaísmo. Pentecostés es — con pascua y los tabernáculos — una de las tres *fiestas en que Israel debe presentarse delante de Yahveh en el lugar escogido por él para que habite en él su *nombre (Dt 16,16).

1. En los orígenes es la *fiesta de la recolección* (*siega), día de regocijo y de acción de gracias (Éx 23,16; Núm 28,26; Lev 23,16ss); ese día se ofrecen las *primicias de lo que ha producido la tierra (Éx 34,22, donde se da a la fiesta el nombre de fiesta de las semanas, apelación que la sitúa siete semanas después de pascua y de la ofrenda de la primera gavilla: cf. Lev 23,15).

2. *Luego la fiesta es un aniversario.* La *alianza se había concluido unos cincuenta días (Éx 19,1-6) después de la salida de Egipto, que se celebraba con la pascua; pentecostés vino a ser naturalmente el *aniversario de la alianza,* sin duda ya el siglo II a. de J.C., pues como tal aparece generalizada a principios de nuestra era según los escritos rabínicos y los manuscritos de Qumrán.

El pentecostés cristiano. 1. *La teofanía.* El don del Espíritu, con los signos que lo acompañan, el viento, el *fuego, se sitúa en la prolongación de las teofanías del AT. Un doble milagro subraya el sentido del acontecimiento: en primer lugar, los apóstoles se expresan en «lenguas» para cantar las maravillas de Dios (Act 2,3); el hablar en *lengua es una forma *carismática de oración que se registra en las comunidades cristianas primitivas. Este hablar en lengua, aunque de por sí ininteligible (cf. 1Cor 14,1-25), este día es comprendido por las gentes que se hallan presentes; este milagro de audición es un signo de la vocación universal de la Iglesia, puesto que estos oyentes vienen de las regiones más diversas (Act 2,5-11).

2. *Sentido del acontecimiento.*

a) *Efusión escatológica del Espíritu.* Pedro, citando al profeta Joel, muestra que pentecostés realiza las *promesas de Dios: en los últimos *tiempos el Espíritu será dado a todos (cf. Ez 36,27). El Precursor había anunciado que estaba presente el que debía bautizar en el Espíritu Santo (Mc 1,8). Y Jesús, después de su resurrección, había confirmado estas promesas: «Dentro de pocos días seréis bautizados en el Espíritu Santo» (Act 1,5).

b) *Coronamiento de la pascua de Cristo.* Según la catequesis primitiva, Cristo muerto, resucitado y exaltado a la diestra del Padre acaba su obra *derramando el Espíritu sobre la comunidad* apostólica (Act 2,23-33). Pentecostés es la plenitud de *pascua.

c) *Reunión de la comunidad mesiánica.* Los profetas anunciaban que los *dispersos serían reunidos en la montaña de Sión y que así la asamblea de Israel estaría unida en torno a Yahveh; pentecostés realiza en Jerusalén la *unidad espiritual de los judíos y de los prosélitos de todas las naciones; dóciles a la *enseñanza de los apóstoles, *comulgan en el *amor fraterno en la mesa *eucarística (Act 2,42ss).

d) *Comunidad abierta a todos los pueblos.* El Espíritu se da con vistas a un testimonio que se ha de llevar hasta los confines de la tierra (Act 1,8); el milagro de audición subraya que la comunidad mesiánica se extenderá a todos los pueblos (Act 2, 5-11). El pentecostés de los paganos (Act 10,44ss) acaba de hacerlo patente. La división operada en *Babel (Gén 11,1-9) halla aquí su antítesis y su término.

e) *Partida en misión.* El pentecostés que reúne a la comunidad mesiá-

nica es también el punto de partida de su misión: el discurso de Pedro, «de pie con los Once», es el primer acto de la *misión dada por Jesús: «Recibiréis una fuerza, el Espíritu Santo .. Entonces me seréis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y en Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Act 1,8).

Los Padres compararon este «bautismo en el Espíritu Santo», una como investidura apostólica de la Iglesia, con el bautismo de Jesús, teofanía solemne al comienzo de su ministerio público. Muestran en pentecostés el don de la nueva *ley a la Iglesia (cf. Jer 31,33; Ez 36,27) y la nueva *creación (cf. Gén 1,2): estos temas no se expresan en Act 2, pero se basan en la realidad (la acción interior del Espíritu y la re-creación que él efectúa).

3. *Pentecostés, misterio de salvación.* Si fue pasajero el aspecto exterior de la teofanía, el *don hecho a la Iglesia es definitivo. Pentecostés inaugura el tiempo de la *Iglesia, que en su peregrinación al encuentro del Señor recibe constantemente de él el Espíritu que la reúne en la fe y en la caridad, la santifica y la envía en misión. Los Hechos, «evangelio del Espíritu Santo», revelan la actualidad permanente de este don, el *carisma por excelencia tanto por el lugar que ocupa el Espíritu en la dirección y en la actividad misionera de la Iglesia (Act 4,8; 13,2; 15,28; 16,6) como por sus manifestaciones más visibles (4,31; 10,44ss). El don del Espíritu califica los «últimos tiempos», período que comienza en la *ascensión y hallará su consumación el último *día, cuando retorne el Señor.

→ Alianza - Carismas - Dispersión - Iglesia - Espíritu de Dios - Fiesta - Fuego - Lengua - Misión - Siega - Unidad. PdS

Perdón.

En la Biblia es el pecador un deudor cuya deuda condona Dios (heb. *salaḥ:* Núm 14,19); condonación tan eficaz que Dios no ve ya el pecado, que queda como echado detrás de él (Is 38,17), que es quitado (heb. *nasa';* Éx 32,32), expiado, destruido (heb. *kipper:* Is 6,7). Cristo, utilizando el mismo vocabulario, subraya que la condonación o remisión es gratuita y el deudor insolvente (Lc 7,42; Mt 18,25ss). La predicación primitiva tiene por objeto, al mismo tiempo que el don del Espíritu, la remisión de los pecados, que es su primer efecto, y a la que llama *aphesis* (Lc 24,47; Act 2,38; cf. poscomunión del martes de pentecostés). Otras palabras, como purificar, lavar, justificar, aparecen en los escritos apostólicos que insisten en el aspecto positivo del perdón, reconciliación y reunión.

I. El Dios de perdón. Frente al pecado es donde el Dios celoso (Éx 20,5) se revela un Dios de perdón. La apostasía subsiguiente a la alianza, que merecería la destrucción del pueblo (Éx 32,30ss) es para Dios ocasión de proclamarse «Dios de ternura y de piedad, lento a la ira, rico en gracia y en fidelidad..., que tolera falta, transgresión y pecado, pero no deja nada impune...»; así Moisés puede orar con confianza y seguridad: «Es un pueblo de dura cerviz. Pero perdona nuestras faltas y nuestros pecados y haz de nosotros tu heredad» (Éx 34,6-9).

Humana y jurídicamente no se justifica el perdón. El Dios santo ¿no debe revelar su santidad por su justicia (Is 5,16) y descargarla sobre los que le desprecian (5,24)? ¿Cómo podría contar con el perdón la esposa infiel a la alianza, ella que no se ruboriza por su prostitución (Jer 3,1-5)? Pero el corazón de Dios no es el del hombre, y el santo no gusta de destruir (Os 11,8s); lejos de querer la muerte del pecador, quiere su conversión (Éx 18,23) para poder prodigar su perdón; porque «sus caminos no son nuestros caminos», y «sus pensamientos rebasan nuestros pensamientos» en toda la altura del cielo (Is 55,7ss).

Esto es lo que hace tan confiada la oración de los salmistas: Dios perdona al pecador que se acusa (Sal 32,5; cf. 2Sa 12,13); lejos de querer perderlo (Sal 78,38), lejos de despreciarlo, lo re-crea, purificando y colmando de gozo su corazón contrito y humillado (Sal 51,10-14.19; cf. 32,1-11); fuente abundante de perdón, es un padre que perdona todo a sus hijos (Sal 103,3.8-14). Después del exilio no se cesa de invocar al «Dios de los perdones» (Neh 9,17) y «de las misericordias» (Dan 9,9), siempre pronto a arrepentirse del mal con que ha amenazado al pecador, si éste se convierte (Jl 2,13); pero Jonás, que es el tipo del particularismo de Israel, queda desconcertado al ver que este perdón se ofrece a todos los hombres (Jon 3, 10; 4,2); por el contrario, el libro de la Sabiduría canta al Dios que ama todo lo que ha hecho y que tiene piedad de todos, que cierra los ojos a los pecados de los hombres a fin de que se arrepientan, que los castiga poco a poco y les hace presente en qué pecan a fin de que crean en él (Sab 11,23-12,2); manifiesta así que es el todopoderoso, del que es propio perdonar (Sab 11,23. 26; cf. colecta del 10.º domingo después de pentecostés y oración de las letanías de los santos).

II. El perdón de Dios por Cristo. Así pues, como Israel (Lc 1,77), Juan Bautista aguarda la remisión de los pecados y predica un bautismo que es su condición: «Haced penitencia; de lo contrario, el que viene os bautizará en el fuego; para él, este fuego es el de la ira y del juicio, el que consume la barcia una vez separado el buen grano» (Mt 3,1-12). Esta perspectiva es la de los discípulos de Juan que siguieron a Jesús; quieren hacer que caiga el fuego del cielo sobre los que se cierran a la predicación del maestro (Lc 9,54). Y Juan Bautista se hace sus preguntas (cf. Lc 7,19-23) al oir a Jesús no sólo invitar a los pecadores a convertirse y a creer (Mc 1,15), sino proclamar que ha venido únicamente para curar y perdonar.

1. *El anuncio del perdón.* En efecto, si bien Jesús vino a traer fuego a la tierra (Lc 12,49), sin embargo, no fue enviado por su Padre como juez, sino como salvador (Jn 3,17s; 12, 47). Invita a la conversión a todos los que la necesitan (Lc 5,32 p) y suscita esta conversión (Lc 19,1-10) revelando que Dios es un Padre que tiene su gozo en perdonar (Lc 15) y cuya voluntad es que nada se pierda (Mt 18,12ss). Jesús no sólo anuncia este perdón, al que se abre la fe humilde, mientras que el orgullo se cierra al mismo (Lc 7,47-50; 18,9-14), sino que además lo ejerce y testimonia con sus obras que dispone de este poder reservado a Dios (Mc 2,5-11 p; cf. Jn 5,21).

2. *El sacrificio para la remisión de los pecados.* Cristo corona su obra obteniendo a los pecadores el perdón de su Padre. Ora (Lc 23,34) y derrama su sangre (Mc 14,24) en remisión de los pecados (Mt 26,28). Verdadero siervo de Dios, justifica a la multitud con cuyos pecados carga (1Pe 2,24; cf. Mc 10,45; Is 53, 11s), pues es el cordero que quita los pecados del mundo (Jn 1,29) salvando al mundo. Por su sangre somos purificados, lavados de nuestras faltas (1Jn 1,7; Ap 1,5).

3. *La comunicación del poder de perdonar.* Cristo resucitado, que tiene todo poder en el cielo y en la tierra,

comunica a los apóstoles el poder de perdonar los pecados (Jn 20,22s; cf. Mt 16,19; 18,18). La primera remisión de los pecados se otorgará en el bautismo, a todos los que se conviertan y crean en el nombre de Jesús (Mt 28,19; Mc 16,16; Act 2,38; 3,19).

Los apóstoles predican por tanto la remisión de los pecados (Act 2, 38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18), pero en sus escritos insisten menos en el aspecto jurídico del perdón que en el amor divino que por Jesús nos salva y nos santifica (p.e. Rom 5,1-11). Nótese el papel de la oración de la Iglesia y de la confesión mutua de las faltas como medio para obtener la curación y el perdón de los pecados (Sant 5,15s).

III. El perdón de las ofensas. Ya en el AT, la ley no sólo pone un límite a la *venganza con la norma del talión (Éx 21,25), sino que además prohíbe el odio del hermano, la venganza y el rencor contra el prójimo (Lev 19,17s). El sabio Ben Sira meditó sobre estas prescripciones; descubrió el nexo que une el perdón otorgado por el hombre a su semejante con el perdón que él mismo pide a Dios: «Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados. ¿Guarda el hombre rencor contra el hombre e irá a pedir perdón al Señor? ¿No tiene misericordia de su semejante y va a suplicar por sus pecados?» (Eclo 28,2-5). El libro de la Sabiduría completa esta lección recordando al justo que en sus juicios debe tomar como modelo la misericordia del Señor (Sab 12,19.22).

Jesús reasumirá y transformará esta doble lección. Como el Sirácida, enseña que Dios no puede perdonar al que no perdona, y que para implorar el perdón de Dios hay que perdonar al propio hermano. La parábola del deudor inexorable inculca con fuerza esta verdad (Mt 18,23-35), en la que insiste Cristo (Mt 6,14s) y que nos impide olvidar haciéndonos la repetir cada día: en el padrenuestro debemos poder decir que perdonamos; esta afirmación está enlazada con nuestra petición, bien por un «porque», que hace de ella la condición del perdón divino (Lc 11,4), o por un «como», que fija su medida (Mt 6,12).

Jesús va más lejos: como el libro de la Sabiduría, da a Dios por modelo de misericordia (Lc 6,35s) a aquéllos cuyo Padre es y que han de imitarle para ser sus verdaderos hijos (Mt 5,43ss.48). El perdón no es sólo una condición previa de la vida nueva, sino uno de sus elementos esenciales: Jesús prescribe por tanto a Pedro que perdone sin intermisión, al revés del pecador, que tiende a vengarse desmesuradamente (Mt 18,21s; cf. Gén 4,24). Esteban, siguiendo el *ejemplo del Señor (Lc 23,34), murió perdonando (Act 7,60). El cristiano, para vencer como ellos el mal con el bien (Rom 12,21; cf. 1Pe 3,9), debe perdonar siempre, y perdonar por amor, como Cristo (Col 3,13), como su Padre (Ef 4,32).

→ Amor - Ira - Expiación - Misericordia - Pecado - Penitencia - Reconciliación - Venganza.

JGi y MFL

Perfección.

Una frase del Evangelio da a Dios como modelo de perfección que imitar: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Este sorprendente precepto ocupa en el NT el lugar que en el AT ocupaba el del Levítico «Sed santos como yo soy santo» (Lev 11,45; 19,2). Del uno al otro se manifiesta claramente un cambio de punto de vista.

AT. 1. *Santidad de Dios y perfección.* Más que de perfección, el AT habla de santidad. Dios es *santo,

es decir, es de un orden muy distinto que los seres de este mundo; es grande, poderoso, terrible (Dt 10, 17; Sal 76); se muestra también maravillosamente bueno y fiel (Éx 34; Sal 136); interviene en la historia con justicia soberana (Sal 99). No se le califica de «perfecto»: en hebreo no se aplica bien la palabra sino a seres limitados (como «completo» en nuestras lenguas). Pero se habla de perfección acerca de sus obras (Dt 32, 4), de su ley (Sal 19,8), de sus caminos (2Sa 22,31).

2. *Exigencia de perfección.* Cuando el Dios de santidad se escoge un pueblo, este pueblo resulta santo a su vez, es decir, separado de lo profano y consagrado. Por razón de esto se le impone una exigencia de perfección: lo que está consagrado debe ser intacto y sin defecto.

En primer lugar, integridad física: ésta se requiere en los animales ofrecidos en sacrificio: «No ofreceréis a Yahveh animal ciego, cojo o mutilado...» (Lev 22,22). La misma ley se aplica a los sacerdotes (Lev 21,17-23) y en cierto grado a todo el pueblo: las reglas sobre lo puro y lo impuro precisan sus modalidades (Lev 11-15).

Cuando se trata de personas, a la integridad física debe añadirse la integridad moral. Israel sabe que hay que servir a Yahveh «con corazón perfecto», con toda sinceridad y fidelidad (1Re 8,61; cf. Dt 6,5; 10, 12), y que este servicio comprende la obediencia a los mandamientos y la lucha contra el mal: «Has de extirpar el mal de en medio de ti» (Dt 17,7.12). Las desviaciones del sentido religioso fueron ásperamente combatidas por los profetas (Am 4, 4...; Is 1,10-17; 29,13): hay que buscar la verdadera *justicia, desterrando la violencia y el egoísmo, viviendo en la fe en Dios, en el respeto del derecho y en la beneficencia (Is 58). La orden de Dios a Abraham: «Camina en mi presencia y sé perfecto» (Gén 17,1), reiterada en Dt 18,13, manifiesta así más y más la riqueza de su contenido.

3. *Práctica de la perfección.* Los judíos piadosos, meditando los ejemplos de los antepasados (Sab 10; Eclo 44-49) buscaban la perfección en la observancia de la *ley; «Dichosos, perfectos en su camino, los que marchan en la ley de Yahveh» (Sal 119). Pero su misma adhesión al ideal hacía más acuciantes ciertos problemas. Job es modelo de perfección, «hombre íntegro y recto, que teme a Dios y se aleja del mal» (Job 1,1); ¿por qué no le perdona la desgracia? Esta dolorosa pregunta mantenía a las almas abiertas y en espera.

NT. 1. *Perfección de la ley.* El Evangelio tributa homenaje a esta perfección abierta hacia una espera, como la de los padres de Juan Bautista, «irreprochables» en su fidelidad a la ley (Lc 1,6), o la de Simeón y de Ana. Pero si la práctica de la ley pretende recluirse con complacencia en sí misma, no es ya sino una falsa perfección que suscita la irreductible oposición de Jesús (p.e. Lc 18,9-14; Jn 5,44), continuada por la de Pablo (cf. Rom 10,3s; Gál 3,10).

2. *Jesús y la perfección.* En efecto, la ley debe lograr su *cumplimiento y remate en forma muy distinta. Revelando Jesús plenamente que el Dios muy santo es un Dios de amor, da nueva orientación a la exigencia de perfección que suscita la relación con Dios. No se trata ya de una integridad que preservar, sino de los dones de Dios: se trata del amor de Dios que se ha de recibir y propagar.

Jesús no se sitúa entre los «justos» que huyen el contacto con los pecadores: ha venido precisamente por los pecadores (Mt 9,12s). Cierto que es el «cordero sin mancha» (1Pe

1,19), prefigurado por las prescripciones del Levítico, pero toma sobre sí nuestros pecados, por cuya remisión derrama su sangre; así viene a ser nuestro sacerdote «perfecto» (Heb 5, 9s; 7,26ss), capaz de perfeccionarnos también a nosotros (Heb 10,14).

3. *Perfección en la humildad.* Por tanto, quien quiera participar de la *salvación que él aporta debe reconocerse pecador (1Jn 1,8) y renunciar a enorgullecerse de éxito alguno personal, para confiar únicamente en su *gracia (Flp 3,7-11; 2Cor 12,9). Sin *humildad y desasimiento no se puede *seguir a Jesús (Lc 9,23 p; 22, 26s). No todos son llamados a las mismas formas de renuncia efectiva (cf. Mt 19,11s; Act 5,4), pero quien quiera avanzar en la perfección debe caminar generosamente por este camino; la palabra dirigida al joven rico se impone a su atención: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes... y ven y sígueme» (Mt 19, 21; cf. Act 4,36s).

4. *Perfección del amor.* La perfección a que son llamados los hijos de Dios, es la del amor. En el pasaje de Lucas paralelo a Mt 5,48, en lugar de «perfecto» se lee «misericordioso» (Lc 6,36), y el mismo contexto de Mateo habla también de caridad universal, de *amor, extendido incluso al enemigo y al perseguidor. El cristiano debe, sí, guardarse del mal (Mt 5,29s; 1Pe 1,14ss); pero para asemejarse a su *Padre (Mt 5,45; Ef 5,1s) debe al mismo tiempo preocuparse por el malo (cf. Rom 5,8), amarlo y, por mucho que le cueste, «vencer el mal a fuerza de bien» (Rom 12,21; 1Pe 3,9).

5. *Perfección y progreso.* Esta generosidad conquistadora no se da nunca por satisfecha con el resultado obtenido. La idea de progreso está ahora ya ligada a la de perfección. Los discípulos de Cristo tienen siempre que progresar, que *crecer en el amor (Flp 1,9), incluso cuando forman parte de la categoría de los cristianos formados (en griego «los perfectos»; comp. Flp 3,15 y 3,12).

6. *Perfección en la parusía.* No cesan de prepararse para el advenimiento de su Señor, esperando que Dios les conceda ser hallados sin reproche cuando llegue ese *día (1Tes 3,12s). Tienen empeño en responder al deseo de Cristo, que es el deseo de que entonces se le presente una Iglesia «totalmente resplandeciente...» (Ef 5,27); olvidando lo que ya se ha realizado se dirigen, por tanto, hacia adelante (cf. Flp 3,13), hasta «llegar todos juntos... a constituir el *hombre perfecto, en el vigor de la edad, que realiza la *plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

→ Cumplir - Crecimiento - Puro - Santo - Simple. AV

Permanecer.

Israel, siempre en movimiento, nómada y luego exilado, no ha experimentado nunca verdaderamente lo que es «permanecer». Ni siquiera dispone de una palabra que exprese exactamente esta idea. Se ve obligado a describir meramente lo que ve: a un hombre sentado (Gén 25,27), al vencedor de pie, único superviviente de una batalla (Jos 7,12), o también las tiendas plantadas habitualmente en los mismos pastos (Gén 16,12; 25,18). Hay que aguardar los equivalentes griegos para lograr nuestras imágenes familiares de casa, estabilidad, permanencia.

Y, sin embargo, este pueblo, siempre en marcha, sueña con *reposar de las fatigas del *desierto: querría instalarse y vivir en paz en la *tierra que le ha prometido Dios (cf. Gén 49,9.15; Dt 33,12.20). Al atardecer de cada grande etapa de su historia piensa Israel plantar sus tiendas para una «morada segura» (Dt 12,8ss). Y a

la mañana de las nuevas partidas cobra alientos escuchando a los profetas que le anuncian un lugar en el que echará raíces (Am 9,15), una tienda que ya no se arrancará (Is 33, 20), o incluso una *casa estable y una ciudad bien fundada (2Sa 7,9ss; cf. Is 54,2). Pero siempre Yahveh, su *pastor, «destruye sus moradas» (cf. Am 5,15; Jer 12,14) para castigarlo y volverlo al desierto o, por el contrario, para dirigirlo hacia mejores pastos (Sal 23; Jer 50,19; Ez 34,23-31). Así permanecer es un ideal esperado siempre, pero no alcanzado nunca, que no hallará su realización sino en Dios.

I. Lo que pasa y lo que permanece.

1. *«Pasa la figura de este mundo»* (1Cor 7,31; 2Cor 4,18). El hombre, eterno viajero, no puede permanecer en la tierra, no dura: como toda *carne, semejante a la hierba, su vida es corta, el hombre se marchita y muere (Is 40,8; Job 14,2). El mundo en que vive parece por lo menos más estable (2Pe 3,4), la tierra está sólidamente asentada sobre sus bases (Sal 104,5), y Dios garantizó a Noé la regularidad de las leyes de la naturaleza (Gén 8,22). Pero esta promesa vale únicamente «mientras dure la tierra», pues «los cielos se conmoverán» (Heb 12,26s); y Cristo previno ya a los suyos: «el *cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24,35 p).

La misma alianza del Sinaí, si bien fundada en la ley y en las palabras de Dios, se demostró caduca: los hebreos, infieles a Yahveh, desobedientes a su ley, no pudieron permanecer en la tierra prometida (Dt 8, 19s; 28,30.36). En una palabra, no «permanecieron en la alianza» (Heb 8,913).

Por lo demás, ésta no era sino una *figura pasajera de la nueva alianza (Jer 31,31; Mt 26,28 p; Gál 4,21-31).

Incluso entre las realidades de esta nueva economía algunas pasarán, como los *carismas de *profecía y de ciencia o el don de *lenguas; pero «la fe, la esperanza y la caridad permanecerán las tres» (1Cor 13, 8-13).

Así, este mundo no es una «ciudad permanente»: hay que salir de él (Heb 13,13s); el cristiano mismo sabe que «su morada terrena» no es sino «tienda» que habrá de evacuar para ir a domiciliarse cerca del Señor (2Cor 5,1-8).

2. *Sólo Dios permanece,* Dios, que es, que era y que viene (Ap 4,8; 11,17), «él es el Dios vivo, él perdura para siempre» (Dan 6,27; Sal 102, 27s). Sentado en los cielos inaccesibles, morada santa y eterna, se ríe de las amenazas (Sal 2,4; 9,8; Is 57, 15). Él es la *roca estable, sobre la que hay que apoyarse. Su *palabra (Is 40,8; 1Pe 1,23ss), su *designio (Is 14,24), su *promesa (Rom 4,16), su *realeza (Dan 4,31), su *justicia (Sal 111,3), su *amor (Sal 136) permanecen para siempre. Él es quien da solidez a todo lo que en la tierra posee alguna estabilidad en el orden físico como en el orden moral (Sal 119, 89ss; 112,3.6).

Así el justo es como un árbol plantado, que se mantiene en pie el día del juicio (Sal 1,3ss), o como el hombre que, fiándose de las palabras de Cristo, fundó su casa sobre la piedra (Mt 7,24s p). En efecto, el hombre, para subsistir, debe apoyarse en la solidez de Dios, es decir, creer (Is 7,9) y perseverar en la *fe (Jn 8,31; 15,5ss; 2Tim 3,14; 2Jn 9) en aquel que es «el mismo ayer, hoy y para siempre» (Heb 13,8).

II. Dios habita en nosotros y nosotros en él. 1. *Gracias a su *presencia,* permite Dios a los hombres permanecer. Se ha construido en Sión un *templo, en el que reside su *nombre y que está lleno de su *glo-

ria (Dt 12,5-14; 1Re 8,11; Mt 23, 21). Por lo demás, esta morada es provisional; será, en efecto, profanada por el pecado: entonces la gloria de Yahveh la abandonará y el pueblo será conducido al *exilio (Ez 8, 1-11,12).

2. *Ahora bien, «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»* (Jn 1,14). El *Emmanuel* (Mt 1,23; Is 7, 14), cuyo reino no tendrá fin (Lc 1, 33), debe «permanecer siempre» (Jn 12,34), porque el Padre permanece en él y él está en el Padre (14,10). Y sin embargo, debe cesar su presencia sensible; debe abandonar a los suyos (13,33), pues debe preparar para ellos las numerosas moradas de la casa de su Padre (14,2s).

3. *Para que se nos dé el *Espíritu Santo y permanezca en nosotros* (Jn 14,17) era necesario el retorno de Cristo a su Padre (16,7). El cristiano, habiendo así recibido la *unción de Cristo (1Jn 2,27s), permanece en él si «come su *carne» (Jn 6,27-56), si vive como él vivió (1Jn 2,6), en su amor (Jn 15,9), sin pecar (1Jn 3,6) y guardando su palabra (Jn 14,15-23; 1Jn 3,24). Por el hecho mismo, el Padre, como Cristo y el Espíritu, permanecen en él (Jn 14,23). Una unión tan íntima y tan fecunda como la de los sarmientos y la *viña se crea entre Dios y el cristiano (Jn 15, 4-7); esta unión le permite permanecer, es decir, producir *fruto (15, 16) y vivir eternamente (Jn 6,56ss).

De esta manera Cristo, «en quien habita toda la *plenitud de la divinidad» (Col 1,19; 2,9) inaugura el reino que subsiste para siempre (Heb 12,27s) y construye la ciudad sólida (Heb 11,10), cuyo único fundamento es él mismo (Is 28,16; 1Cor 3,11; 1Pe 2,4).

→ Arca - Cielo - Desierto - Casa - Nube - Presencia de Dios - Reposo - Templo. JdV

Persecución.

El pueblo de Dios a lo largo de su historia pasa por la experiencia de la persecución; ésta no perdona al Hijo de Dios venido a salvar al mundo, y odiado por él (Jn 3,17; 15,18), y culmina incluso en su pasión (Mt 23,31s); finalmente, será también el destino de sus discípulos: «Si me han perseguido a mí, os perseguirán a vosotros» (Jn 15,20).

El misterio de la persecución, aunque en conexión con el del *sufrimiento, se diferencia de él; el sufrimiento crea un problema porque alcanza a todos los hombres, incluso a los justos; el problema es más agudo frente a la persecución que alcanza a los justos precisamente porque son justos. Entonces aparece que la persecución se distingue de las otras tribulaciones por su origen oculto. Por medio del sufrimiento quiere Dios purificar al pecador y probar al justo en un designio de amor; por medio de la persecución, un ser maligno trata de oponerse a este designio y separar al hombre de Dios. El hecho es que la persecución, como todo sufrimiento, es utilizada por Dios: «Al crucificar al Señor de la gloria los príncipes de este mundo» no sabían que eran instrumentos de su sabiduría (1Cor 2,6ss). Y el justo perseguido (Act 3,14) venció para siempre al mundo (Jn 16, 33). Sus discípulos, seguros de verse perseguidos (2Tim 3,12), se regocijan de ello (Mt 5,11s); ésta es la señal de que no son del mundo perseguidor (Jn 15,19), sino del número de aquellos en quienes será glorificado el Señor Jesús el día en que triunfe de toda persecución (2Tes 1,4-12).

I. El misterio de la persecución.

1. *En el AT* no sólo el conjunto del pueblo santo sufre la oposición violenta de los paganos, desde la permanencia en Egipto (Éx 1,8-14) hasta la dominación romana, pasando por

las diversas crisis de su historia (cf. Sal 44,10-17; 79,1-4; 80,5ss), sino que los grandes personajes, jefes, reyes, y sobre todo profetas, son frecuentemente perseguidos por causa de su amor a Yahveh y de su fidelidad a su palabra: Moisés es desechado por los suyos (Act 7,27...); David es perseguido (1Sa 19-24), y asimismo Elías (1Re 19), Amós (Am 7,10-17), Jeremías (Jer 11,18-12,6), los mártires Macabeos (2Mac 6-7; 1Mac 1,57-64), etc. Estas persecuciones aparecen a Jeremías inseparables de su *misión, y gracias a ellas el *siervo realiza el *designio de Dios (Is 53,10). Asimismo el libro de Daniel muestra que la persecución de los justos, su resistencia y su *fidelidad preparan el *día del *juicio y la venida del *reino (Dan 7,25ss). Finalmente, el libro de la Sabiduría pone en claro el motivo profundo de toda persecución: el *impío *odia al *justo porque es para él un «reproche viviente» (Sab 2,12ss), al mismo tiempo que un *testigo del Dios al que él desconoce (2,16-20); como el perseguidor pertenece al diablo, apunta a Dios a través de su testigo, y la salvación del justo el último día juzgará la *incredulidad del perseguidor (2,24; 5,1-6).

2. *Jesús* perseguido remata y corona esta serie de sufrientes injustamente oprimidos por aquellos mismos a quienes habían sido enviados. Los jefes de Israel, al condenarle, colman la medida de los crímenes de sus padres y dan prueba de ser ciertamente hijos de los que asesinaron a los profetas (Mt 23,31s). Pero esta persecución, como todos los *sufrimientos de Cristo, es necesaria para el cumplimiento de su misión y para la realización del plan de salvación.

3. *Los discípulos* no pueden aspirar a otro tratamiento distinto que su maestro: en *seguimiento suyo, como él y por causa de él, son perseguidos (Jn 15,20; 16,1ss), tienen que beber su cáliz (*copa) y ser bautizados con su *bautismo (Mc 10, 39 p); en ellos revive Jesús su persecución (Act 9,4s; cf. Col 1,24): para ellos es una *gracia (Flp 1,29) y por tanto una fuente de *gozo (1Pe 4,12ss).

Primeramente los judíos los oprimen (Act 4,1...; 5,17...; 8,1...; 13, 50), de la misma manera que en otro tiempo «el hijo de la carne perseguía al hijo del espíritu» (Gál 4, 29). Como Jesús entregado por los suyos (Jn 13,18; 18,35; cf. Jer 12, 6), los *discípulos deben ser perseguidos por su propia familia (Mt 10, 34ss). Hay aquí más que un mero paralelismo de situaciones: «Los judíos, que dieron muerte al Señor Jesús y a los profetas, y nos han perseguido..., colman así la medida de sus pecados en todos los tiempos» (1Tes 2,15s).

También los *paganos persiguen a los discípulos de Jesús. Roma, nueva *Babilonia, va a su vez a «embriagarse con la *sangre de los santos y con la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,6): tan cierto es que «todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo sufrirán persecución» (2Tim 3,12).

4. *El fondo del problema.*

a) La persecución de los amigos de Dios no es sino un aspecto de la **guerra secular* que opone a *Satán y a los poderes del mal contra Dios y sus servidores y que se resolverá con el aplastamiento de la serpiente. Desde la aparición del pecado (Gén 3) hasta las luchas finales descritas en el Apocalipsis, el dragón «persigue» a la *mujer y a su descendencia (Ap 12; cf. 17; 19). Esta lucha se extiende a toda la historia, pero se amplía a medida que avanza el tiempo. Llega a su punto culminante con la pasión de Jesús; entonces es a la vez la *hora del prín-

cipe de las tinieblas y la de Jesús, la de su muerte y la de su glorificación (Lc 22,53; Jn 12,23; 17,1). En la Iglesia las persecuciones son signo y condición de la *victoria definitiva de Cristo y de los suyos. Por esta razón poseen un significado escatológico, pues son como un *prodromo del *juicio* (1Pe 4,17ss) y de la instauración completa del *reino. Verdadero «comienzo de los dolores» (Mc 13,8ss p), son preludio del fin del *mundo y condicionan el nacimiento de una nueva era (Ap 7,13-17).

b) Si los perseguidos que permanecieron fieles en la *prueba (Ap 7, 14) son ahora vencedores y «sobreabundan de gozo», su suerte gloriosa no debe hacer olvidar el aspecto trágico del **castigo de los perseguidores*. La *ira de Dios que ya desde ahora se revela para con los pecadores (Rom 1,18), caerá al fin de los tiempos sobre los que se hayan *endurecido, en particular sobre los perseguidores (1Tes 2,16; 2Tes 1,5-8; Ap 6,9ss; 11,17s; 16,5s; 19,2). Su suerte estaba anunciada ya en el trágico fin de Antíoco Epífanes (2Mac 9), que se repite en Herodes Agripa (Act 12,21ss). Este nexo entre los perseguidores y el castigo escatológico se subraya en las parábolas de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46 p) y del banquete nupcial (22,1-14). El *último* crimen de los viñadores y los malos tratamientos sufridos por los *últimos* servidores son el colmo de una serie de ultrajes y desencadenan la ira del amo o del rey. «Han derramado sangre de los santos; sangre, pues, les has hecho beber, y bien se lo han merecido» (Ap 16,6; 19,2).

II. El cristianismo frente a la persecución. El creyente cuya *fe penetra en el misterio de la persecución halla en su *esperanza la fuerza para soportarla con gozo; ya el AT le ofrecía modelos de esta actitud, a la que Jesús da su *perfeccionamiento con su *ejemplo y con sus consejos.

1. *Los modelos. Los justos* del AT adoptaron todos ante la persecución una actitud de *paciencia y de valiente *fidelidad en la *esperanza. Jeremías es el tipo del perseguido fiel y orante; sus «confesiones» son no menos protestas de fidelidad que quejas dolorosas; sabe que suceda lo que suceda, Yahveh «está con él» para protegerle y salvarle (p.e. Jer 1,8.19). Lo mismo se diga del siervo doliente (Is 52-53) y de los salmistas perseguidos: «¡Señor, sálvame de los que me persiguen!» (Sal 7,2): este grito de angustia y de confianza resuena a través de todo el salterio. Tal oración, acompañada a menudo de imprecaciones contra los *enemigos (Sal 35; 55; 69; 70; 109) o de llamamientos a la *venganza de Dios (Jer 11,20; 15,15; 17, 18), se funda en la certeza de la salvación que el Dios fiel otorga a los suyos (Sal 31,6; cf. 23,4; 91,15).

Jesús perseguido no sólo confía en su Padre que está con él (Mt 26,53; Jn 16,32), sino que ora por sus perseguidores (Lc 23,34); así da a sus discípulos un supremo *ejemplo de la caridad que soporta toda persecución (1Cor 13,7).

Los *apóstoles* y los *primeros cristianos,* blanco de las persecuciones, oran para verse libres y poder así anunciar el *Evangelio (Act 4,29; cf. 12,5); como su maestro, se muestran pacientes en medio de las persecuciones (2Tes 1,4) y como él piden a Dios que perdone a sus verdugos (Act 7,60).

2. *Los consejos dados por Jesús* corresponden a la actitud cuyo ejemplo dio él mismo. Como él, el discípulo debe orar por los que le persiguen (Mt 5,44 p; cf. Rom 12,14). Debe afrontar la persecución con valor; aunque no debe ser temerario y debe saber huir de una ciudad donde se le acosa (Mt 10,23; Act 13,50s), debe, sin embargo, estar dispuesto a verse encarcelado, herido y entregado a la muerte (Mt 10,16-39; Jn 16,1-4). Pero ante tales perspectivas no debe tener miedo: su maestro venció al *mundo (Jn 16,33) y triunfará finalmente de los *impíos perseguidores «con los suyos, los llamados, los escogidos, los fieles» (Ap 17,14). Los *enemigos del discípulo no pueden nada contra su alma (Mt 10,28-31). El *Espíritu de Dios le asistirá cuando sea arrastrado ante los tribunales, por lo cual no tiene que preocuparse por su defensa en el momento de su proceso (Mt 10, 19s). Con todo, hay que *velar y orar constantemente, pues la persecución es una *prueba, una tentación, y si el espíritu está pronto, la carne es flaca (Mt 26,41 p).

Pablo reitera las consignas de Jesús. Nada, dice, puede separarnos del amor de Cristo, ni siquiera la persecución o la espada (Rom 8,35). En resumen, el discípulo afronta la persecución con una esperanza que lo hace fiel, constante y gozoso (Rom 12,12; 2Tes 1,4; cf. Mt 13,21 p). Sabe en quién ha puesto su confianza (2Tim 1,12). Así, rodeado de los innumerables *mártires del AT y del NT, fijos los ojos en Cristo «que soportó tal hostilidad contra su persona por parte de los pecadores», corre hacia la meta, con aguante, sin desanimarse (Heb 11,1-12, 3).

3. *El *gozo* de la *esperanza (Rom 12,12) es fruto de la persecución así soportada: «Seréis bienaventurados cuando os ultrajen y os persigan... por causa de mí. Alegraos y regocijaos...» (Mt 5,11s). Esta promesa de Jesús se realiza en el cristiano que «se gloría en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce la constancia, la constancia la virtud probada, la virtud probada la esperanza, y la esperanza no defrauda...» (Rom 5,3ss; cf. Sant 1,2ss). «Sobreabunda de gozo en las tribulaciones» (2Cor 7,4; 12,10; Col 1,24; cf. Act 5,41; Heb 10,34). La *consolación en la tribulación (2Cor 1,3-10) es fruto del Espíritu (1Tes 1,6; Act 13, 52; cf. Gál 5,22), al mismo tiempo que signo de la presencia del reino.

El Apocalipsis, espejo de la vida de la Iglesia, escrito durante una terrible *prueba, fomenta esta gozosa esperanza en el corazón de los perseguidos, garantizándoles la *victoria de Jesús y la instauración del reino. A cada uno de ellos como a toda la Iglesia no cesa el Señor resucitado de dirigir este mensaje: «No temas los sufrimientos que te aguardan; el diablo se apresta a arrojar a los vuestros en la cárcel para tentaros, y vosotros sufriréis diez días de prueba. Permanece fiel hasta la muerte y yo te daré la corona de vida» (Ap 2, 10).

→ Anticristo- Babel - Prueba - Mártir - Mundo - Paciencia - Proceso - Sufrimiento - Testimonio.

RD

Piedad.

Para los modernos es la piedad la fidelidad a los deberes religiosos, reducidos con frecuencia a los ejercicios de piedad. En la Biblia tiene la piedad mayor irradiación: engloba también las relaciones del hombre con los otros hombres.

AT. 1. *La piedad en las relaciones humanas.* En hebreo la piedad *(ḥesed)* designa en primer lugar la relación mutua que une a parientes (Gén 47,29), amigos (1Sa 20,8), aliados (Gén 21,23); es una adhesión que implica una ayuda mutua, eficaz y fiel. La expresión *hacer ḥesed* indica que la piedad se manifiesta en actos. En la pareja *ḥesed/emet,* «piedad/fidelidad» (Gén 24,49; Prov 20,

28; Sal 25,10), los dos términos se compenetran: el segundo designa una actitud del alma sin la cual no sería perfecta la bondad designada por el primero. Para los LXX que traducen *ḥesed* por *eleos* (= piedad, compasión), lo esencial de la piedad es la bondad compasiva.

2. *La piedad en las relaciones con Dios.* Este lazo humano tan fuerte, que es la *ḥesed*, permite comprender el que establece Dios con la alianza, entre él y su pueblo. A la piedad de Dios, es decir, a su amor misericordioso a Israel, su primogénito (Éx 34,6; cf. 4,22; Jer 31,3; Is 54, 10), debe responder otra piedad, es decir, la adhesión filial que se traducirá en *obediencia fiel y en *culto amante (cf. Dt 10,12s). Por lo demás, de este amor practicado para con Dios debe fluir un amor fraterno entre los hombres, imitación de la bondad de Dios y de su solicitud por los pobres. Así, para definir la verdadera piedad la asocia Miqueas con la justicia, el amor y la humanidad (Miq 6,8).

Esta definición es la de los profetas y de los sabios. Para Oseas no está la piedad en los ritos, sino en el amor que los anima (Os 6,6 = Mt 9,13), inseparable de la *justicia (Os 12,7) y de la *fidelidad a la ley (Os 2,21s; 4,1s). En cuanto a Jeremías, Dios se nos da como modelo de piedad y de justicia (Jer 9,23). En otras partes vemos que la piedad queda comprometida cuando son oprimidos los pobres y se viola la justicia (Miq 7,2; Is 57,1; Sal 12,2-6). En los Salmos el culto del hombre piadoso (heb. *ḥasīd*, gr. *hosios* o *eusebes)* se expresa en una *alabanza amante, confiada, gozosa (Sal 31,24; 149), que magnifica la piedad de Dios (Sal 103). Sin embargo, este culto no es acepto sino cuando va unido con la fidelidad (Sal 50). Dios otorga la sabiduría (Eclo 43,33) a los hombres piadosos que no separan culto y caridad (Eclo 35,1-10) y sacan provecho de todos los bienes creados por Dios (Eclo 39,27).

Esta piedad integral anima en la época macabea a los asideos (de *ḥasīdim:* «piadosos»; 1Mac 2,42), que luchan por su fe hasta la muerte; la piedad que los hace fuertes está segura de la resurrección (2Mac 12, 45). Tal es también «la piedad más poderosa que todo», cuya victoria en el juicio final canta la Sabiduría (Sab 10,12; cf. la oposición justo/impío en Sab 2-5). De esta piedad estará dotado el Mesías que establecerá acá en la tierra el reinado de Dios (Is 11,2; LXX *eusebeia).*

NT. 1. *La piedad de Cristo.* La espera de los que desean «servir a Dios en la piedad *(hosiotes)* y en la justicia» es colmada por la piedad *(eleos)* de Dios que envía a Cristo (Lc 1,75.78). Cristo es el «piadoso» (Act 2,27; 13,35: *hosios* = Sal 16, 10: *ḥasīd)* por excelencia. Su piedad filial le lleva a cumplir en todo la *voluntad de Dios, su Padre (Jn 8, 29; 9,31); la misma le induce a ofrecer un *culto perfecto (Heb 10, 5-10), le inspira la ardiente oración de su agonía y la ofrenda del doloroso sacrificio por el que nos santifica (Mc 14,35s p); siendo así el sumo sacerdote piadoso que necesitábamos (Heb 7,26), es escuchado por Dios «a causa de su piedad» (5,7). Por eso el misterio de Cristo se llama «el misterio de la piedad» (1Tim 3,16: *eusebeia):* en él la piedad de Dios realiza su designio de salvación; en él tiene la piedad del cristiano su fuente y su modelo.

2. *La piedad del cristiano.* Dios consideraba ya agradables a los hombres de toda nación que con sus oraciones y sus limosnas animadas del temor de Dios participaban de la piedad judía en sus dos elementos, el culto divino y la práctica de la

justicia; tales son el judío Simeón (Lc 2,25), los hombres llegados a Jerusalén para pentecostés (Act 2,5), el centurión Cornelio (Act 10,2.4.22. 34s). Esta piedad es renovada por Jesús y por el don del Espíritu. En los Hechos aparecen algunos de esos hombres piadosos *(eulabes),* como Ananías (Act 22,12) o como los cristianos que van a dar sepultura a Esteban (Act 8,2). Conforme al lenguaje paulino, su culto está animado ahora por un espíritu *filial para con Dios (cf. Gál 4,6), y su justicia es la de la *fe que obra por la caridad (Gál 5,6). Tal es la piedad *(hosiotes)* del *hombre nuevo, la verdadera piedad cristiana (Ef 4,24), que Pablo opone a las prácticas vanas de una piedad falsa y completamente humana (Col 2,16-23); por ella damos a Dios un culto agradable, con religión *(eulabeia)* y *temor (Heb 12,28).

En las epístolas pastorales y en la segunda ep. de Pedro la piedad *(eusebeia)* cuenta entre las virtudes fundamentales del *pastor, del hombre de Dios (1Tim 6,11; Tit 1,8); es necesaria también a todo cristiano (Tit 2,12; 2Pe 1,6s). Se subrayan dos de sus caracteres. En primer lugar la piedad libra del amor del dinero; contrariamente a la falsa piedad ávida de ganancias, se contenta con lo necesario y su ganancia está en esta misma libertad (1Tim 6,5-10). En segundo lugar, da fuerza para soportar las *persecuciones, que es el destino de los que tienen por modelo la piedad de Cristo (2Tim 3,10ss). Sin este desasimiento y esta constancia sólo se tiene apariencias de piedad (3,5). A la verdadera piedad está prometido el auxilio de Dios en las *pruebas de esta vida, y además la vida eterna (2Pe 2,9; 1Tim 4,7s).

La piedad así comprendida designa finalmente la vida cristiana con todas sus exigencias (cf. 1Tim 6.3; Tit 1,1): para responder al amor del que es «el único piadoso» (Ap 15,4: *hosios),* el cristiano debe imitarlo y revelar así a sus hermanos el rostro de su Padre celestial.

→ Temer - Culto - Fidelidad - Misericordia. MFL

Piedra.

La piedra, a causa de su increíble abundancia en Palestina, se halla siempre presente en la mano y en la mente de los hebreos. Por otra parte, en la mentalidad primitiva y en la simbólica común a todos los hombres, la piedra, sólida, duradera y pesada, es signo de fuerza. Estos dos hechos reunidos explican el que la Biblia se sirviera de las imágenes proporcionadas por las piedras, bajo sus diversas formas, para aplicarlas al Mesías.

1. *Las piedras sagradas y el altar de Cristo.* El culto de las piedras sagradas, muy desarrollado en las religiones primitivas, fue prohibido en Israel. Sin embargo, bajo el influjo idolátrico de los pueblos vecinos, se cometen faltas, contra las que es necesario poner en guardia (Lev 26,1; Dt 16,22; Is 57,6). El uso de las piedras sagradas, sacado de su contexto idolátrico, subsiste con un significado, no ya mágico, sino simbólico, y recibe su eficacia de un Dios trascendente. Así, por ejemplo, Jacob en Betel erige una estela sagrada (Gén 28,16ss); así se plantan piedras que figuran a las doce tribus santificadas por la proximidad del altar (Éx 28, 10.21; 24,4); así con piedras no talladas se edifican *altares, mediante los cuales Dios toca y santifica a la tierra (Éx 20,25; cf. Mt 23,19).

Ahora bien, todas estas piedras sagradas, signos más o menos eficaces de la presencia divina, constituyen otras tantas figuras de Cristo, en quien Dios se hace presente en la

tierra. Por alusión en el NT (cf. Heb 13,10; 1Cor 10,18), y más explícitamente en los Padres de la Iglesia y en la liturgia, Cristo es identificado con el altar.

2. *La piedra-memorial y la perennidad de la alianza.* Aunque no siempre es muy clara la distinción entre la piedra sagrada y la piedra memorial, parece ser que sobre todo la idea de algo inmutable y duradero se asocia no sólo a las piedras levantadas para atestiguar un tratado (Gén 31,45-52), o para perpetuar el recuerdo de difuntos (Jos 8,29; 2Sa 18,17), pero sobre todo a las que conmemoran la alianza concluida entre Dios y su pueblo (Jos 4,7.20-24; 24,26), alianza cuya ley está inscrita en tablas de piedra (Éx 24,12). Pero lo que era signo de la perennidad de la Alianza se degradó en cierto modo al contacto con los israelitas de *corazón duro como la piedra (Ez 11,19), hasta convertirse en signo de esta dureza de corazón y de una fría exterioridad. Oponiéndose a este estado de cosas, la nueva ley es inscrita por el Espíritu (2Cor 3,3) en el interior del corazón de *carne, como lo predijeron Jeremías y Ezequiel (Jer 31,33; Ez 11,19; 36,26).

3. *La roca del desierto y Cristo Salvador.* En la *roca del desierto, de la que hizo brotar agua Moisés, vio Pablo a Cristo que hace brotar de sí mismo el agua vivificadora de la salvación (1Cor 10,4). Con esto no sólo enlazaba Pablo con las interpretaciones rabínicas que identificaban esta roca con Yahveh que acompañaba a su pueblo, sino prolongaba toda la tradición del AT. En efecto, los autores del AT no cesaron de recordar este milagro de Moisés (Sal 78,15; 105,41; Sab 11,4; etc.), porque con toda razón vieron allí en acción el poder misericordioso de Yahveh, capaz de sacar de una piedra seca, árida y sin vida, el agua fecunda y vivificadora; quizá también era para ellos esta roca la imagen de Yahveh que derrama sus bendiciones (cf. en el mismo sentido Ez 47,1-12; Zac 14,8; Ap 22,1). La comparación entre el agua de la roca y el *agua de la salvación que brota del costado de Cristo muerto, fue quizá sugerida por san Juan (Jn 19, 34; cf. 7.37); numerosos Padres de la Iglesia la propusieron explícitamente.

4. *Cristo, piedra angular, y los cristianos, piedras vivas.* La salvación aportada por Cristo debe operarse a través de las pruebas y del fracaso aparente: «La piedra desechada por los que construían se ha convertido en la piedra angular», anunciaba ya el Sal 118,22. Cristo, desechado por los suyos, como lo predijo en la parábola de los viñadores homicidas, se convierte en la piedra angular del *templo santo, que se *edifica en él (Mt 21,42 p; Act 4,11; 1Pe 2,4.7; Ef 2,20s). Los creyentes, apoyándose con fe en esta piedra inquebrantable (Is 28,16; Rom 9,33; 1Cor 3,11; 1Pe 2,6), como piedras vivas (1Pe 2, 5) son integrados en la construcción de la morada de Dios (Ef 2,21).

5. *Cristo, piedra de escándalo y de destrucción.* Con la revelación del amor y de la santidad de Dios obliga Cristo al hombre a escoger la luz o las tinieblas. Para los soberbios incrédulos se convierte en piedra de tropiezo (Is 8,14; Rom 9,33; 1Pe 2, 8), en roca o piedra de *escándalo. Y los enemigos de Cristo quedan finalmente destrozados; en efecto, la imagen de la piedra desechada, que viene a ser piedra angular, se prolonga por Lc 20,17s: «Todo el que cayere sobre esa piedra se quebrantará y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado.» Aquí se hace quizás alusión a la piedra de Dan 2,34-45, símbolo del Mesías y de su reino, que triunfan de los poderes de este mundo: «De repente se desprendió una piedra, no lanzada por mano, e hirió a la estatua en los pies de hierro y barro, destrozándola... y la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña que llenó toda la tierra» (Dan 2,34s).

6. *Las piedras preciosas y la nueva Jerusalén.* Signo espléndido de la transformación gloriosa que aguarda a la nueva Jerusalén: la ciudad santa será construida con piedras preciosas (Tob 13,16s; Ap 21,10-21).

→ Altar - Edificar - Roca - Escándalo. PL

Plenitud.

La palabra plenitud es sumamente apropiada para designar el poder salvador de Cristo, que recibió todo poder en el cielo y en la tierra; en efecto, tal palabra evoca la *perfección en la abundancia. Sin embargo, el vocablo griego subyacente *(plerōma)* ofrece mayor variedad de sentidos: significando primitivamente ya el contenido que llena un espacio, el mar (1Par 16,32) o la tierra (Sal 24,1; cf. 1Cor 10,26), ya lo que completa alguna cosa (Mt 9,16; Mc 2, 21; Col 1,24), puede igualmente designar el continente o bien la totalidad (Rom 11,12), la abundancia (Rom 15,29), el cumplimiento (Rom 13,10).

1. *La plenitud de los tiempos.* Así como para Isabel (Lc 1,57) y María (Lc 2,6) «se cumplen» los días en que deben dar a luz, así para la tierra se han «*cumplido» los tiempos (Mc 1,15), y se pupede hablar de la plenitud de los *tiempos mesiánicos y escatológicos (Gál 4,4; Ef 1,10). Esta medida finalmente llena, que hace pensar en el contenido de un reloj de arena lleno, no corresponde a una madurez o a una perfección alcanzada por los hombres, sino a un tiempo fijado por Dios. Entonces Jesús «llena», «*cumple» las profecías.

2. *La plenitud que habita en Cristo.* A Dios plugo hacer habitar en Cristo resucitado toda la plenitud (Col 1,19). Para explicar esta expresión merecen indicarse, entre otras, dos interpretaciones. Según la primera, más estática, el *plerōma* sería el universo lleno de la *presencia de Dios. En este caso habría sido Pablo influenciado a la vez por el estoicismo vulgarizado y por el medio sapiencial; la sabiduría, en efecto, «llena el universo y mantiene unidas todas las cosas» (Sab 1,7). Según la otra interpretación, más dinámica, Pablo reflejaría otras imágenes de la literatura sapiencial: la sabiduría, como las aguas de los más grandes ríos, corre caudalosamente, hasta los bordes, se desborda y se extiende. Más vasta que el mar, más grande que el abismo, llena al sabio, el cual, en un principio mero canal de derivación, es a su vez transformado en río y en mar (Eclo 24,25-31; cf. Prov 8,12ss). Por otra parte, Dios hizo habitar en Israel la sabiduría (Eclo 24,8-12). Ahora bien, precisamente en Cristo, en quien habita toda la plenitud (Col 1,19; 2,9) se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría (Col 2,3). Estos tesoros no tienen nada que ver con riquezas acumuladas y codiciosamente conservadas, sino que, semejantes a aguas vivas que se derraman, son plenitud de *vida que se opone al vacío de la muerte (Flp 2,7), *poder salvador sobreabundante que fluye del *nombre que está por encima de todo nombre (Flp 2,9). Esta sobreabundancia se transparenta por todas partes en las epístolas paulinas, especialmente en los pasajes más líricos como Rom 5,15-21; 8,31-39; 11, 33-36; Flp 2,9ss; muy en particular brilla en el himno a los efesios, donde el estilo inagotable se esfuerza por traducir la riqueza desbordante

de la *gracia de que Dios nos ha colmado en su Hijo muy amado.

3. *La Iglesia, plenitud de Cristo.* En Cristo, perfectamente colmado de la omnipotencia divina (Col 1,19), se hallan los fieles asociados a su plenitud (Col 2,9) y, conociendo el amor de Cristo, se ven llenos de toda la plenitud de Dios (Ef 3,19). La santificación sobreabundante que reside corporalmente en Cristo (Col 2,9), se vuelca en la Iglesia, que es su *cuerpo. Éste debe sin duda desarrollarse antes de llegar a la estatura de la plenitud de Cristo (Ef 4,13), pero desde ahora es esta plenitud (Ef 1, 23). Sólo él recibe este título, aun cuando el universo entero está ya sometido a la omnipotencia de Cristo (cf. Ef 1,20ss; 4,10).

San Juan reasume en su prólogo esta doctrina en términos más sencillos: en su gloria el Hijo unigénito «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14) derrama sobre los hombres la abundancia inagotable de la benevolencia divina. «Sí, de la plenitud de Cristo todos hemos recibido» (Jn 1,16).

→ Cumplir - Cuerpo de Cristo - Perfección - Tiempo.

PL

Pobres.

Los pobres, a menudo olvidados en nuestras literaturas clásicas, ocupan en la Biblia un puesto considerable. El vocabulario concreto del hebreo permite ya evocar su lastimoso cortejo: al lado de *raš*, «el indigente», tenemos *dal*, el «flaco» o el «raquítico», *ebyōn*, el «mendigo» insaciado, *'ani y 'anav* (en plural *'anavim*), el hombre «abajado» y afligido. Pero la «pobreza» de que habla la Biblia no es solamente una condición económica y social, sino que puede también ser una disposición interior, una actitud del alma; el AT nos revela así las riquezas espirituales de la pobreza, y el NT reconoce en los verdaderos pobres a los herederos privilegiados del reino de Dios.

AT. I. El escándalo de la pobreza. Israel, lejos de considerar espontáneamente la pobreza como un ideal espiritual, veía más bien en ella un mal menor que había que soportar, y hasta un estado despreciable, en la medida en que una concepción durante largo tiempo imperfecta de la *retribución divina miraba las *riquezas materiales como recompensa cierta de la fidelidad a Dios (cf. Sal 1,3; 112,1.3).

Existen, sin embargo — los sabios lo saben —, pobres virtuosos (Prov 19,1.22; 28,6; Ecl 4,13), pero la experiencia enseña que la miseria es a menudo consecuencia de la pereza (Prov 6,6-11; 10,4s) o del desorden (13,18; 21,17), o también que la misma se convierte en ocasión de pecado. El ideal parece ser un justo medio, «ni pobreza ni riqueza» (Prov 30,8s; cf. Tob 5,18ss).

II. Las consideraciones debidas a los pobres. Otro hecho se impone también con no menos evidencia: muchos pobres son sobre todo víctimas de la suerte o de la injusticia de los hombres, como el proletario rural cuya terrible aflicción describe Job 24,2-12. Estos desheredados hallaron en los profetas a sus defensores natos. Después de Amós, que «ruge» contra los crímenes de Israel (Am 2,6ss; 4,1; 5,11), los portavoces de Yahveh denuncian sin tregua «la violencia y el bandidaje» (Ez 22, 29) que inficionan el país: fraudes desvergonzados en el comercio (Am 8,5s; Os 12,8), acaparamiento de las tierras (Miq 2,2; Is 5,8), esclavizamiento de los pequeños (Jer 34,8-22; cf. Neh 5,1-13), abuso del poder y perversión de la justicia misma (Am 5,7; Is 10,1s; Jer 22,13-17). Una de las misiones del Mesías será

la de defender los derechos de los míseros y de los pobres (Is 11,4; Sal 72,2ss.12ss).

Por lo demás, en este punto coincidían los profetas con la ley (cf. Éx 20,15ss; 22,21-26; 23,6); en particular el Deuteronomio prescribe todo un conjunto de actitudes caritativas y de medidas sociales para atenuar el sufrimiento de los indigentes (Dt 15,1-15; 24,10-15; 26,12). Tampoco los sabios dejan de recordar los sagrados derechos del pobre (Prov 14,21; 17,5; 19,17), cuyo defensor poderoso es el Señor (Prov 22,22s; 23, 10s). Y es sabido que la *limosna es un elemento esencial de la verdadera piedad bíblica (Tob 4,7-11; Eclo 3,30-4, 6).

III. La oración y el alma de los «pobres de Yahveh». «El grito de los pobres» que se eleva hasta los oídos de Dios (cf. Job 34,28) resuena con frecuencia en los salmos. Es cierto que en ellos no oímos sólo los lamentos de los indigentes, sino también la oración de los perseguidos, de los desgraciados, de los afligidos; todos éstos no dejan de formar partes de la familia de los pobres, cuya alma común nos revelan los salmos (Sal 9-10; 22; 25; 69). Se da el caso de que expresen violentamente sus aspiraciones, sus ansias de un mañana mejor, en el que se inviertan las situaciones (54,7ss; 69,23-30), pero esperan su salvación de Yahveh, del que se reconocen solidarios, como el «pobre» Jeremías, que le confiaba su causa (Jer 20,12s). Sus *enemigos son los de Dios, los *soberbios (cf. Sal 18,28) y los *impíos (9,14-19). Y su aflicción es un título a su amor (cf. 10,14).

El pobre de los salmos aparece así como el amigo y el *servidor de Yahveh (cf. 86,1s), en quien se refugia con *confianza, al que *teme y *busca (cf. 34,5-11). Los traductores griegos del salterio comprendieron bien que no se trata aquí de la sola miseria material: para traducir *'anav* no pensaron en utilizar *ptōkhos*, «indigente», o *penes*, pobre «menesteroso», sino que prefirieron *praus*, que evoca la idea de un hombre «manso», «sosegado» aun en la prueba. Con toda razón podemos nosotros también con frecuencia traducir *'anavim* por «humildes» (Sal 10,17; 18, 28; 37,11; cf. Is 26,5s). En efecto, su disposición fundamental es la *humildad, esa *anavah* que ciertos textos del AT relacionan con la justicia (Sof 2,3), con el «temor de Dios» (Prov 15,33; 22,4) y con la fe o la fidelidad (Eclo 45,4 heb.; cf. 1, 27; Núm 12,3).

Los que sufren y oran con tales sentimientos merecen, sí, el nombre de «pobres de Yahveh» (cf. Sal 74, 19; 149,4s): son objeto de su amor benévolo (cf. Is 49,13; 66,2) y constituyen las primicias del «pueblo humilde y modesto» (Sof 3,12s), de «la Iglesia de los pobres» que reunirá el Mesías.

NT. I. El Mesías de los pobres. Al comenzar Jesús su sermón inaugural con la *bienaventuranza de los pobres (Mt 5,3; Lc 6,20), quiere hacer que se reconozca en ellos a los privilegiados del reino que anuncia (cf. Sant 2,5). Como lo cantaba María, la humilde sierva del Señor (Lc 1,46-55), ha llegado ya la hora en que se van a realizar las promesas de otros tiempos: «los pobres comerán y quedarán saciados» (Sal 22,27), son convidados a la mesa de Dios (cf. Lc 14,21). Jesús aparece así como el Mesías de los pobres, consagrados por la unción para llevarles la buena nueva (Is 61,1 = Lc 4,18; cf. Mt 11,5).

Por lo demás, el mismo Mesías de los pobres es también un pobre. Belén (Lc 2,7), Nazaret (Mt 13,55), la vida pública (8,20), la cruz (27,35) son otras tantas formas diversas de

la pobreza, abrazadas y consagradas por Jesús hasta el desamparo total. Y a todos los que penan puede invitarlos a acudir a él, pues es «manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29: *praus* y *tapeinos*, cf. *'anav* y *'ani* en los salmos). Incluso en su triunfo del domingo de Ramos es el rey «modesto» anunciado por Zac 9,9 (= Mt 21,5). Y sobre todo en su pasión asume el sufrimiento y repite la oración de todos los pobres de Yahveh (Sal 22; cf. Mt 27,35.43.46).

II. La pobreza espiritual. Si ya bajo el AT una minoría religiosa selecta consideraba la pobreza como una actitud espiritual, es normal que se diga lo mismo de los discípulos de Jesús, y tal es sin duda el aspecto subrayado por san Mateo: «Bienaventurados los pobres de espíritu» (5,3), es decir, «los que tienen un alma de pobre». Jesús pide a los suyos el desasimiento interior respecto a los bienes temporales (ya los posean o ya estén desprovistos de ellos) a fin de ser capaces de desear y de recibir las verdaderas riquezas (cf. Mt 6,24.33; 13,22; Ap 2,9; 3,17). Por lo demás, las posesiones materiales no son sino uno de los objetos de la renuncia total que hay que aceptar, por lo menos interiormente, para ser discípulo de Jesús (cf. Mt 10,37ss). Pero para esbozar la fisonomía completa de los «pobres de espíritu», herederos de los *'anavim*, hay que notar también la conciencia que tienen de su miseria personal en el plano religioso, de su necesidad del auxilio divino. Lejos de manifestar la suficiencia ilusoria del *fariseo confiado en su propia *justicia, comparten la *humildad del publicano de la parábola (Lc 18,9-14). Por el sentimiento de su indigencia y de su debilidad se asemejan así a los *niños y, como a éstos, les pertenece el reino de Dios (cf. Lc 18,15ss; Mt 19, 13-24).

III. La pobreza efectiva. El acento que pone el Evangelio en el aspecto espiritual de la pobreza no debe hacer olvidar el valor religioso de la pobreza efectiva, en la medida en que ésta es signo y medio de desasimiento interior. Esta pobreza material es buena cuando es inspirada por la confianza filial en Dios, por el deseo de seguir a Jesús, por la generosidad para con nuestros hermanos; puede servir para acoger con más libertad el don de Dios y consagrarse más completamente al servicio de su reino: otros tantos motivos que sobre todo san Lucas, entre los escritores del NT, se complace en recordar (p.e. Lc 12,32ss).

1. *La pobreza voluntaria.* Si Jesús pone en guardia a todos sus discípulos contra el peligro de las *riquezas (Mt 6,19ss; Lc 8,14), a los que quieren seguirle más de cerca, y en primer lugar a sus apóstoles, les pide que abracen la pobreza efectiva (Lc 12,33; Mt 19,21.27 p), y así los misioneros de «la casa de Israel» no deben llevar consigo «oro, plata ni cobre» (Mt 10,9; cf. Act 3,6). Es cierto que la aplicación literal de semejante consigna no será siempre posible, y así san Pablo tendrá un presupuesto misionero y caritativo (cf. 2Cor 8,20; 11,8s; Act 21,24; 28,30); con todo, el Apóstol sigue anunciando gratuitamente el Evangelio (1Cor 9,18; cf. Mt 10,8), y sabe vivir en la carencia de todo (Flp 4,11s). La comunidad de los primeros cristianos agrupados en Jerusalén en torno a los apóstoles se esforzaba también por imitar su pobreza, y la Iglesia conservó siempre la nostalgia y la práctica de esta *vita apostolica*, en la que «ninguno tenía por propia cosa alguna» (Act 4,32; cf. 2,44s).

2. *«La eminente dignidad de los pobres».* Al igual que los pobres «voluntarios», aquellos cuya pobreza efectiva es debida a las circunstancias o a la persecución son también bienaventurados en el reino de Dios, si por lo menos son generosos en su indigencia (cf. Mc 12,41-44) y si aceptan de buena gana su suerte «con miras a una riqueza mejor y estable» (Heb 10,34).

Lucas puso en claro las maravillosas compensaciones que Dios les reserva en la vida futura (Lc 6,20s); como el pobre Lázaro hallarán cerca de Dios una eterna consolación (16,19-25).

Pero no por eso deja de ser la miseria una condición inhumana, y así el Evangelio tiene las mismas exigencias de justicia social que los profetas (cf. Mt 23,23; Sant 5,4). Los ricos tienen acá en la tierra imperiosos deberes para con los pobres y serán asociados a su felicidad eterna si saben acogerlos a ejemplo de Dios (Lc 14,13.21) y hacerse de ellos amigos con el «dinero de mala ley» (16,9). Más aún, ahora ya el servicio de los pobres es expresión de nuestro amor a Jesús: en ellos le socorremos verdaderamente a él mientras se aguarda su retorno glorioso (Mt 25,34-46; 26,11). «Si alguien .. ve a su hermano en necesidad y le cierra las entrañas ¿cómo morará en él el amor de Dios?» (1Jn 3,17).

Desde los profetas hasta Jesús se interesó la Biblia por el sufrimiento de los pobres, y sobre todo nos reveló su sentido. Hay una pobreza espiritual y bienaventurada, que está abierta al don de Dios en la fe confiada y en la *humildad paciente. La pobreza real es ciertamente un camino privilegiado para esta pobreza de alma. Pero su principio y su fin es la comunión en el misterio de la «liberalidad de nuestro Señor Jesucristo»: «siendo rico, se hizo pobre por vosotros a fin de enriqueceros con su pobreza» (2Cor 8,9).

→ Limosna - Niño - Humildad - Misericordia - Piedad - Riquezas.

LR

Poder.

En todas las religiones es el poder un atributo esencial de la divinidad. La fe cristiana formula así el primer artículo de la revelación bíblica: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.» Esta fórmula indica tres aspectos de la omnipotencia del verdadero Dios: es universal, pues Dios creó todas las cosas (Gén 1,1; Jn 1,3); es amante, pues Dios es el Padre que está en los cielos (Mt 6, 9); es misteriosa, pues sólo la fe puede discernirla en sus manifestaciones a veces desconcertantes y abrirse a su acción salvadora (1Cor 1,18; 2Cor 12,9s). La omnipotencia se despliega en la historia de la salvación.

I. El poder de Yahveh, Dios de Israel. 1. Dios manifiesta su omnipotencia por sus intervenciones acá en la tierra. En los relatos concernientes a la vida de los patriarcas, este poder se ejerce soberanamente: a Dios nada le es imposible (Gén 18,14); en todas partes puede proteger a sus elegidos y realizar en su favor lo que quiera (Gén 12,2s; 28, 13ss). Con este Dios todopoderoso debe luchar Jacob; al final de la lucha lo bendice Dios y le da el nombre de *Israel (Gén 32,27-30), el nombre que llevará el pueblo escogido, como un voto «¡Muéstrese fuerte Dios!» En efecto, la fuerza de Israel reside en la invocación y en el auxilio del Dios que lo ha escogido (Sal 20,2.8ss; 44,5-9; 105,3s; 124,8), que es «el poderoso de Jacob» (Gén 49,24; Is 1,24; 49,26; 60,16; Sal 132,2). Este Dios, con su mano fuerte (Éx 3,19) y su *brazo extendido (Dt 4,34), *libera a su pueblo en la gesta del *Éxodo; con

esta liberación sin precedente, Yahveh, Dios de Israel, se revela como único Todopoderoso en el cielo y en la tierra (Dt 4,32-39).

Yahveh, jefe de los ejércitos de Israel (Éx 12,41), es un guerrero que da a su pueblo la *victoria; tal es el sentido primario de su nombre Sabaot (Sal 24,8ss; Éx 15,2ss; 1Sa 17,45; 2Sa 5,10; Am 5,14s); por medio del *arca asegura el Todopoderoso su presencia a su pueblo (2Sa 6,2; Sal 132,8).

2. A veces interviene Yahveh haciendo fuerte a su pueblo (Dt 8,17s) y a sus jefes: jueces como Gedeón (Jue 6,12ss), reyes como David (2Sa 7,9; 22,30ss; 1Sa 2,10). Los Macabeos contarán con esa fuerza que viene de Dios y que hace invencibles (1Mac 3,18s; 2Mac 8,18). Otras veces Dios, a petición de su pueblo, interviene en tal forma que el pueblo no tiene nada que hacer (2Re 19,35; 2Par 20,15ss.24). Las dos formas de intervención se reúnen en la batalla de Gabaón, bajo Josué (Jos 10,8-11).

De todos modos Yahveh es la *fuerza de su pueblo; los Salmos lo cantan en sus alabanzas (Sal 144, 1s; 28,7s; 46,2; 68,34ss) o en sus demandas de auxilio (Sal 29,11). Israel no puede menos de verse salvo, puesto que esta fuerza es la del Dios que ama a Israel (Sal 59,17s; 86,15ss) y que «hace todo lo que quiere» (Sal 115,3; Is 46,10).

II. El poder del Creador y del hombre, su imagen. 1. Si el Dios de Israel es todopoderoso en el cielo y en la tierra, es que los ha hecho (Gén 2,4); nada le es, pues, imposible (Jer 32,17) y él dispone a su voluntad de su *obra (Jer 27,5), *creada por su palabra y su soplo (Sal 33,6.9; Gén 1). El da al universo su estabilidad (Sal 119,90) y domina las fuerzas que podrían alterar su orden, como el *mar en furia (Sal 65,8; 89,10s); pero si ha establecido este orden (Job 28,25s; Prov 8,27ss; Eclo 43), lo modifica como le agrada: hace que dancen o se derritan las *montañas (Sal 114, 4; 144,5), cambia el *desierto en manantial y pone en seco el mar (Sal 107,33ss; Is 50,2). A su mirada todo tiembla (Eclo 16,18s).

2. El Poder de Dios se manifestó, pues, en su creación (Sal 19,2; 104; Sab 13,4; Rom 1,20); y actúa en favor de los que tienen una *fe perfecta en ella. Por eso Abraham cree que el que llama la nada a la existencia puede resucitar a los muertos (Rom 4,16-21; Heb 11,19); por eso también Dios le otorga ser padre de la multitud sin número de los creyentes (Gén 22,16ss). Tal es también el caso de Judit, por cuya mano el todopoderoso se revela dueño del cielo y de la tierra (Jdt 9,12ss; 16, 1-17), porque ella ha dado a Israel el ejemplo de una confianza y de una sumisión incondicional (8,11-27; 13, 19).

¿Cómo no confiar en aquel cuya palabra lo puede todo (Est 4,17; Sab 18,15), que inclina como le place los corazones (Prov 21,1) y de cuya mano nadie puede escapar (Tob 13,2; Sab 11,17; 16,15)? Este poder es infinitamente sabio en su obra de creación y de gobierno del mundo (Sab 7,21.25; 8,1); pero de esta *sabiduría infinita y del trueno de su poder, la creación sólo deja oir un débil eco (Job 26,7-14); eco suficiente, sin embargo, para que, aun en la prueba más pesada, el justo no se escandalice, sino se abandone al todopoderoso en adoración silenciosa (Job 38,1-42,6).

El hombre que tiene fe en Dios se convierte en colaborador del todopoderoso, del que no es sólo criatura, sino también *imagen (Gén 1, 26ss). Lo muestra en particular por el dominio que ejerce sobre la tierra

y los animales (Eclo 17,2ss). Lejos de *temer a los poderes de la naturaleza, debe enseñorearse de ellos; y esto lo puede hacer si se mantiene sumiso a su creador con una humildad confiada. Ahora bien, Adán, aspirando a la independencia, cometió el pecado fundamental y desconoció el misterio de la omnipotencia amorosa de Dios (Gén 2,17; 3,5; Rom 1,20s); como consecuencia perdió su poder sobre el mundo (Gén 3,17s).

III. Los poderes malignos que esclavizan al hombre. El comienzo del Génesis pone en claro los efectos de la voluntad de poder que yergue al hombre contra Dios. Caín usa de su fuerza para matar a su hermano, y Lamec se venga sin medida (Gén 4,8.23s); la violencia llena la tierra (6,11). El pecado colectivo de *Babel es de la misma naturaleza que el pecado de Adán; los hombres quieren alcanzar el cielo por su propio poder. Dios expresa su pretensión, no sin ironía: «Nada les será imposible» (11,4ss). Esta pretensión lleva al hombre a un doble esclavizamiento. Los poderosos esclavizan a los débiles; ellos mismos se esclavizan sometiéndose a poderes malignos, a los demonios.

1. En efecto, la opresión del hombre por el hombre aparece tan pronto como los poderosos olvidan que su poder les viene de Dios (Rom 13, 1; 1Pe 2,13; Jn 19,11) y que deben respetar en todo hombre a la imagen del todopoderoso (Gén 9,6). El Faraón que no reconoce a Yahveh pretende mantener a su pueblo en esclavitud e imponerle normas de trabajo cada vez más duras (Éx 5,2.6-18). Los tiranos que pretenden señorear en el cielo e igualar a Dios, pretenden también subyugar a las naciones (Is 14,12ss). Los *soberbios abusan de su poder ejerciendo violencias que los profetas denuncian tanto en Israel como entre los paganos (Am 1,3-2,7). El hecho de que Yahveh se sirva de las *naciones paganas para castigar a su pueblo no excusa su injusta violencia (Is 47,6); todavía más culpables son los que tienen el poder en Israel y abusan de él para estrujar a las pobres gentes a las que se niegan a hacer justicia (Is 3,14s; 10,1s; Miq 3,9ss; Sal 58,2s). Acuérdense los poderosos de aquel que los «juzgará poderosamente». Él es el Señor de todos y quiere que amen la *justicia» (Sab 1,1; 6,3-8).

2. Por lo demás, los que desconocen al todopoderoso que los ha creado, honran a dioses que ellos mismos se fabrican y que no pueden menos de ser impontentes; profetas y sabios se mofan a porfía de los *ídolos y de su impotencia (Is 44,17ss; Jer 10,3ss; Sal 115,4-7; Dan 14,3-27; Sab 13, 10-19). Los paganos, honrando a los *astros o a las diversas criaturas de las que se fabrican imágenes, tratan de conciliarse las fuerzas naturales a las que divinizan, y desconocen al Señor que es su autor (Sab 13,1-8). Ahora bien, tras estos falsos dioses de las naciones se ocultan poderes *demoníacos (Sal 106,36s; Dt 32,17; 1Cor 8,4; 10,19). El diablo, después de haber inducido al hombre a pecar (Gén 3,5; Sab 2,24), trata de hacerse adorar bajo diversas máscaras seduciendo al hombre por medio del poder que Dios le deja por algún tiempo (2Tes 2,9; Ap 12,2-8; cf. Mt 4,8s). Su poder actúa en los que resisten a Dios (Ef 2,2); es un poder de *muerte, y por el temor de la muerte es como esclaviza a los hombres (Heb 2,14s).

Frente a los falsos dioses el nombre de Yahveh Sabaot cobra un sentido nuevo; el verdadero *Dios es el Dios de los ejércitos, es decir, de todos los poderes del universo, ejércitos de los astros (Is 40,26; Sal

147,4) y ejércitos de los *ángeles (Sal 103,20s; 148,2; Lc 2,13s). Este Dios va a intervenir para liberar a los hombres.

IV. El poder del salvador y de su siervo. 1. Cómo el todopoderoso pone fin a la *esclavitud social de los débiles y a la servidumbre espiritual de los pecadores, es lo que revela ya el Éxodo, *liberación que es el tipo de todas las otras, y cuyo recuerdo guarda para siempre la pascua en Israel (Éx 13,3). La resistencia del faraón opresor es para Yahveh la ocasión de mostrar mejor su poder a toda la tierra con nuevos prodigios (Éx 9,14s). En cuanto al instrumento de estos prodigios y de la liberación de Israel, es éste un hombre consciente de su flaqueza, el más *humilde de los hombres, *Moisés (Éx 4,10-13; Núm 12,3), del que Dios hace un profeta sin segundo (Dt 34,10ss).

También el pueblo liberado resiste a su libertador; Dios *castiga a los que no han creído en su poder a pesar de tantos prodigios; morirán en el desierto después de haber permanecido en él cuarenta años (Núm 14,22s). Pero Dios, a petición de Moisés, no destruye a este pueblo rebelde, no sea que los paganos duden de su poder (Núm 14,16), o por lo menos de la salvación que dicho poder aporta (Éx 32,12); por eso la desarrolla *perdonando (Núm 14,17ss; cf. colecta del x domingo después de pentecostés).

2. Las vías del Señor son las mismas a lo largo de la historia; para realizar su designio suscita los poderes de este mundo. Cuando quiere castigar a su pueblo con el exilio, Nabucodonosor es su servidor (Jer 25, 9); y cuando termina la prueba, recibe Ciro de él su poder universal para ordenar el retorno a Sión (Is 44,28-45,4; 2Par 36,22s); este nuevo *éxodo es obra del todopoderoso que da nuevas fuerzas a los que esperan en él (Is 40,10s.29ss).

Por su *Espíritu, fuerza divina que los profetas oponen a la debilidad del hombre que es «*carne» (Is 31, 3; Zac 4,6), o por su *palabra siempre eficaz (Is 55,11) hace Dios fuertes a los humildes instrumentos que ha escogido. *David, el pastor, lleno del Espíritu por la unción regia (1Sa 16,13), libera a Israel de todos sus enemigos (2Sa 7,8-11); de su raza nacerá el *Mesías, cuyo nombre será «Dios fuerte», en quien reposará el Espíritu de Dios (Is 9,5s; 11,1s) y que tendrá a Dios por Padre (2Sa 7,14; Sal 89,27ss). Jeremías, aunque inepto para hablar, proclama con fuerza invencible las palabras que la mano de Dios pone en su boca (Jer 1,6-10.18s). El mismo pueblo de Israel, cuya esperanza parece haber perecido con el exilio, será *resucitado por el Espíritu de Dios (Ez 37, 11-14). Yahveh, salvando a este pueblo al que despreciaban las naciones y que era esclavo de los tiranos, pueblo que es su servidor y cuya fuerza él es (Is 49,3-7), frente a los *ídolos impotentes para salvar, se revela como salvador único y todopoderoso, al que todas las naciones deben adorar (Is 45, 14s.20-24).

3. Dios quiere salvar del pecado a todas las naciones; este designio de salvación lo realiza el brazo de Yahveh por medio de un misterioso *siervo, que muere abrumado de sufrimiento y de desprecio (Is 53), pero de cuya muerte el poder divino hace salir la vida de las multitudes justificadas; es un poder de resurrección. Como la *muerte es secuela del pecado, Dios librará de la muerte a los que libra del pecado. El justo resucitará para una vida eterna; tal es la enseñanza de los sabios en un momento en que los justos deben morir por su fe (Dan 12,2s); la esperanza de ser resucitados por

el poder de su Creador hace fuertes a los perseguidos (2Mac 7,9.14.23). En el tiempo fijado tendrá fin el poder de los opresores; entonces el pueblo de los santos compartirá el dominio eterno que se dará al *Hijo del hombre que vendrá sobre las nubes (Dan 7,12ss.18.27).

4. Al final de la antigua alianza un sabio, meditando sobre la historia de la salvación, traza así el retrato del todopoderoso que la dirige: ama todo lo que ha creado (Sab 11,24ss); justo y lleno de misericordia, deja lugar al arrepentimiento y lo suscita (11,23; 12,2.10-18); protege a los justos y les dará la vida eterna, pues están en su mano y él es su Padre (2,16ss; 3,1; 5,15s; cf. Mt 22,29-32). Sin embargo, los deja morir a los ojos de los insensatos, poniendo así a prueba su esperanza a fin de que su corona sea la recompensa de su holocausto (Sab 3,2-9).

V. El poder del Espíritu en los que creen en Cristo. 1. En efecto, un holocausto va a sellar la nueva alianza, el de Jesús, en quien el todopoderoso se revela plenamente y por quien lleva a término su obra. Jesús es la palabra todopoderosa que viene a hacerse carne en el seno de una humilde virgen (Lc 1,27.48s; Jn 1,14; Heb 1,2s); esta venida es obra del Espíritu Santo, fuerza del Altísimo, al que nada es imposible (Lc 1,35ss; Mt 1,20). Jesús, Hijo del hombre, es *ungido de Espíritu y de poder (Act 10,38). El Espíritu reposa sobre él y le es dado sin medida (Lc 3,22 p; Jn 1,32ss; 3,34s; cf. Is 11,2; 42,1; 61,1). Jesús manifiesta su poder con *milagros que le acreditan (Act 2,22) y que prueban no sólo que Dios está con él (Jn 3,2; 9,33) y que él es el enviado del Padre (5, 36), sino también que es «Dios con nosotros» (Mt 1,23).

2. Ahora bien, lejos de ejercer su poder para su propia *gloria según las ideas de un mesianismo temporal (Mt 4,3-7; Jn 8,50), Jesús no busca sino la gloria de su Padre y el cumplimiento de su voluntad (Jn 5,30; 17, 4). Esta *humildad es la fuente de sus poderes. La creación le está sometida (Mt 8,27 p; 14,19ss p); cura a los enfermos y resucita a los muertos (Mt 4,23s p; 9,25 p); perdona los pecados (Mt 9,6ss p) y, con el Espíritu de Dios, expulsa a los demonios (Mt 12,28 p). Afirma su poder de dar la vida y de volver a tomarla (Jn 10,18), es decir, de sacrificarse libremente en la cruz y de resucitar. Finalmente, anuncia su venida el último día para ejercer su poder de juez soberano (Mc 13,26 p; Jn 5,21-29). «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26,64 p). Esta afirmación se hace ante el sanedrín a la hora en que parece triunfar el poder de las tinieblas (Lc 22,53).

Pero Jesús, como él mismo lo había dicho, «una vez elevado» manifiesta quién es (Jn 8,28) y cuál es su poder: destrona a las potencias (Col 2,15) al mismo tiempo que al príncipe de este *mundo y atrae todo a sí (Jn 12,31s). Para esto envía a sus *discípulos a testimoniar que tiene todo poder en el cielo y en la tierra y a someter a todas las naciones, por la fe y la obediencia, a su reinado espiritual (Mt 28,18ss). Para que cumplan esta misión no sólo confirmará su predicación con milagros (Mc 16,20), sino que «estará siempre con ellos hasta el fin de los tiempos». Estará con ellos por su Espíritu, fuerza de lo alto, cuyo envío les promete (Lc 24,49; Act 1,8).

3. El Espíritu que llena a los *apóstoles el día de pentecostés (Act 2,4) es un don que les hace Cristo resucitado y que manifiesta su poder de salvador (Act 2,32-36; 4,7-12). Los apóstoles, una vez que su palabra

poderosa ha convertido los corazones (Act 2,37.43; 4,4.33), ejercen su poder de perdonar los pecados (Jn 20,21ss) y de dar el Espíritu (Act 8, 17). La expansión de la Iglesia confirma la promesa de Jesús a sus discípulos: hacen *obras más grandes que las suyas y obtienen del Padre todo lo que le piden en *nombre de su Hijo (Jn 14,12ss; 16,23s). La fe, en efecto, da omnipotencia a la *oración (Mc 9,23; 10,27; 11,22ss).

Pablo hace eco a Jesús enseñando que por la *fe se abre el hombre al poder de salvación que es el *evangelio (Rom 1,16). De la fe viene el «*conocer a Cristo y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos» (Flp 3,9s). Jesús crucificado salva a los creyentes; para ellos es poder de Dios (1Cor 1,18. 23s); porque la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres, y su poder se despliega en la debilidad de sus testigos (1Cor 1,25; 2Cor 12, 9); cuando éstos son entregados a la muerte a causa de Jesús, la vida de Jesús se manifiesta en ellos (2Cor 4, 10ss), que han creído en el poder de Dios que resucitó a Cristo (Col 2, 12; 2Cor 13,4); son poderosamente fortificados por su Espíritu (Ef 3,16), que hace que su palabra sea la palabra de Dios y tenga su poder (1 Tes 1,5; 2,13); en ellos obra la inconmensurable grandeza del poder divino que rebasa toda petición y todo pensamiento (2Cor 4,7; Ef 1, 19ss; 3,20).

4. Este mismo poder los guarda para la salvación que se revelará en los últimos tiempos (1Pe 1,5). Dios hace inquebrantables a los que se humillan bajo su mano todopoderosa y que, por la fe, resisten al diablo (1Pe 5,5-10). Los incrédulos, por el contrario, serán seducidos por aquéllos cuyo poder viene del diablo (2Tes 2, 9-12; Ap 13,2-7) y a los que el Señor destruirá con el soplo de su boca el *día de su advenimiento (2Tes 2,8). En este día será destruida la *muerte, así como todo poder enemigo (1Cor 15,24ss); Dios, por su poder, resucitará los *cuerpos de aquellos en quienes habita su Espíritu (1Cor 6,14; Rom 8,11); él será todo en todos (1Cor 15,28). En el Apocalipsis se oye a los elegidos cantar al Señor Dios, al todopoderoso (gr. *pantokratōr)*, cuyo trono comparte el *cordero, y que va a hacer un universo nuevo «donde ya no habrá *mar», es decir, poder de desorden (Ap 21,1.5): «¡Aleluya!, porque ha establecido su *reino el Señor, Dios todopoderoso» (Ap 19,6). Reino de *amor, pues este todopoderoso es el Padre de «el que nos ama y nos ha librado de los pecados por su sangre. A él gloria y poder por los siglos de los siglos» (Ap 1, 5s).

→ Autoridad - Brazo - Espíritu de Dios - Fuerza - Milagro - Obra - Soberbia. MFL

Predicar.

En nuestros días predicar es tanto anunciar el acontecimiento de la salvación como *exhortar o *enseñar. Por el contrario, en el NT los verbos *kerysseín* y *euangelidsesthai* restringen la predicación a la proclamación solemne *(kerygma)* de un hecho: Jesús es señor y salvador. Esta restricción, sin embargo, no empobrece la predicación en sentido lato, pues descubre la fuente en que se debe alimentar toda enseñanza y toda exhortación: el mensaje pascual. Esta proclamación tiene enlaces en el AT; el que predicaba entonces la palabra de Dios era el *profeta: impulsado por el Espíritu de Dios, anunciaba a sus contemporáneos el juicio divino; su palabra era *palabra de Dios. En el NT la palabra de los predicadores es todavía palabra de Dios, pero

desde que ésta se encarnó en Jesús, Cristo es quien mide su palabra y su existencia.

I. El mensaje de la predicación cristiana. No obstante la diversidad de los tiempo, de los lugares y de los auditorios, las predicaciones de Juan Bautista, de Jesús, de Pedro o de Pablo ofrecen todas un mismo esquema y una misma orientación: llamar a la conversión y anunciar un acontecimiento.

1. *Llamamiento a la conversión.* Una misma palabra inaugura la predicación de Jesús y la de su Precursor, y corona la de los primeros sermones apostólicos «¡Arrepentíos!» (Mt 3,2; 4,17; Act 2,38; 3,19; 5,31; 10, 43; 13,38s). La verdad que se ha anunciado no tiene, pues, nada que ver con una teoría que uno es libre para admitir; requiere por parte del oyente un compromiso, pues *palabra y *verdad, según su sentido bíblico, tienen valor de vida. Toda predicación que no venga a parar en un llamamiento a la *penitencia se expone a cesar de ser *evangelio para convertirse en conferencia.

2. *Proclamación de un acontecimiento.* Si la predicación exige conversión, no es en virtud de una exhortación moralizadora, sino porque anuncia el acontecimiento de la salvación.

Los evangelistas, y más particularmente Mateo, quisieron mostrar cómo Jesús inauguró durante su vida terrestre la predicación apostólica. «El reino de los cielos está cerca» (Mt 4,17), proclama Jesús, como lo había hecho el Precursor (3,2); y los discípulos (10,7), haciéndole eco, anuncian el mismo hecho: se han *cumplido las profecías. Juan es la «voz que clama en el desierto, según la profecía de Isaías» (3,3); Jesús se presenta como el *siervo que evangeliza a los pobres: «hoy se ha cumplido esta palabra que acaba de resonar en vuestros oídos» (Lc 4,17-21; Is 61,1s).

El día de pascua el *reino anunciado se manifestó en la gloria del resucitado; el día de pentecostés el don del *Espíritu dio nacimiento a la *Iglesia actualizando en la tierra el reino. En adelante la predicación no anuncia ya sencillamente un futuro próximo como en tiempos de Jesús; proclama un hecho actual que muestra al Espíritu Santo en acción, un hecho que remite a un acontecimiento pasado (la pascua de Cristo) y a un acontecimiento futuro (la parusía del Señor). Los sumarios de los primeros sermones revelan la nueva naturaleza de este hoy cristiano.

Pedro explica así que, si el día de Pentecostés se oye hablar en *lengua extranjera, es que se ha dado el Espíritu (Act 2,4.11.15ss). Ya se trate de un milagro como el del impedido curado (3,1-10) o de una audacia sorprendente por parte de los predicadores (4,13; 5,28), la predicación pone siempre en presencia de un hecho que plantea una cuestión; va acompañada de «poder, de Espíritu Santo y de seguridad» (1Tes 1,5). Este hoy perpetuo, este pentecostés renovado (Act 10,44-47), no se justifica a su vez sino por referencia a un pasado y a un futuro, ambos concernientes a Cristo. Jesús resucitó de los muertos y vive: esto es lo que atestigua el Espíritu a través del milagro de pentecostés (2,22-36), lo que significa la curación del impedido (3,12-16). Jesús es *Señor, glorificado en el cielo (3,21) y ha de volver triunfalmente para el *juicio (1Tes 1,10; 2Tes 1,7). La predicación es esencialmente el mensaje pascual y con ello la revelación del misterio de la historia sagrada.

3. *Presentación del acontecimiento.* El *kerygma* es por sí mismo una proclamación solemne, el grito del he-

raldo que anuncia oficialmente un hecho; y como este hecho es la *victoria de Cristo sobre la *muerte, el oyente ve a su presente adquirir súbitamente una dimensión de eternidad. Esto podría bastar; sin embargo, es preciso que el auditorio, condicionado por su tiempo y su medio, pueda oir el mensaje. Cuando los atenienses oyen a san Pablo «anunciar a Jesús y la resurrección» piensan en dos nuevas divinidades y lo tratan de novelero que cuenta historias (Act 17,18). Así Pablo trata de hacerse comprender sin querer por ello justificar su mensaje con la razón humana. Los corintios creyeron que Apolo, «hombre elocuente y versado en las Escrituras» (Act 18, 24) era por ello el tipo del predicador; Pablo los desengaña: temiendo reducir a nada la *cruz de Cristo, recusa la *sabiduría del lenguaje (1 Cor 1,17). Toda predicación debe, pues, significar el acontecimiento redentor, sin dejar por eso de hacerse inteligible. De ahí que sean necesarias variaciones en la predicación del mensaje.

a) El auditorio de los apóstoles, como el de Jesús, creía en Dios y en su designio de salvación. Así pues, la predicación toma el punto de partida en la Escritura para presentar el acontecimiento redentor. Los discípulos, como Jesús y Juan Bautista, muestran en la predicación el *cumplimiento de las profecías. Estamos en «los últimos días» anunciados por Joel (Act 2,17) y por todos los profetas (3,24); la *promesa hecha a los *padres se ha cumplido (13,33). La *cruz escandalosa ha sido prevista por Dios mismo (2,23), es el «leño» de que habla el AT (5,30; 10, 39; 13,29; cf. Dt 21,23); la suerte de Cristo había sido anunciada por los profetas (3,18; 13,27), más en particular por el poema del siervo (8,32s; 3,13.26), por David (2,25-28. 34s; 13,35) o Moisés (3,22). Incluso el deber de la conversión está profetizado (2,21.39). La predicación es, pues, esencialmente escrituraria, y la fórmula «según las Escrituras» va midiendo el más antiguo credo (1Cor 15,3s).

b) El auditorio puede no haber conocido a Jesús cuando vivía; entonces el mensaje pascual se dilata en una presentación sobria de la existencia de Jesús: así delante del centurión Cornelio (Act 10,37-42) esboza Pedro la trama del evangelio de la vida de Jesús. Ésta pertenece en efecto a la predicación, pero a la luz del mensaje pascual.

c) Finalmente, el auditorio puede no creer siquiera en el verdadero Dios y tener necesidad de conocer los datos subyacentes a la fe bíblica. En Listra aborda Pablo a su auditorio hablando del «Dios vivo que hizo el cielo y la tierra... que desde el cielo dispensa lluvias y estaciones» (Act 14,15ss); en Atenas muestra cómo la resurrección de Cristo es el término de una economía histórica que tiene su punto de partida en la creación y en la búsqueda humana de Dios (17,22-31); en cuanto a los tesalonicenses, «han abandonado los ídolos para convertirse a Dios, servir al Dios vivo y verdadero y aguardar de los cielos a su Hijo que resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera» (1Tes 1,9s). De todas formas, directa o con rodeos, la predicación debe venir a parar en Cristo, Señor de la historia.

4. *De la predicación a la enseñanza.* Partiendo del misterio pascual, que resume el credo recibido por Pablo (1Cor 15,3ss) y que debe repetirse sin cesar para que la fe quede correctamente centrada, la predicación se convierte en *enseñanza. Jesús mismo procedió así cuando «enseñaba» en la montaña (Mt 5,2) o en las sinagogas (9,35); de la misma manera los discípulos, según la orden recibida del resucitado (28,20; Act 4,2). Pablo elabora su enseñanza partiendo del misterio pascual, cuando, por ejemplo, enseña la *sabiduría de la *cruz (1Cor 1,23) o el *bautismo como participación en la muerte y en la resurrección de Jesús (Rom 6). El predicador se hace catequista y teólogo, pero el teólogo sólo merece este título si se refiere sin cesar a la proclamación del Evangelio pascual.

II. El misterio de la predicación. La predicación es un misterio por el contenido del mensaje; lo es también por la forma en que lo anuncia: misterio de la *palabra dicha, misterio del predicador que anuncia la palabra.

1. *El misterio de la palabra.* Si la predicación tiene valor de acto y exige un acto de conversión, es porque ella misma es un acto de Dios. En efecto, según el testimonio de Pablo, hace a los hombres presentes al misterio que anuncia. Así la *fe puede nacer de la predicación (Rom 10,17). El oyente se ve situado ante Cristo muerto y resucitado, venido a ser el señor de la historia, que distribuye los dones y el Espíritu a los que acogen la palabra y amenaza con la *ira a los que la rechazan (1Tes 1,10). La predicación, como el anuncio del heraldo que proclama e inaugura el reinado de Dios (Is 40,9), es un acto de Dios que inaugura el señorío de Cristo sobre el mundo. No está sometida al examen de los oyentes, sino que requiere la «obediencia de la fe» (Rom 1,5) hasta el fin del mundo (Mt 24,14).

2. *Palabra de Dios y palabra humana.* Para ser salvos hay que creer; para creer hay que oir la predicación; y «¿cómo predicar sin haber sido uno primero enviado?» (Rom 10,15). El predicador ha recibido de Jesucrito por su Iglesia misión y autoridad.

a) Sólo *la *misión* puede transformar una palabra humana en palabra de Dios. No ya como en los *profetas, por irrupción del Espíritu, sino en virtud de una embajada encomendada por Cristo: «es como si Dios exhortara por nosotros» (2Cor 5,20) en vista de la reconciliación con Dios. El predicador debe como un heraldo anunciar con fidelidad la palabra, hasta tal punto que ésta tendría su eficacia aunque no fuera sincera (Flp 1,15-18): en todo caso se anuncia a Cristo. ¿Qué importa, pues, el servidor por medio del cual se comunica la fe? Lo esencial es el fundamento, Jesucristo; lo demás es añadidura y el fuego del juicio probará su valor (1Cor 3,5-15). La Iglesia naciente se muestra solícita de autorizar la predicación; ora confirma una iniciativa que ella misma no ha tomado (Act 8,14-17; 11,22ss), ora *impone las manos a los misioneros (13,2s).

La autoridad del enviado viene además del *testimonio que da sobre el misterio pascual; es el testimonio de los *apóstoles en sentido lato, que enlaza con el testimonio único de los doce (Act 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31), dado por orden del resucitado (1,8). Por la *tradición ininterrumpida de los testigos fieles, la predicación cristiana hace realmente oir la palabra de Dios.

b) El **orgullo* del predicador dimana de esta investidura apostólica. Tiene plena *autoridad y habla, como los primeros apóstoles, con seguridad (Act 2,29; 4,13.29.31). Debe «proclamar la palabra oportuna e importunamente» (2Tim 4,2). Si habla así, es porque cree (2Cor 4,13), porque ha sido «hecho capaz» de tal ministerio (2,16s; 3,4ss). De lo contrario no sería sino un traficante

fraudulento de la palabra (2,17; 1 Tes 2,4). Su ideal es el de Pablo cuando habla a los tesalonicenses: «Habéis acogido la palabra de Dios que os hacíamos oir, no como palabra de hombres, sino como lo que es realmente, la palabra de Dios» (1Tes 2,13).

3. *Predicación y redención.* El misterio del predicador no se reduce sólo a la nobleza de la embajada recibida. El predicador es, en efecto, «colaborador de Dios» (1Cor 3, 9); «Dios le hace triunfar en Cristo», «por él se difunde en todo lugar el aroma de su conocimiento». Trágico destino el del predicador que es el «buen olor de Cristo», que da la vida o la muerte (2Cor 2,14ss). En primer lugar se expone él mismo a ser reprobado (1Cor 9,27), pero sobre todo debe compartir la suerte de aquél cuyo heraldo es: Dios «acredita a sus apóstoles como los últimos de los hombres» (1Cor 4,9): los predicadores de la cruz son crucificados vivientes (2Cor 4,7-15; 6, 4-10). ¿Podrían todavía sacar de ello alguna vanagloria (cf. Act 14,12ss)? Pero deben sentirse *orgullosos de ser así, en unión con el Redentor, víctima expiatoria (sentido probable de 1Cor 4,13) y de comprobar que si la muerte hace su obra en ellos, la vida la hace en aquellos a quienes predican (2Cor 4,12). Entonces ya no es sencillamente la palabra del predicador palabra de Dios, sino que su misma vida es el misterio pascual en acto.

→ Enseñar - Evangelio - Exhortar - Misión - Palabra de Dios - Testimonio. JA y XLD

Presencia de Dios.

El Dios de la Biblia no es sólo el altísimo: es también el muy próximo (Sal 119,151); no es un ser supremo cuya perfección lo aísle del mundo, pero tampoco una realidad que se haya de confundir con el mundo. Es el Dios creador presente a su obra (Sab 11,25; Rom 1,20), el Dios salvador presente a su pueblo (Éx 19,4ss), el Dios Padre presente a su Hijo (Jn 8,29) y a todos los vivificados por el Espíritu de su Hijo y que le aman filialmente (Rom 8,14.28). La presencia de Dios no es material por el hecho de ser real; si bien se manifiesta por signos sensibles, es la presencia de un ser espiritual cuyo amor envuelve a su criatura (Sab 11,24; Sal 139) y la vivifica (Act 17,25-28) quiere comunicarse al hombre y hacer de él un testigo luminoso de su presencia (Jn 17,21).

AT. Dios, que ha creado al hombre, quiere estarle presente; si por el pecado huye el hombre esta presencia, el llamamiento divino no deja de perseguirle a través de la historia: «Adán, ¿dónde estás?» (Gén 3, 8s).

I. La promesa de la presencia de Dios. Dios se manifiesta primero a algunos privilegiados, a los que asegura su presencia: a los padres con quienes hace alianza (Gén 17,7; 26, 24; 28,15) y a Moisés que tiene la misión de liberar a su pueblo (Éx 3,12). A este pueblo revela su *nombre y el sentido de este nombre; le garantiza también que el Dios de sus padres estará con él como ha estado con ellos. *Dios, en efecto, se denomina Yahveh y se define así: «Yo soy el que soy», es decir, yo soy el eterno, el inmutable y el fiel; o también: «Yo soy el que es», que es, y está, siempre, en todas partes, marchando con su pueblo (3,13ss; 33,16). La promesa de esta presencia omnipotente (*poder) hecha en el momento de la alianza (34,9s) se renueva a los enviados por los que conduce Dios a su pueblo: Josué y los jueces (Jos 1,5; Jue 6,16; 1Sa

3,19), los reyes y los profetas (2Sa 7,9; 2Re 18,7; Jer 1,8.19). Igualmente significativo es el nombre del niño cuyo nacimiento anuncia Isaías y del que depende la salvación del pueblo: Emmanuel, es decir, «Dios con nosotros» (Is 7,14; cf. Sal 46,8).

Incluso cuando debe Dios castigar a su pueblo con el exilio, tampoco le abandona; es este pueblo que sigue siendo su servidor y su testigo (Is 41,8ss; 43,10ss), no deja de ser el *pastor (Ez 34,15s.31; Is 40,10s), el *rey (Is 52,7), el *esposo y el *redentor (Is 54,5s; 60,16); anuncia por tanto que va a salvarlo gratuitamente por fidelidad a sus *promesas (Is 52,3.6), que su *gloria regresará a la ciudad santa cuyo nombre será en adelante «Yahveh está aquí» (Ez 48,35), y que así manifestará su presencia a todas las *naciones (Is 45,14s) y las reunirá en Jerusalén a su luz (Is 60); finalmente, el último día estará presente como *juez y rey universal (Mal 3,1; Zac 14,5.9).

II. Los signos de la presencia de Dios. Dios se manifiesta por signos diversos. La teofanía del Sinaí suscita el *temor sagrado por la *tormenta, el trueno, el fuego y el viento (Éx 20,18ss) que se vuelve a hallar en otras intervenciones divinas (Sal 29; 18,8-16; Is 66,15; Act 2, 1ss; 2Pe 3,10; Ap 11,19). Pero Dios aparece también en un clima muy diferente, el de la paz del Edén, donde sopla una brisa ligera (Gén 3,8), cuando conversa con sus amigos, Abraham (Gén 18,23-33), Moisés (Éx 33,11) y Elías (1Re 19,11ss).

Por lo demás, por muy luminosos que sean los signos de la presencia divina, Dios se envuelve en *misterio (Sal 104,2); guía a su pueblo en una columna de *nube y de *fuego (Éx 13,21) y así *permanece en medio de él, llenando con su *gloria la tienda donde se halla el arca de la alianza (Éx 40,34) y más tarde el Santo de los Santos (1Re 8,10ss).

III. Las condiciones de la presencia de Dios. Para tener acceso a esta misteriosa y santa presencia hay que aprender de Dios las condiciones.

1. *La búsqueda de Dios.* El hombre debe responder a los signos que Dios le hace; por eso le tributa *culto en lugares en que se conserva el recuerdo de alguna manifestación divina, como Bersabé o Betel (Gén 26, 23ss; 28,16-19). Pero Dios no está ligado a ningún lugar, a ninguna morada material. Su presencia, de la que es signo el *arca de la alianza, acompaña al pueblo al que guía a través del desierto y del que quiere hacer su *morada viva y santa (Éx 19,5; 2Sa 7,5s.11-16). Dios quiere habitar con la descendencia de David, en su *casa. Y si acepta que Salomón le construya un *templo, lo hace afirmando que este templo es incapaz de contenerle (1Re 8,27; cf. Is 66,1); se le hallará allí en la medida en que se invoque su *nombre en *verdad (1Re 8,29s.41ss; Sal 145,18), es decir, en cuanto se busque su presencia mediante un culto verdadero, el de un corazón fiel.

Para obtener tal culto, eliminando el de los lugares altos y su corrupción, la reforma deuteronómica prescribió que se subiera tres veces al año a Jerusalén y que no se sacrificara en otra parte (Dt 12,5; 16, 16). Esto no significa que baste subir al templo para hallar al Señor; es preciso además que el culto que en él se celebra exprese el respeto debido al Dios que nos ve y la *fidelidad debida al Dios que nos habla (Sal 15; 24). De lo contrario se está lejos de él con el corazón (Jer 12, 2), y Dios abandona el templo cuya destrucción anuncia porque los hombres lo han convertido en una cueva de ladrones (Jer 7,1-5; Ez 10-11).

Por el contrario, Dios está cerca de los que caminan con él como los patriarcas (Gén 5,22; 6,9; 48,15) y están delante de él como Elías (1Re 17,1); que viven con confianza bajo su mirada (Sal 16,8; 23,4; 119,168) y le invocan en sus angustias (Sal 34,18ss); que *buscan el bien (Am 5,4.14) con un corazón humilde y contrito (Is 57,15) y socorren a los desgraciados (Is 58,9); tales son los fieles que vivirán incorruptibles, cerca de Dios (Sab 3,9; 6,19).

2. *El don de Dios.* Ahora bien, tal fidelidad ¿está en poder del hombre? En presencia del Dios *santo el hombre adquiere conciencia de su *pecado (*Is 6,1-5*), de una corrupción que sólo Dios puede curar (Jer 17,1.14). ¡Venga, pues, Dios a cambiar el *corazón del hombre, ponga en él su *ley y su *Espíritu (Jer 31, 33; Ez 36,26ss)! Los profetas anuncian esta renovación, fruto de una nueva alianza que hará del *pueblo santificado la habitación de Dios (Ez 37,26ss). También los sabios anuncian que Dios enviará a los hombres su sabiduría y su Espíritu Santo, a fin de que conozcan su voluntad y se hagan sus amigos recibiendo en ellos mismos esta sabiduría que se goza en habitar entre ellos (Prov 8,31; Sab 9,17ss; 7,27s).

NT. I. EL DON DE LA PRESENCIA EN JESÚS. Por su venida a la Virgen María realiza el Espíritu Santo el *don prometido a Israel: el Señor está con ella y Dios está con nosotros (Lc 1,28.35; Mt 1,21ss). En efecto, Jesús, hijo de David, es también el Señor (Mt 22,43s p), el Hijo del Dios vivo (*Mt 16,16*), cuya presencia se revela a los pequeños (Mt 11,25ss); es el Verbo de Dios, venido en la carne a habitar entre nosotros (Jn 1,14) y hacer presente la *gloria de su Padre, del que su *cuerpo es el verdadero templo (Jn 2,21). Como su Padre, que está siempre con él, se llama «Yo soy» (Jn 8,28s; 16,32) y da cumplimiento a la promesa de presencia implicada por este *nombre; en él, en efecto, se halla la *plenitud de la divinidad (Col 2,9). Una vez acabada su misión, asegura a sus discípulos que está para siempre con ellos (Mt 28, 20; cf. Lc 22,30; 23,42s).

II. EL MISTERIO DE LA PRESENCIA EN EL ESPÍRITU. Cuando Jesús priva de su presencia corporal a sus discípulos, todavía pueden hallarle entre ellos si su fe lo busca donde está, según su promesa: está en todos los desgraciados, en los cuales quiere ser servido (Mt 25,40); está en los que llevan su palabra, en los cuales quiere ser escuchado (Lc 10,16); está en medio de los que se unen para orar en su nombre (Mt 18,20).

Pero Cristo no está sólo entre los creyentes: está en ellos, como lo reveló a Pablo al mismo tiempo que su gloria: «Yo soy Jesús al que tú persigues» (Act 9,5); en efecto, vive en los que lo han recibido por la fe (Gál 2,20; Ef 3,17) y a los que *alimenta con su cuerpo (1Cor 10,16s). Su Espíritu los habita, los anima (Rom 8,9.14) y hace de ellos el *templo de Dios (1Cor 3,16s; 6,19; Ef 2,21s) y los miembros de Cristo (1 Cor 12,12s.27).

Por este mismo Espíritu vive Jesús en los que comen su *carne y beben su *sangre (Jn 6,56s.63); está en ellos, como su Padre está en él (Jn 14,19s). Esta *comunión supone que Jesús ha retornado al Padre y ha enviado su Espíritu (Jn 16,28; 14,16ss); por esto es mejor que esté *ausente corporalmente* (*Jn 16,7*); esta ausencia es la condición de una presencia interior realizada por el don del *Espíritu. Gracias a este don, los discípulos tienen en sí mismos el amor que une al Padre y al Hijo (Jn 17,26): por eso mora Dios en ellos (1Jn 4,12).

III. LA PLENITUD DE LA PRESENCIA EN LA GLORIA DEL PADRE. Esta presencia del Señor que Pablo desea a todos (2Tes 3,16; 2Cor 13,11) no será perfecta sino después de la liberación de nuestros cuerpos mortales (2Cor 5,8). Entonces, resucitados por el Espíritu que está en nosotros (Rom 8, 11), veremos a Dios, que será todo en todos (1Cor 13,12; 15,28). Entonces en el supuesto que Jesús nos ha preparado cerca de él veremos su gloria (Jn 14,2s; 17,24), luz de la nueva Jerusalén, morada de Dios con los hombres (Ap 21,2s.22s). Entonces será perfecta la presencia en nosotros del Padre y del Hijo por el don del Espíritu (1Jn 1,3; 3,24).

Tal es la presencia que ofrece el Señor a todo creyente. «Estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20). No es una presencia accesible a la *carne (Mt 16,17), ni reservada a un pueblo (Col 3,11), ni ligada a un lugar (Jn 4,21); es el don del Espíritu (*Rom 5,5; Jn 6,63*), ofrecido a todos en el cuerpo de Cristo, donde está en *plenitud (Col 2,9), e interior al creyente que entra en esta plenitud (Ef 3,17ss). El Señor hace este don a quien le responde con la esposa y por el Espíritu: «¡Ven!» (Ap 22, 17).

→ Culto - Espíritu de Dios - Gloria - Nombre - Nube - Templo.

MFL

Primicias.

I. LAS PRIMICIAS. 1. *La ley.* Se llama primicias (hebr. *bikkurīm*, raíz *bkr*, nacer antes) a las deducciones que se operaban de los «primeros» productos de la tierra (hebr. *re'šīt*, gr. *aparkhe*), que se consideraban como los mejores de la cosecha. En Israel, como en otros pueblos (egipcios, babilonios, griegos, latinos) se ofrecían estos primeros frutos a la divinidad. La ley hebraica determinó poco a poco la obligación, las modalidades de esta oblación, que en un principio se cumplía libremente y sin ritual preciso (Gén 4,3s). Se podrían seguir las etapas de esta evolución en textos de épocas diferentes: Éx 22,28, ofrenda de «la abundancia de la era y del vino nuevo», de «lo mejor de las primicias de la tierra» (Éx 23,19, cf. 34,26); descripción detallada de la ceremonia en Dt 26,2...; extensión de la ley a los productos trabajados sacados de los frutos (Núm 15,20; Ez 44,30; Lev 23,17.20; cf. 2Re 4,42; Dt 18,4; cf. Tob 1,6). La legislación sacerdotal menciona dos ofrendas más solemnes, la de la primera gavilla de cebada durante la semana *pascual (Lev 23,10s), la de las primicias de la siega del trigo en *pentecostés (Éx 34,22; Lev 23,17), llamado por esta razón «día de las primicias» (Núm 28,26).

2. *Los aspectos del rito.* El rito litúrgico, asimilado a un *sacrificio por Lev 2,12, presenta un significado complejo. Esta ofrenda equivalía a un gesto de reconocimiento para con Dios, dueño de la naturaleza y fuente de toda fecundidad. La profesión de fe, que según Dt 26,3 expresa el sentido de la ceremonia, añade una precisión importante. Contiene una referencia explícita a la salida de Egipto y a la entrada en posesión del país de Canaán: «He aquí que traigo ahora las primicias de los productos de la tierra que Yahveh me ha dado» (Dt 26,10). La ofrenda del hebreo es una respuesta a la liberalidad divina a lo largo de la historia. El *don de Dios reclama el don del hombre. Es un principio de alcance universal.

El rito comportaba otro aspecto: la consagración a Dios de las primicias de los frutos *santifica toda la cosecha, pues la parte vale por el todo (Rom 11,16). Así con este gesto simbólico el conjunto de los bienes

terrenos pasa del orden profano a la esfera de lo sagrado. ¡*Frutos santificados para un pueblo santo! La idea de que una parte consagrada ejerce sobre la masa un influjo santificante se halla, en otras partes en la Biblia, transpuesta a un plano superior. Así por ejemplo Israel (Jer 2,3), los cristianos (Sant 1,18) y especialmente los primeros convertidos (Rom 16,5; 1Cor 16,15) o las vírgenes (Ap 14,4) se comparan con primicias retiradas de la masa y ofrecidas a Dios o a Cristo. En el plano de la salvación una selección consagrada desempeña un papel activo en la santificación del mundo. Según 1Cor 15,20.23, Cristo resucita como «primicias» a fin de que todos los que duermen le sigan a la gloria. Es posible que Pablo, en Col 1,15ss, se inspire en Prov 8,22, donde a la sabiduría divina se la llama «primicias» de la obra o del poder divino. En el orden de la creación como en el de la redención, Cristo realiza los dos aspectos contenidos en la noción de primicias: prioridad e influencia. La imagen evoluciona en Rom 8,23, donde las primicias del Espíritu designan la anticipación y la garantía de la salvación final de los cristianos.

3. *El diezmo.* El AT asocia a menudo a las primicias el diezmo (hebr. *ma'aser*, de la raíz «diez», o quizás en un principio «libación». La legislación más antigua no menciona esta costumbre (Éx 20-23), aunque en uso desde antiguo (Am 4,4; cf. Gén 28, 22). El diezmo parece primero confundirse con las primicias (Dt 12,6. 11.17; 14,22); por otra parte, en ciertos textos tardíos (Ez 44,30; Núm 18,12...) se atenúa el aspecto sacrificial de la ofrenda de las primicias: se tiende a reducir las primicias a un impuesto sagrado a beneficio del clero (Mal 3,10; cf. Eclo 45,20; Neh 10,36...). Finalmente, el diezmo se distinguirá claramente de las primicias y consistirá en una contribución de la décima parte de los frutos de la tierra y del ganado.

II. Los primogénitos. La ofrenda de los primogénitos de los animales *(bekorīm)* y de los hombres, es decir, «todo lo que abre el seno», es una aplicación particular de la ley sobre las primicias. El código de la alianza prescribe que se «*dé» a Yahveh el primogénito del hombre y el del ganado mayor y menor (Éx 22,28s). El código cultual asigna la razón de esto: «Todo ser salido el primero del seno materno, me corresponde: todo macho, todo primogénito de tu ganado menor o mayor» (Éx 34,19). Pero, como en el caso de las primicias, un motivo histórico se superpone al principio fundamental de la soberanía absoluta de Dios: el don se dirige al Señor, libertador de su pueblo, y perpetúa el recuerdo de la noche en que Yahveh «hizo perecer a todos los primogénitos en el país de Egipto: a los de los hombres y a los del ganado» (Éx 13,15).

Si la ley se fija a la vez en los primogénitos del ganado y en los del hombre, en uno y otro caso se realiza diversamente. Se sacrificaba (Éx 13,15; cf. Dt 15,20; Núm 18,17) o se suprimía (Éx 13,13; 34,20; Lev 27,27) a todo primogénito de los animales. En cuanto al primer hijo, el hombre lo «da», es decir, según la exégesis de Éx 13,2, lo «consagra» al Señor. ¿Cómo? Se ha pensado en la circuncisión. La costumbre bárbara de la inmolación de los niños, testimoniada por las excavaciones de Gezer y de Taannak, ha inducido a algunos autores a admitir la existencia de tales sacrificios en Israel. Primitivamente se los habría considerado como legítimos. Es cierto que bajo la influencia fenicia se introdujeron estas prácticas en el pueblo (1Re 16,34) en una época de sincretismo religioso. Ajaz «hizo pasar a su hijo por el fuego» (2Re 16,3); Manasés lo imita (2Re 21,6); Miq 6,7 hace alusión a este uso cruel. Pero el ritual israelita condena expresamente esta aberración (Dt 12,31; 18, 10ss; Jer 7,31; 19,5; 32,35; Lev 18,21; 20,2ss). Cierto que el Señor tiene derecho a las primicias de la vida (Gén 22,2) pero rehúsa el sacrificio de los hijos de hombre: los primogénitos no serán inmolados, sino rescatados. El relato del sacrificio de Isaac ilustra la ley del rescate-sustitución prescrito por Éx 13,13; 34,20. Más tarde este rescate será efectuado por los levitas que ocuparán el puesto de los primogénitos (Núm 3,11ss; 8,16). Día vendrá en que Jesús, primicia de la humanidad, se ofrezca a su Padre por manos de María (Lc 2,22ss); entonces dará su pleno valor a las prescripciones de la antigua ley.

→ Don - Redención - Sacrificio - Santo. CH

Proceso.

Si el proceso ocupa gran lugar en la Biblia y si Dios figura en él con frecuencia, bajo los diversos papeles de acusado, de juez, de querellante o de abogado, no es que Israel propendiera notablemente más que otros pueblos al enredo y al procedimiento: es que el Dios que se revela en la Biblia quiere la *justicia y la razón. Creando al *hombre a su imagen, espera de él un reconocimiento en la *acción de gracias, una adhesión en la libertad, una *comunión en la verdad. Aun después de haber pecado la criatura, Dios no desespera de su corazón y de su inteligencia; antes de verse reducido a desecharla, irá primero en su busca por todos los medios; si debe condenarla, no será en un golpe de fuerza, sino después de haberla convencido de su sinrazón y del derecho que a él le asiste; si triunfa, será por la sola fuerza de la *verdad. El proceso supone un desacuerdo, un litigio entre las partes, supone también un mínimum de acuerdo sobre algunos principios de base; mientras se prosigue y no se ha pronunciado todavía sentencia, hay todavía esperanza de *reconciliación; aun después de pronunciado el veredicto persiste la luz de los anteriores debates que, reduciendo «toda boca al silencio» (Rom 3,19), hace brillar la *justicia de Dios.

El AT, carta y relación de la *alianza, está totalmente ocupado por el debate que se sigue entre Dios y su pueblo (I). La venida de Jesucristo cierra el debate con una iniciativa inaudita de Dios: confundiendo al pecado, ofrece a los pecadores el modo de *justificarse mediante la mera adhesión a su Hijo por la *fe (II). Esta peripecia abre una nueva fase: ahora ya el proceso del hombre delante de Dios se desenvuelve en torno al proceso de Jesús y según el papel que en él asume (III).

I. Dios y su pueblo en proceso en el AT. 1. *El pecador en proceso con Dios.* Entrar en proceso con Dios, sospechar en él *mentira y malicia, es la *tentación fundamental, la que la serpiente insinúa en el corazón de Eva: «¡Nada de eso! ¡No moriréis!» Dios se ríe de vosotros (Gén 3,3ss); es la primera reacción de Adán pecador: «La mujer que me diste por compañera...», todo el mal viene de ti (3,12); es el *pecado permanente de Israel en el desierto, que olvida que Dios lo ha salvado de Egipto y pone en duda su poder y su fidelidad. El episodio de Meriba al salir del Mar Rojo (Éx 17,7; el nombre propio evoca la raíz *rīb*, la misma del proceso) anuncia todas las defecciones de la «generación pervertida» (Dt 32,20) y todos los proce-

sos entablados contra Dios por su pueblo (Jer 2,29). Se trata siempre de la *fe; negarse a creer es buscar razones contra Dios, discutirlo, tentarlo.

2. *Dios en proceso con su pueblo.* Dios no puede sufrir que se le discuta de esta manera, que se insulte a su amor. Él a su vez «entra en proceso» con Israel (Os 4,1; 12,3; Is 3,13; Miq 6,2; Jer 2,9). El proceso supone, según la tradición profética, la *alianza y los signos que ésta ofrece a la fe: Dios entra en proceso con sus *elegidos. Sin embargo, a medida que la alianza se revela ser el centro del universo el proceso se amplía para convertirse en «el proceso de las *naciones» (Jer 25, 13), luego el de todos los falsos dioses (Is 41,21-24; 43,8-13; 44,6ss).

El proceso es una explicación pública, en el marco más grandioso y más vasto posible, «las montañas, las colinas, los fundamentos de la tierra» (Miq 6,1s; cf. Sal 50,4); el mundo entero es llamado a dar testimonio, Quedar y las islas de Kittim (Jer 2,10), como cualquier transeúnte que viene de Jerusalén o de Judá (Is 5,3).

Dios comparece, acompañado de sus *testigos (Is 43,10; 44,8) como acusador (Sal 50,7.21; Os 4,1-5), pero también como víctima in extremis, después de haber agotado todos los demás medios (Miq 6,3s; Jer 2, 9...; Is 43,22-25). Invita a Israel a presentar sus argumentos (Is 1,18; 43,26; Miq 6,3) y no obtiene sino denegaciones mentirosas (Jer 2,35). Nadie puede responderle, «ningún viviente puede justificarse» delante de él (Sal 143,2). No le queda sino pronunciar la sentencia, que no debería ser sino una condenación (Os 2,4; 4,1s; Jer 2,9.29) que hiciera aparecer que sólo él puede hablar y que tiene en su favor todo el derecho (Is 41,24; 43,12s; 44,7; Sal 50,7.21; 51, 6). Sin embargo, en el centro mismo de la condenación asoma todavía un recurso, el anuncio de una reversión radical: «Venid y discutamos: aun cuando vuestros pecados fueran rojos como escarlata, quedarán blancos como nieve» (Is 1,18; cf. Os 2,16-25).

3. *Job en proceso con Dios.* Hay que reconocer que si tratar de acusar a Dios es el *pecado capital, es, con todo, una tentación frecuente que puede ser, ya que no justificada, al menos fatal frente a los desconcertantes caminos de Dios. El *sufrimiento, el mal del mundo ¿no son un argumento contra Dios? Job es el caso ejemplar de la *tentación llevada al paroxismo, y todo el poema no parece ser sino un proceso entablado contra Dios. Puesto que de Dios mismo viene todo el mal de que sufre Job (Job 6,4; 10,2; 16,12; 19,21), ¿no le toca a Dios justificarse? Job no ignora que es quimérico imaginarse que uno pueda tener razón contra Dios (9,1-13), pero si pudiera «defender su causa» (9,14), «justificar su conducta delante de él» (13,1s), solamente comparecer ante él, sabe que su causa triunfaría (23,3-7) y que su «defensor... estaría de su parte» (19,25ss). Es todo un lenguaje de proceso, pero Job se detiene en el momento preciso en que su querella podría convertirse en verdadero proceso, en que su interrogación podría convertirse en acusación. No puede comprender a Dios, pero no cede a la tentación de acusarlo; sostiene que Dios está de su parte y él se reconoce su *servidor.

Es normal que el hombre plantee a Dios estas tremendas cuestiones (cf. Jer 12,1), y Job no incurre en pecado al suscitarlas; sin embargo, es necesario que aprenda a desestimarlas. Dios mismo interviene, el hombre comprende su ceguera (38, 1s) y retira todas sus cuestiones (42, 6): sin necesidad de formular sentencia, basta con que Dios esté presente para que todo se explique.

II. En Jesucristo concluye Dios el proceso. El proceso suscitado por el pecado del hombre y llevado adelante por la *justicia de Dios halla en Jesucristo su punto final. La solución divina es una maravilla de audacia, pero respeta rigurosamente las exigencias de la razón y del derecho, sin las cuales no hubiera tenido sentido el proceso. En él queda condenado el *pecado sin recurso y sin compromiso; bajo todas sus formas y bajo todos los regímenes, el del paganismo y el del judaísmo, aparece frente a Cristo como el mal supremo, el desconocimiento radical de Dios y la corrupción irremediable del hombre (Rom 1,18-3,20). La *santidad manifestada por el Evangelio de Jesucristo pone al descubierto la *mentira oculta en todos los corazones (3,4), reduce toda boca al *silencio (3,19) y hace que brille el triunfo del Dios veraz (3,4).

Ahora bien, este triunfo es al mismo tiempo la salvación del hombre. Perdiendo su proceso el pecador que acepta su derrota y renuncia a defender su propia *justicia (Flp 3,9) para creer en el perdón, en la *gracia y en la *justicia de Dios en Jesucristo, obtiene por lo mismo su *justificación (Rom 3,21-26), su precio y su valor delante de Dios. Creer en Jesucristo y en el poder redentor de su *muerte es, en efecto, desaprobar el propio pecado, responsable de esta muerte, y reconocerse objeto del incomprensible *amor de un Dios capaz de entregar a su Hijo único por los enemigos (Rom 5,6-10; 8,32); es renunciar a la defensiva y a la acusación de Dios para abandonarse al amor y a la *acción de gracias. El proceso se termina con una *reconciliación integral.

III. El proceso de Jesús. Esta reconciliación no se opera sino en la *fe, y el objeto de esta fe es Cristo en su *muerte y en su *resurrección. Para superar el movimiento espontáneo que nos erige en acusadores de Dios, hay que reconocer en Jesús al Hijo muy amado entregado por su Padre. Pero la reacción del pecador consiste en rehusar la generosidad de Dios, en repudiar al que El envía, en ver *blasfemias en los signos que presenta de su misión. El proceso entablado por Caifás y seguido ante todos los tribunales de *Jerusalén es el tipo acabado del proceso entablado por el hombre contra Dios a partir del primer pecado. No pudiendo poner su confianza en Dios, vuelve contra él todos los testimonios que recibe de su amor.

1. *Todos los relatos evangélicos de la pasión* ponen en el centro del proceso la cuestión decisiva: Jesús ¿es Cristo, el enviado de Dios encargado de la salvación del mundo (Mt 26,63 p; 27,11 p; Jn 19,7)? Todos hacen resaltar en Jesús la certeza de estar unido con Dios por un nexo que ninguna fuerza, ni la de los hombres ni la de la muerte, es capaz de romper; y en sus adversarios la presencia de una negativa consciente de la *verdad, en los falsos testimonios del proceso judío (Mt 26, 59), en la cobardía de Pilato (27,18. 24), en la vanidad de Herodes (Lc 23,8-11), en la preferencia dada a Barrabás (Lc 23,25), pero también la excusa (Lc 23,34; Act 3,24) de una situación en la que deliberadamente Dios entrega a su Hijo y lo abandona (Act 2,23; Mt 27,46) al poder del pecado (Lc 22,53; Jn 14,30s; 2Cor 5,21).

2. *El evangelio de Juan* marca todavía más claramente el carácter ejemplar del proceso de Jesús. Este proceso se desenvuelve a todo lo largo de su vida pública: desde el primer milagro en Jerusalén «los judíos buscan pleito a Jesús» (Jn 5,16) y pre-

vén ya su muerte (5,18; cf. Mt 3,6); todas las discusiones que tienen lugar entre los «judíos» y él son como la instrucción de un proceso en el que Jesús aduce sus testimonios, el de Juan (5,33), sus signos propios y sus obras, los cuales todos constituyen finalmente el único *testimonio en que quiere basarse, el de Dios (5,31-37; 8,13-18). El objeto de este proceso es exactamente el de los Sinópticos, la personalidad mesiánica y divina de Jesús, su calidad de *Hijo de Dios (5,18; 8,25ss; 10,22-38; 19,7).

3. *La revisión del proceso de Jesús* es el primer gesto público de la Iglesia, y sigue siendo su misión permanente. Dios, resucitando a Jesús, demostró solemnemente la justicia de su causa y confundió a sus adversarios, hizo «Señor y Cristo» (Act 2,36) a aquel al que ellos habían condenado a muerte. No obstante, al hacer de esta resurrección, en lugar de una demostración de fuerza, un llamamiento a la *fe y a la conversión, muestra Dios que su victoria es la de su perdón. Este doble anuncio, del triunfo de Dios sobre los pecadores y de la salvación que este triunfo aporta a los pecadores, es el tema esencial de la predicación de la Iglesia naciente (Act 2,36.38; 3,13.19; 4,10.12; 5,30s; 10,39s.43). Coincide exactamente con la teología explícita de Pablo a los romanos.

Tal es el *testimonio que el cristiano aporta al *mundo. Su misión consiste en demostrar al mundo, como los apóstoles en Jerusalén, la injusticia del proceso que no cesa de seguir contra Dios y contra Cristo. Es normal que el cristiano sea llevado ante los tribunales, acusado y entregado por sus allegados (Mc 13, 9-13 p); es fatal que el mundo *odie y *persiga a los discípulos de Cristo (Jn 15,18ss) y que toda su existencia esté expuesta a su mirada implacable (1Cor 4,9); es preciso que estén «siempre prontos a defender (su) *esperanza ante quienquiera que sea» (1Pe 3,15). Pero este proceso no es el suyo, sino el de Cristo, que se continúa y por el que tienen que dar testimonio. Así su testimonio no es el suyo, sino el del *Espíritu Santo (Mc 13,11); el *Paráclito, como abogado infalible, «confundirá al mundo» por su boca y por su vida, haciendo brillar la injusticia de su causa y la justicia de Jesucristo (Jn 16,8-11).

→ Juicio - Justificación - Mártir - Paráclito - Testimonio.

JG

Profeta.

I. DIVERSIDAD Y UNIDAD DEL PROFETISMO DE ISRAEL. En todas partes existen en el antiguo Oriente hombres que ejercen la adivinación (cf. Núm 22,5s; Dan 2,2; 4,3s) y son juzgados aptos para recibir mensajes de la divinidad. A veces se acude a ellos antes de comenzar una empresa. Sucederá que los profetas de Israel hayan de cumplir funciones análogas (1Re 22,1-29); pero la fuente divina, la continuidad, el objeto de su mensaje los separan de estos adivinos (cf. Dt 18, 14s).

1. *Orígenes.* ¿Dónde comienza el profetismo bíblico? A Abraham se da el título de profeta, pero esto es una transposición tardía (Gén 20,7). En cuanto a Moisés, auténtico enviado divino (Éx 3-4), es una fuente por lo que atañe a la profecía (Éx 7,1; Núm 11.17-25) y por tanto más que un profeta (Núm 12,6-8). El Deuteronomio es el único libro de la ley que le da este nombre (Dt 18,15); pero no como a un profeta como los otros: después de él nadie le igualó (Dt 34,10). Al final de la época de los jueces surgen bandas de «hijos de profetas» (1Sa 10,5s), cuyo exterior agitado (1Sa 19,20-24) tiene resabios de ambiente cananeo. Con ellos entra en uso la palabra *nabī* (¿«llamado»?). Pero al lado de este título subsisten los antiguos: «vidente» (1Sa 9,9) o «visionario» (Am 7, 12), «hombre de Dios» (1Sa 9,7s), título principal de Elías y sobre todo de Eliseo (2Re 4,9). Por lo demás el título de *nabī* no está reservado a los profetas auténticos de Yahveh: al lado de ellos hay *nabīm* de Baal (1Re 18,22); hay también hombres que hacen del profetismo un oficio, aunque hablan sin que Dios les inspire (1Re 22,5s...). El estudio del vocabulario muestra, pues, que el profetismo tiene aspectos muy variados; pero al desarrollarse manifestará su unidad.

2. *Continuidad.* Existió una verdadera tradición profética que se perpetuó gracias a los *discípulos de los profetas. El Espíritu, como en el caso de Moisés (Núm 11,17), se comunica: así por ejemplo de Elías a Eliseo (2Re 2). Isaías menciona a sus discípulos (Is 8,16), y Jeremías va acompañado de Baruc. El siervo de Yahveh, cuya figura, más aún que la de Moisés, desborda el profetismo, asume los rasgos de un profeta-discípulo docente (Is 50,4s; 42,2ss). En este marco de una *tradición viva, la *escritura desempeña naturalmente un papel (Is 8,16; Jer 36,4), que crece con el tiempo: Yahveh no pone ya en la boca de Ezequiel sus solas palabras, sino un *libro. Sobre todo a partir del exilio se impone retrospectivamente a Israel la conciencia de una tradición profética (Jer 7,25; cf. 25,4; 29,19; 35,15; 44,4). El libro de la Consolación (de escuela isaiana) se apoya en esta tradición cuando recuerda las predicciones antiguas de Yahveh (Is 45,21; 48,5). Pero la tradición profética tiene una fuente de unidad que es de orden distinto del de estas relaciones mensurables: los profetas, desde los orígenes, están todos animados por el mismo *Espíritu de Dios, (aun cuando varios no mencionen al Espíritu como origen de su profecía; cf., sin embargo, 1Sa 10,6; Miq 3,8 [heb.]; Os 9,7; Jl 3,1s; Ez 11,5). Sean cuales fueren sus dependencias mutuas, de Dios es de quien reciben la *palabra. El *carisma profético es un carisma de *revelación (Am 3,7; Jer 23,18; 2Re 6,12), que da a conocer al hombre lo que no podría descubrir por sus propias fuerzas. Su objeto es a la vez múltiple y único: es el *designio de salvación que se cumplirá y se unificará en Jesucristo (cf. Heb 1,1s).

3. *El profeta en la comunidad.* El profetismo, constituyendo una tradición, tiene también un puesto preciso en la comunidad de Israel: forma una parte integrante de la misma, pero sin absorberla; vemos que el profeta desempeña un papel, con el sacerdote, en la consagración del *rey (1Re 1). Rey, sacerdote, profeta son durante largo tiempo como los tres ejes de la sociedad de Israel, bastante diversos para ser a veces antagónicos, pero normalmente necesarios los unos a los otros. Mientras existe un Estado se hallan profetas para iluminar a los reyes: Natán, Gad, Eliseo, sobre todo Isaías, y por momentos Jeremías. Les incumbe decir si la acción emprendida es la que Dios quiere, si tal política se encuadra exactamente dentro de la historia de la salvación. Sin embargo, el profetismo en el sentido fuerte de la palabra no es una institución como la realeza o el *sacerdocio: Israel puede procurarse un rey (Dt 17,14s), pero no un profeta; éste es puro don de Dios, objeto de promesa (Dt 18,14-19), pero otorgado libremente. Esto se siente bien en el período en que se interrumpe el profetismo (1 Mac 9,27; cf. Sal 74,9): Israel vive

entonces en la espera del profeta prometido (1Mac 4,46; 14,41). En estas circunstancias se comprende la acogida entusiasta dispensada por los judíos a la predicación de *Juan Bautista (Mt 3,1-12).

II. Destino personal del profeta. 1. *Vocación.* Al profeta corresponde un lugar en la comunidad, pero lo que lo constituye es la *vocación. Se ve a ojos vistas en el llamamiento de *Moisés, de Samuel, Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, sin olvidar al *Siervo de Yahveh. Las confidencias líricas de Jeremías giran en torno al mismo tema. Dios tiene la entera iniciativa; domina a la persona del profeta: «El Señor Yahveh habla, ¿quién no profetizará?» (Am 3,8; cf. 7,14s). Jeremías, consagrado desde el seno de su madre (1,5; cf. Is 49,1), habla de seducción (20,7ss). Ezequiel siente que la mano de Dios pesa fuertemente sobre él (Ez 3,14). El llamamiento despierta en Jeremías la conciencia de su debilidad (Jer 1,6); en Isaías, la del pecado (Is 6, 5). Este llamamiento lleva siempre a una *misión, cuyo instrumento es la boca del profeta que dirá la palabra de Dios (Jer 1,9; 15,19; Is 6,6s; cf. Ez 3,1ss).

2. *El mensaje del profeta y su vida.* Anuncios en forma de gestos (más de treinta) preceden o acompañan a las exposiciones orales (Jer 28,10; 51,63 ..; Ez 3,24-5,4; Zac 11,15...). Es que la palabra revelada no se reduce a vocablos; es vida, va acompañada de una participación simbólica (no mágica) en el gesto de Yahveh que realiza lo que dice. Algunos de estos actos simbólicos tienen efectos inmediatos: compra de un campo (Jer 32), enfermedades y angustias (Ez 3,25s; 4,4-8; 12,18). Sin embargo, es de notar que en los más grandes la vida conyugal y familiar hace cuerpo con la revelación. Tal es el caso del matrimonio de Oseas (1-3). Isaías se limita a mencionar a la «profetisa» (Is 8,3), pero él y sus hijos son signos para el pueblo (8, 18). En el momento del exilio los signos se hacen negativos: celibato de Jeremías (Jer 16,1-9), viudez de Ezequiel (Ez 24,15-27). Otros tantos símbolos no imaginados, sino vividos y de esta manera enlazados con la verdad. El mensaje no puede ser exterior a su portador: no es un concepto de que pueda disponer éste; es la manifestación en él del Dios vivo (Elías), del Dios santo (Isaías).

3. *Pruebas.* Los que hablan en su propio nombre (Jer 14,14s; 23,16), sin haber sido enviados (Jer 27,15), siguiendo su propio espíritu (Ez 13, 3), son falsos profetas. Los verdaderos profetas tienen conciencia de que otro les hace hablar, tanto que se da el caso de tener que corregirse alguna vez cuando han hablado de su propia cosecha (2Sa 7). La presencia de este otro (Jer 20,7ss), el peso de la misión recibida (Jer 4,19), causan a menudo una lucha interior. La serenidad de Isaías deja traslucir poco de esto: «guardo a Yahveh que oculta su rostro» (Is 8,17)... Pero Moisés (Núm 11,11-15) y Elías (1Re 19,4) conocen la crisis de depresión. Sobre todo Jeremías se queja amargamente, y un momento parece retraerse de su vocación (Jer 15,18s; 20,14-18). Ezequiel está «lleno de amargura y de furor», «pasmado» (Ez 3,14s). El siervo de Yahveh atraviesa una fase de aparente esterilidad y de inquietud (Is 49,4). En fin, Dios apenas si deja a los profetas esperar el éxito de su misión (Is 6,9s; Jer 1,19; 7,27; Ez 3, 6s). La de Isaías no logrará sino endurecer al pueblo (Is 6,9s = Mt 13, 14s; cf. Jn 15,22). Ezequiel deberá hablar, «se le escuche o no» (Ez 2, 5.7; 3,11.27); así los hombres «sabrán que yo soy Yahveh» (Ez 36,38, etc.); pero este reconocimiento del

Señor sólo tendrá lugar posteriormente. La palabra profética trasciende en todos sentidos sus resultados inmediatos, pues su eficacia es de orden escatológico: en último término nos interesa a nosotros (1Pe 1,10ss).

4. *Muerte.* Se exterminó a los profetas bajo Ajab (1Re 18,4.13; 19, 10.14), probablemente bajo Manasés (2Re 21,16), ciertamente bajo Yoyaquim (Jer 26,20-23). Jeremías no ve nada excepcional en estas matanzas (Jer 2,30); en tiempos de Nehemías su mención ha venido a ser un tópico (Neh 9,26), y Jesús podrá decir: «Jerusalén, que matas a los profetas» (Mt 23,37)... La idea de que la *muerte de los profetas es el coronamiento de todas sus profecías, de hecho va abriéndose paso a través de esta experiencia. La misión del Siervo de Yahveh, remate de la serie, comienza en la discreción (Is 42,2), y se consuma en el *silencio del cordero, al que se sacrifica (Is 53,7). Ahora bien, este fin es una cima entrevista: desde Moisés los profetas intercedían por el pueblo (Is 37,4; Jer 7,17; 10,23s; Ez 22,30); el siervo, intercediendo por los pecadores, los salvará con su muerte (Is 53,5.11s).

III. El profeta frente a los valores admitidos. El encuentro dramático entre el profeta y el pueblo sucede *primero en el terreno* de las condiciones de la antigua *alianza: la ley, las instituciones, el culto.

1. *La ley.* Profetismo y *ley no expresan dos opciones, dos corrientes divergentes: se trata de funciones distintas, de sectores, que no son en modo alguno compartimientos estancos, en el interior de una totalidad. La ley declara lo que debe ser en todo tiempo y para todo hombre. El profeta, para comenzar, denuncia las faltas que surgen contra la ley. Lo que le distingue aquí de los representantes de la ley es que no aguarda a que se le someta un caso para pronunciarse, y que lo hace sin referirse a un poder que le ha transmitido la sociedad ni a un saber aprendido de otros. En razón de lo que Dios le revela para el momento presente asocia la ley con la existencia; pone nombres, dice al pecador, como Natán a David: «Tú eres ese hombre» (2Sa 12,7), coge a las personas en el acto mismo (1Re 21, 20), a menudo por sorpresa (1Re 20, 38-43). Oseas (4,2), Jeremías (7,9), hacen alusión al decálogo; Ezequiel (18,5-18) a las leyes y costumbres. El no pagar el salario (Jer 22,13; cf. Mal 3,5), el fraude (Am 8,5; Os 12,8; Miq 6,10s), la venalidad de los jueces (Miq 3,11; Is 1,23; 5,23), el negarse a manumitir a los esclavos en el tiempo debido (Jer 34,8-22), la inhumanidad de los prestamistas (Am 2,8) y de los que «machacan el rostro de los pobres» (Is 3,15; cf. Am 2,6-8; 4,1; 8,4ss): he aquí otras tantas faltas contra la alianza. Pero la esencia de la ley que hacen presente los profetas no se reduce al texto escrito; en todo caso lo escrito no puede operar lo que opera el profeta en sus oyentes. Por su *carisma alcanza en cada persona ese punto secreto en que se escoge o se rechaza la luz. Ahora bien, en la situación de hecho en que surge la palabra profética *no sólo* se rehúsa el derecho, sino que se retuerce (Miq 3,9s; Jer 8,8; Hab 1,4), se cambia en amargura (Am 5,7; 6,12); al bien se le llama mal, y viceversa (Is 5, 20; 32,5); tal es la *mentira condenada incesantemente por Jeremías (Jer 6,6...). Los *pastores enturbian el agua a las ovejas (Ez 34,18s), se extravía a los débiles (Is 3,12-15; 9, 15; Am 2,7). El pueblo, también culpable, no merece contemplaciones (Os 4,9; Jer 6,28; Is 9,16): pero los profetas vituperan más violentamente a los sacerdotes y a todos los res-

ponsables (Is 3,2; Jer 5,4s) que representan las normas (Os 5,1; Is 10, 1) y las falsean. Contra tal situación se halla la ley desarmada. En la perversión de los signos el único recurso está en el discernimiento entre dos espíritus, el del mal y el de Dios: es la situación en que se ve enfrentarse profeta contra profeta (Jer 28).

2. *Las tradiciones.* El pecado no tiene toda la culpa; la sociedad ha cambiado. Los profetas tienen conciencia de la novedad del estado de las costumbres, ya sea en los vestidos (Is 3,16-23), en la música (Am 6,5) o en las relaciones sociales. Habiendo aumentado los intercambios de todas clases, Israel conoce la situación que había previsto Samuel (1Sa 8,10-18): la relación de amo a esclavo se ha transferido, desde la permanencia en Egipto, al interior del pueblo. A pesar de ciertas posiciones antimonárquicas (Os 13,11), los profetas no tratan de hacer volver a un estado anterior de cosas. No es ése su papel. Se oponen incluso al pueblo, aferrado como a su propio bien a una imagen venturosa del pasado, cuya reproducción indefinida considera como asegurada. Es la euforia de los que dicen: «¿No está Yahveh en medio de nosotros?» (Miq 3,11), que llaman a Yahveh «el amigo de su juventud» (Jer 3,4; Os 8,2), que piensan obtener a poca costa que «Yahveh reproduzca para ellos todos sus prodigios» (Jer 21,2), para quienes no ha pasado nada: «mañana será como hoy» (Is 56,12; cf. 47,7)... Éstos se hallan en su centro en la predicación tranquilizadora de los falsos profetas (Jer 23,17) y se niegan a que se les abran los ojos acerca de la realidad presente. Sin embargo los profetas de Dios son el extremo opuesto de una ruptura radical con el pasado: Elías vuelve al Horeb; Oseas (11,1-5) y Jeremías (2, 2s) están prendados de los recuerdos del *desierto, el Déutero-Isaías (Is 43,16-21), de los del *Éxodo. Los profetas no confunden este pasado con sus sobrevivencias muertas. Les sirve para centrar en su verdadero eje la religión del pueblo.

3. *El culto.* Los profetas tienen palabras radicales contra los *sacrificios (Jer 7,21s; Is 1,11ss; Am 5,21-25), el *arca (Jer 3,16) y el *templo (Jer 7,4; 26,1-15); ese templo en el que Isaías recibió su vocación (Is 6) y en el que predica Jeremías (Jer 7), como predicaba Amós en el santuario de Betel (Am 7,13). Estas palabras se refieren a la actualidad: condenan sacrificios que en realidad son sacrilegios; en condiciones análogas podrían aplicarse igualmente a los actos del culto cristiano. Recuerdan también el valor relativo de estos signos que no han sido siempre ni tampoco serán siempre tales como son (Am 5,25; Jer 7,22), que no son capaces por sí mismos de purificar ni de salvar (cf. Heb 10,1). Estos sacrificios no tienen sentido sino en relación con el sacrificio único de Cristo; a la revelación de este sentido definitivo da paso la crítica de los profetas. Por lo demás, a partir del exilio, organización del *culto y profetismo coinciden en Ezequiel (Ez 40-48; cf. Is 58,13), Malaquías, Ageo. El culto judío de baja época es un culto purificado, lo cual es debido en gran parte a la acción de los profetas, que no se imaginaron nunca una religión sin culto, como tampoco una sociedad sin ley.

IV. La profecía y la nueva economía. Los profetas ponen en conexión al *Dios vivo con su criatura en la singularidad del momento presente. Pero precisamente por esta razón su mensaje está orientado hacia el futuro. Lo ven acercarse con su doble semblante, de *juicio y de *salvación.

1. *El juicio.* Isaías, Jeremías, Ezequiel ven, por encima de la multiplicidad de las transgresiones, la continuidad del *pecado nacional (Miq 7,2; Jer 5,1), dato histórico y radical (Is 48,8; Ez 20; Is 64,5). Está grabado (Jer 17,1), adherido como el *orín* o el color de la piel (Jer 13, 23; Ez 24,6). Como profetas que son, expresan esta situación en términos de momentos históricos. Dicen que el pecado, hoy, ha llegado a su colmo; Dios se lo ha hecho ver como se lo hizo ver a Abraham en el caso de Sodoma (cf. Am 4,11; Is 1,10...). Por eso su mensaje comporta, junto con exhortaciones, el enunciado de una sentencia, con o sin fecha, pero nunca indeterminado: Israel ha roto la alianza (Is 24,5; Jer 11,10); a los profetas toca significárselo con sus consecuencias. El pueblo aguarda como un triunfo el *día de Yahveh; ellos anuncian que viene bajo la forma contraria (Am 5,18ss). La *viña que ha decepcionado será destruida por el viñador (Is 5,1-7).

2. *La salvación.* Sin embargo, los profetas, desde los tiempos de Amós, saben que Dios es ante todo salvador. Jeremías ha sido establecido «para destruir, arrancar, arruinar y asolar, para levantar, edificar y plantar» (Jer 1,10). Israel ha roto la alianza, pero con esto no está dicho todo: Dios, que es el autor de esta *alianza, ¿tiene intención de romperla? Ningún sabio podría responder a esta cuestión, pues en el pasado especuló Israel con la *fidelidad de Dios a fin de serle infiel y así se encerró en el pecado. Pero cuando se calla el sabio (Am 5,13), habla el profeta. Él es el único que puede decir que después del *castigo triunfará Dios perdonando, sin estar obligado a ello (Ez 16,61), sólo por su *gloria (Is 48,11). Esta perspectiva se comprende mejor cuando, a partir de Oseas, se desarrolla la doctrina de la alianza bajo la figura del matrimonio, como la respuesta profética a las aporías de la alianza: el matrimonio es, sí, un contrato, pero sólo tiene sentido por el *amor; ahora bien, el amor hace imposible el cálculo y concebible el *perdón.

3. *Los heraldos de la nueva alianza.* El *exilio y la *dispersión que le sigue ejecutaron la sentencia. Si la ley hizo a Israel pasar por la experiencia de su impotencia (cf. Rom 7), es porque los profetas le abrieron los ojos. Entonces vino la hora de la *misericordia. Desde los tiempos del exilio lo dicen los profetas cuando hacen promesas para el futuro. Lo que prometen no es la restauración (Jer 31,32) de instituciones ahora ya caducas; habrá una nueva alianza. Jeremías la anuncia (Jer 31, 31-34); Ezequiel (Ez 36,16-38) y el Déutero-Isaías (Is 55,3; 54,1-10) lo repiten. En esta nueva perspectiva no se suprime la ley, sino que cambia de puesto; de condición de la *promesa pasa a ser objeto de la misma (Jer 31,33; 32,39s; Ez 36,27). Es ésta una gran novedad; pero los profetas aportan otras muchas, en todos los puntos de la revelación bíblica: la experiencia profética se extiende a todos para renovarlos todos. Por su género de vida como por su doctrina son los profetas los jefes de fila de los que Pascal llamó los «cristianos de la antigua ley».

4. *El hoy definitivo.* Esta refundición de las condiciones de la salvación es inseparable de las circunstancias del exilio y del retorno, pues el profeta ve con una sola mirada las verdades eternas y los hechos en que se manifiestan. Las unas como los otros le son revelados por la gracia de su carisma, pero entre los conocimientos que el hombre no puede alcanzar por sí mismo, este del porvenir es un caso particular y privilegiado. Su predicción adopta formas diversas. A veces se refiere a hechos próxi-

mos, cuyo alcance es menor, pero su realización más impresionante (Am 7,17; Jer 28,15s; 44,29s; 1Sa 10,1s; cf. Lc 22,10ss). Semejantes predicciones, una vez realizadas, son signos respecto al futuro lejano, que es el único decisivo. Este futuro, este fin de la historia, es el objeto esencial al que mira la profecía. La forma como se evoca anticipadamente se enraíza siempre en la historia del Israel carnal, pero hace resaltar su alcance definitivo y universal. Si los videntes describen la salvación a la escala de los acontecimientos que ellos mismos viven, ello depende de la limitación de su experiencia, pero también del hecho de que el futuro está en acción en el presente; los profetas enlazan el presente con el futuro porque éste es el hoy por excelencia; el empleo de la hipérbole muestra bien que la realidad rebasará todos los objetivos históricos enfocados en lo inmediato. Este lenguaje no pretende tanto hacernos admirar un ropaje literario cuanto ponerse a la altura de un acontecimiento absoluto. Éste es el que la apocalíptica, esa *revelación por excelencia, más desgajada de las opciones políticas que la antigua profecía, enfocará directamente en sus arquitecturas de tiempos, sus *números, sus representaciones figuradas (cf. Dan). Más allá de la historia presente dejará presentir el acontecimiento absoluto, centro y fin de la historia.

NT. I. EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROFECÍAS. El Nuevo Testamento tiene conciencia de dar *cumplimiento a las promesas del Antiguo. Entre uno y otro el libro de Isaías, que es ya una suma de la profecía, y sobre todo los Cantos del Siervo, parecen ser un eslabón privilegiado que anuncia no sólo el cumplimiento, sino también su modo. Por eso los evangelios toman de él los textos que describen la mala acogida hecha a la salvación realizada (Is 6,9 es citado por Mt 13,14s; Jn 12,39s y Act 28, 26s; Is 53,1 por Rom 10,16 y Jn 12,38; Is 65,2 por Rom 10,21).

En efecto, si el NT subraya fácilmente los rasgos particulares de la vida de Jesús que cumplen las Escrituras, esto no debe hacernos olvidar la conformidad global de «todos los profetas» (Act 3,18-24; Lc 24,27) con lo esencial de los misterios: la pasión y la resurrección. La primera se menciona sola varias veces como objeto de las profecías (Mt 26,54-56; Act 3,18; 13,27); más a menudo, las dos juntas. La lección de exégesis de Emaús, que se puso en práctica en la redacción de los evangelios, reúne las expresiones de que están salpicados los otros libros cuando se trata de anunciar el misterio de Cristo: «los profetas», «Moisés y todos los profetas», «todas las Escrituras», «la ley de Moisés, los profetas y los salmos» (Lc 24,25.27. 44; comparar Act 2,30; 26,22; 28, 23; Rom 1,2; 1Pe 1,11; 2Pe 3,2...). Todo el Antiguo Testamento se convierte en una profecía del Nuevo, una «escritura profética» (2Pe 1, 19s).

II. LA PROFECÍA EN LA NUEVA ECONOMÍA. 1. *En torno a Jesús.* Jesús aparece por decirlo así en medio de una red de profetismo, representada por Zacarías (Lc 1,67), Simeón (Lc 2,25ss), la profetisa Ana (Lc 2,36) y por encima de todo *Juan Bautista. Precisaba la presencia de Juan para hacer sentir la diferencia entre el profetismo y su objeto, Cristo. Todo el mundo mira a Juan como a un profeta. Efectivamente, como los profetas de antaño, traduce la ley en términos de existencia vivida (Mt 14, 4; Lc 3,11-14). Anuncia la inminencia de la *ira y de la salvación (Mt 3,2.8). Sobre todo, discierne proféticamente a aquel que está aquí y no

se le conoce, y lo designa (Jn 1,26. 31). Por él todos los profetas dan testimonio de Jesús: «todos los profetas, así como la ley, profetizaron hasta Juan» (Mt 11,13; Lc 16,16).

2. *Jesús.* Aunque el comportamiento de *Jesús es claramente distinto del de Juan Bautista (Mt 9,14), se reconocen en él muchos rasgos proféticos; revela el contenido de los «signos de los tiempos» (Mt 16,2s) y anuncia su fin (Mt 24-25). Su actitud frente a los valores recibidos reasume la crítica de los profetas: severidad para con los que tienen la llave, pero no dejan entrar (Lc 11, 52); *ira contra la *hipocresía religiosa (Mt 15,7; cf. Is 29,13); discusión de la calidad de hijos de *Abraham de que se glorían los judíos (Jn 8,39; cf. 9,28); clarificación de una *herencia espiritual enmarañada, cuyas grandes líneas son ya difíciles de distinguir; purificación del templo (Mc 11,15ss p; cf. Is 56, 7; Jer 7,11) y anuncio de un *culto perfecto después de la destrucción del santuario material (Jn 2,16; cf. Zac 14,21). Finalmente, un rasgo que lo enlaza particularmente con los profetas de otro tiempo: ve denegado su mensaje (Mt 13,13ss p), rechazado por aquella Jerusalén que había matado a los profetas (Mt 23, 37s p; cf. 1Tes 2,15). A medida que se acerca este término, lo anuncia y explica su sentido, siendo él mismo su propio profeta, mostrando así que es dueño de su destino, que lo acepta para realizar el designio del Padre, formulado en las Escrituras.

En presencia de tales actitudes, acompañadas de signos milagrosos, se comprende que la multitud dé espontáneamente a Jesús el título de profeta (Mt 16,14; Jn 4,19; 9,17), que en ciertos casos designa al profeta por excelencia anunciado en las Escrituras (Jn 1,21; 6,14; 7,40). Jesús mismo no adopta este título sino incidentalmente (Mt 13,57 p); tampoco la Iglesia naciente le asignará gran lugar (Act 3,22s). Es que la personalidad de Jesús desborda en todos los sentidos la tradición profética: él es el *Mesías, el *Siervo de Dios, el *Hijo del hombre. La autoridad que recibe de su Padre es también totalmente suya: es la del *Hijo, lo cual le sitúa por encima de toda la serie de los profetas (Heb 1,1ss). Recibe sus palabras, pero es, como dirá Juan, la *palabra de Dios hecha carne (Jn 1,14). En efecto, ¿qué profeta se habría presentado nunca como fuente de *verdad y de *vida? Los profetas decían: «Oráculo de Yahveh.» Jesús dice: «En verdad, en verdad os digo...» Su misión y su persona no son, pues, ya del mismo orden.

3. *La Iglesia.* «Las profecías desaparecerán un día», explica Pablo (1Cor 13,8). Pero esto será al fin de los *tiempos. La venida de Cristo acá abajo, muy lejos de eliminar el carisma de profecía, provocó la extensión del mismo, que había sido predicha. «¡Ojalá que todo el pueblo fuera profeta!», era el deseo de Moisés (Núm 11,29). Y Joel veía realizarse este deseo «en los últimos tiempos» (Jl 3,1-4). El día de *pentecostés declara Pedro cumplida esta profecía: el *Espíritu de Jesús se ha derramado sobre toda carne: visión y profecía son cosas comunes en el nuevo pueblo de Dios. El *carisma de las profecías es efectivamente frecuente en la Iglesia apostólica (cf. Act 11,27s; 13,1; 21,10s). Pablo quiere que no sea depreciado en las Iglesias que ha fundado (1Tes 5,20). Lo sitúa muy por encima del don de *lenguas (1Cor 14,1-5); sin embargo, tiene empeño en que se ejerza dentro del orden y para el bien de la comunidad (14,29-32). El profeta del NT, lo mismo que el del AT, no tiene por única función prede-

cir el porvenir: «edifica, exhorta, consuela» (14,3), funciones que se acercan mucho a la *predicación. El autor profético del Apocalipsis comienza por des-velar a las siete iglesias lo que ellas mismas son (Ap 2-3), tal como lo hacían los antiguos profetas. El profeta, también sometido al control de los otros profetas (1Cor 14,32) y a las órdenes de la autoridad (14,37), no puede pretender agrupar en torno a sí a la comunidad (cf. 12,4-11) ni gobernar la Iglesia. Hasta el final el profetismo auténtico se podrá reconocer gracias a las reglas de discreción de espíritus. Ya en el AT ¿no veía el Deuteronomio en la doctrina de los profetas el signo auténtico de su misión divina (Dt 13,2-6)? Lo mismo sucede ahora. Porque el profetismo no se extinguirá con la edad apostólica. Sería difícil comprender la misión de muchos santos en la Iglesia sin referirse al carisma profético, el cual está sometido a las reglas dictadas por san Pablo.

→ Cumplir - Carismas - Elías - Espíritu de Dios - Ley - Moisés - Palabra. PBp

Prójimo.

AT. La palabra «prójimo», que traduce con bastante exactitud el término griego *plesion*, corresponde imperfectamente a la palabra hebrea *rea'*, que es subyacente a este último. No debe confundirse con la palabra «hermano», aunque con frecuencia le corresponde. Etimológicamente expresa la idea de asociarse con alguno, de entrar en su compañía. El prójimo, contrariamente al *hermano, con el que está uno ligado por la relación natural, no pertenece a la casa paterna; si mi hermano es otro yo, mi prójimo es otro que yo, otro que para mí puede ser realmente «otro», pero que puede también llegar a ser un hermano. Así pues, puede crearse un vínculo entre dos seres, ya en forma pasajera (Lev 19, 13.16.18), ya en forma durable y personal, en virtud de la amistad (Dt 13,7) o del amor (Jer 3,1.20; Cant 1,9.15) o del compañerismo (Job 30, 29).

En los antiguos códigos no se habla de «hermanos», sino de «otros» (p.e. Éx 20,16s): a pesar de esta abertura virtual hacia el universalismo, el horizonte de la ley apenas si rebasó los límites del pueblo de Israel. Luego, el Deuteronomio y la ley de santidad, con su conciencia más viva de la *elección, confunden «otro» y «hermano» (Lev 19,16ss) entendiendo así a los solos israelitas (17,3). No es esto un estrechamiento del amor del «prójimo» restringido a solos los «hermanos»; por el contrario, se esfuerzan por extender el mandamiento del *amor asimilando al israelita el *extranjero residente (17,8.10.13; 19,34).

Después del exilio se abre camino una doble tendencia. Por un lado, el deber de amar no concierne más que al israelita o al prosélito circunciso: el círculo de los «prójimos» se estrecha. Pero por otro lado cuando los Setenta traducen el hebreo *rea'* por el griego *plesion* separan «otro» de «hermano». El prójimo al que hay que amar es otro, sea o no hermano. Tan luego se encuentran dos hombres, son «prójimo» el uno para el otro, independientemente de sus relaciones de parentesco o de lo que el uno pueda pensar del otro.

NT. Cuando el escriba preguntaba a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10,29), es probable que todavía asimilara a este prójimo con su «hermano», miembro del pueblo de Israel. Jesús va a transformar definitivamente la noción de prójimo.

Por lo pronto, consagra el mandamiento del amor: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo.» No sólo concentra en él los otros mandamientos, sino que lo enlaza indisolublemente con el mandamiento del amor de Dios (Mt 22,34-40 p). Después de Jesús, Pablo declara solemnemente que este mandamiento «cumple toda la ley» (Gál 5,14), que es la «suma» de los otros (Rom 13,8ss), y Santiago lo califica de «ley regia» (Sant 2,8).

Luego, Jesús universaliza este mandamiento: uno debe amar a sus adversarios, no sólo a sus amigos (Mt 5,43-48); esto supone que se ha derribado en el corazón toda barrera, tanto que el amor puede alcanzar al mismo *enemigo.

Finalmente, en la parábola del buen samaritano pasa Jesús a las aplicaciones prácticas (Lc 10,29.37) No me toca a mí decidir quién es mi prójimo. El hombre que se halla en apuros, aunque sea mi enemigo, puede convertirse en mi prójimo. El amor universal conserva así un carácter concreto: se manifiesta para con cualquier hombre al que Dios ponga en mi camino.

→ Amor - Enemigo - Hermano - Misericordia. XLD

Promesas.

I. Las promesas y la fe. Prometer es una de las palabras clave del lenguaje del amor. Prometer es empeñar uno a la vez su poder y su fidelidad, proclamarse seguro del porvenir y seguro de sí mismo, y es al mismo tiempo suscitar en la otra parte la adhesión del corazón y la generosidad de la *fe. Dios, en su manera de prometer, en la certeza que posee de no decepcionar jamás, revela su grandeza única: «Dios no es hombre para mentir ni hijo de Adán para retractarse» (Núm 23,19). Para él prometer es ya dar, pero es en primer lugar dar la fe capaz de esperar que venga el *don; y es hacer, mediante esta *gracia, al que recibe capaz de la *acción de gracias (cf. Rom 4,20) y de reconocer en el don el corazón del dador.

Por eso san Pablo, preocupado por mostrar que la base de la vida cristiana es la fe, se ve llevado a mostrar que la esencia de las Escrituras y del *designio de Dios consiste en la promesa dirigida a Abraham y cumplida en Jesucristo (Gál 3,16-29). Por eso la epístola a los Hebreos, queriendo presentar en el AT una historia de la fe, presenta por lo mismo una historia de las promesas (Heb 11,9.13.17.33.39). Por eso, aun antes de las reflexiones de san Pablo, el discurso de san Pedro en pentecostés, todavía muy arcaico por el tono, caracteriza con una perspicacia infalible el don del Espíritu y la aparición de la Iglesia como la «promesa» (Act 2,39) y el cumplimiento de las profecías (2,16). Para un judío las *Escrituras son en primer lugar la *ley, la *voluntad de Dios que se ha de observar a toda costa; para los cristianos vienen a ser ante todo el libro de las promesas; los israelitas fueron los depositarios de las promesas (cf. Rom 9,4), los cristianos son sus herederos (Gál 3,29).

El lenguaje del NT traduce este descubrimiento: al paso que el hebreo no tiene palabra especial para designar la noción de promesa y la expresa a través de una constelación de voces, *palabra, juramento, *bendición, *herencia, *tierra prometida, o en fórmulas, como «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», «la raza de Abraham», el NT, por el contrario, conoce una palabra propia para la promesa, gr. *epangelia*, que subraya el valor de la «palabra dada»: es una «declaración». Por lo demás, la palabra tiene afinidad con «evangelio», *evangelion*, la «buena nueva».

II. Israel, pueblo de las promesas. La intuición cristiana, tan fuertemente puesta de relieve por la epístola a los Gálatas, destaca una estructura esencial del AT: la existencia de Israel tiene por fundamento único e indestructible la promesa de Dios.

1. *Las promesas a los patriarcas.* Las diferentes tradiciones combinadas en él Génesis coinciden en hacer de él el libro de las promesas. *Abraham es el que recibe las promesas (Gén 12,1.7; 13,15ss; 15; 17; Sal 105, 8s). Éstas comportan siempre un heredero y una herencia, una descendencia numerosa y gloriosa, una tierra exuberante. Siempre también se relacionan con el destino de la humanidad entera. La tradición yahvista hace de la bendición, prometida al *nombre de Abraham (Gén 12,2), la réplica divina a la empresa impía de Babel que soñaba con elevar hasta los cielos el nombre de la humanidad (11,4), pero también una reparación de la *maldición acarreada a la tierra por el *pecado del hombre (3,17; 4,11), y la primera figura concreta de la esperanza victoriosa entreabierta por Dios después del primer pecado (3,15). Además esta promesa incluye a «todas las familias de la tierra» (12,3). La tradición «sacerdotal» enlaza explícitamente la *bendición de Abraham con la bendición primitiva a la *creación (1, 22.28; 17,6.20). Cierto que la *circuncisión parece limitar el alcance de las promesas; en realidad, sin embargo, Israel puede con este rito agregarse cualquier raza (34), y ver realizada la promesa recibida por Abraham, de ser «el padre de una multitud de pueblos» (Gén 17,5; Eclo 44,19-22).

2. *Las promesas de la ley.* Las promesas dirigidas a los patriarcas, manifestaciones de la iniciativa y de la *gracia de Dios, implican ya sus exigencias; se dirigen a la *fe, es decir, suscitan una existencia nueva, fundada en la *palabra de Dios; la partida de Abraham (Gén 12,1), su caminar en presencia de Dios (17,1), su *obediencia (22,1s). La *ley extiende esta exigencia a toda la existencia del pueblo. La ley es la carta de la alianza (Éx 19,5; 24,8; Jos 24,25s), es decir, el medio para Israel, de entrar en una existencia *nueva y *santa, de vivir como *pueblo de Dios, de abandonarse a su guía. La ley supone una promesa anterior y precisa sus condiciones. Las promesas ofrecidas a la obediencia no son la sanción de la *justicia de Israel; únicamente expresan la generosidad de un Dios siempre dispuesto a colmar a los suyos, pero inexorable con el pecado e incapaz de darse a quien no le da su fe.

3. *Las promesas a David.* Para que la existencia entera de Israel repose sobre la fe precisa que todas sus instituciones no hallen solidez sino en la *palabra de Dios. La institución monárquica, fundamento normal de la comunidad nacional y expresión de su voluntad de vivir, tiene en Israel un aspecto paradójico. Es a la vez meramente tolerada por Dios, casi de mala gana, porque corre gran peligro de atentar contra la confianza exclusiva que Yahveh reivindica de su pueblo (1Sa 8,7ss) y promovida a una grandeza y a un porvenir supraterrenos (2Sa 7). Un muchacho «tomado de entre los pastos» conocerá «un nombre igual a los más grandes» (2Sa 7,9); su descendencia, sentada «a la diestra de Dios» (Sal 110,1), heredará de las naciones (Sal 2,8). En las horas del mayor abatimiento y hasta en los días de Cristo, estas promesas seguirán alimentando todavía la fe de Israel (Is 11,1; Jer 23,5; Zac 6,12; Lc 1,32.69).

4. *Las nuevas promesas.* A la hora en que Israel ya no existe, habiendo perdido su *rey, su capital, su *templo, su honra, despierta Dios su fe con *nuevas promesas. Osa apoyarse en «las cosas antiguas» que había predicho a Israel, en las amenazas de destrucción que se han verificado con exactitud aterradora (Is 48,3ss; 43, 18) para prometerle «cosas nuevas, secretas y desconocidas» (48,6; 42, 9; 43,19), maravillas inimaginables. La síntesis más expresiva de estas maravillas es la nueva *Jerusalén, «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7), *madre de una raza incontable (54,3; 60,4), gozo y orgullo de Dios (60,15).

5. *Las promesas de la sabiduría.* Hasta qué punto las promesas de Dios fundan la existencia toda de Israel lo prueba el lugar que ocupan en los escritos de *sabiduría. Es cierto que toda sabiduría contiene una promesa, puesto que comienza por recoger y clasificar las experiencias para discernir los frutos que se pueden esperar de ellas. La originalidad de la sabiduría de Israel está en sustituir esta espera basada en los cálculos de la experiencia por una *esperanza venida de fuera, de la fidelidad al espíritu auténtico del yahvismo, «a la alianza del Dios altísimo y a la ley de Moisés» (Eclo 24,23). La sabiduría de Israel le viene de arriba (Prov 8,22-31; Eclo 24,2ss; Sab 9,4.10), por lo cual la *bienaventuranza que promete (Prov 8,32-36) rebasa las esperanzas humanas (Sab 7,8-11) para aspirar al «favor de Dios» (Prov 8,35), a «la amistad de Dios» (Sab 7,14). El Sal 119, eco de estas promesas en un corazón justo, testimonia que fomentaron la fe en Israel, la certeza de que sólo Dios basta.

III. Las promesas de Jesucristo. 1. *Los sinópticos.* Jesús, el Mesías prometido, en el que «todas las promesas de Dios tienen su sí» (2Cor 1,20), se presenta en primer lugar como portador de nuevas promesas. Abre su predicación con la promesa de la venida del *reino (Mt 4,23) y de la *bienaventuranza inminente (Mt 5,3-12), se asocia discípulos prometiéndoles una milagrosa pesca de hombres (4,19), el poder sobre las doce tribus de Israel (19,28). Promete a *Pedro fundar sobre él su *Iglesia y le garantiza la victoria sobre el infierno (16,16ss). A todo el que le siga promete el céntuplo y la vida eterna (19,29); a quien se ponga de su parte le promete su apoyo delante de Dios (10,32). Reasume por su cuenta todas las promesas del AT, promesas de un *pueblo y de una *tierra, de un reino, de la bienaventuranza: dependen de su misión y de su persona. Todavía no se han *cumplido, en tanto no ha llegado su hora, y no se puede seguir a Jesús sino en la fe, pero creer en él es palpar ya su cumplimiento, es ya haber hallado (Jn 1,41.45).

2. *El evangelio de Juan* pone justamente en claro hasta qué punto Jesús, por su persona y por todos sus gestos, es ya en el mundo la presencia viva de las promesas. Es todo lo que espera el hombre, todo lo que Dios ha prometido a su pueblo, la *verdad, la *vida, el *pan, el *agua viva, la *luz, la *resurrección, la *gloria de Dios; pero todo esto lo es en la *carne y no se puede dar sino en la *fe. Es más que una promesa, es ya un don, pero «dado» a la fe, «para que todo hombre que crea en él... tenga la vida eterna» (Jn 3,16).

3. *La promesa del Espíritu.* «La promesa del Padre» (Lc 24,49; Act 1,4) es el Espíritu; «llenando el universo y teniendo unidas todas las cosas» (Sab 1,7), contiene también todas las promesas (Gál 3,14). Así para que sea dado debe Jesús acabar su obra en esta tierra (Jn 17,4), amar a los suyos hasta el fin (13,1), dar su cuerpo y su sangre (Lc 22,19s). Entonces se

le abren todos los tesoros de Dios y puede prometer todo: se puede «en su nombre... pedir todo a Dios» se tiene la seguridad de recibirlo (14, 13s). Este «todo» es el «Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir» (14,17) porque no puede creer, y que es la riqueza viva del Padre y del Hijo (16,15). Cuando «todo está consumado» expira Jesús y «entrega su espíritu» (19,30): ha cumplido todas sus promesas. Puede prometer a los suyos estar con ellos «hasta el fin del mundo», una vez que les da «al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» (Mt 28,19s).

IV. Los CRISTIANOS, HEREDEROS DE LAS PROMESAS. Los cristianos, poseyendo el Espíritu, están en posesión de todas las promesas (Act 2,38s) y, desde el momento en que «los paganos también han recibido el don del Espíritu Santo» (10,45), es que, en otro tiempo «extraños a las alianzas de la promesa» (Ef 2,12), han venido a ser en Cristo «partícipes de la promesa» (Ef 3,6). Desde el momento que la promesa ha sido dirigida siempre a la fe (Rom 4,13), está «asegurada a toda la descendencia que profesa... la fe de Abraham, nuestro padre común» (4,16), padre de todos, circuncisos e incircuncisos (4,9).

«Colmados de todas las *riquezas», «no careciendo de ningún don de la gracia» (1Cor 1,5.7), los cristianos no tienen ya nada que desear, puesto que el Espíritu es en ellos una posesión permanente y viva, una *función y un *sello. Sin embargo, no es todavía sino «las arras de nuestra herencia» (Ef 1,14; cf. 2Cor 1,22; 5,5), «las *primicias... de nuestra redención» (Rom 8,23), y su oración en nosotros es «un gemido» y «una esperanza» (8,23s). Los cristianos son todavía peregrinos de una «*patria mejor» (Heb 11,16), a la que tienden, a ejemplo de Abraham, «por la fe y la perseverancia» (6,12.15). Hasta el último día la promesa es para el amor el medio de ofrecerse a la fe.

→ Cumplir - Amén - Bendición - Esperanza - Fidelidad - Fe - Herencia. MLR y JG

Prueba, tentación

La palabra prueba evoca dos series de realidades. Una, orientada hacia la acción: un examen, un concurso; otra, replegada en la aflicción; una enfermedad, un luto, un fracaso. Y si la palabra ha pasado del primer sentido al segundo, ha sido sin duda porque, según una sabiduría ya religiosa, el sufrimiento se experimenta como un «test» revelador del hombre.

El sentido activo es primero en la Biblia: *nsh, bḥn, ḥqr, peiradsein, diakrinein,* para limitarnos a las raíces principales, significan «poner a prueba», tratar de conocer la realidad profunda más allá de las apariencias inciertas. Como una aleación, como un adolescente, el hombre debe «dar prueba de sí». De suyo, no hay aquí nada de aflictivo.

Tentar es también «ensayar», experimentar. Pero si la tentativa se convierte en tentación y el experimento o la prueba pasa al estado crítico, entonces el hombre debe revelar en ella su verdadera orientación profunda. Así, Dios tienta al hombre.

Si la Biblia distingue la prueba particular que es la tentación, es porque parece torcerse oscuramente hacia el mal. Aquí interviene un tercer personaje, el tentador. Ya no es Dios quien tienta. Así en Gén 2,17 se trata de una prueba, en Gén 3, de una tentación (cf. Sant 1,1-12 y 1,13ss).

La experiencia de la prueba-tentación no es sencillamente de orden moral; se encuadra en un drama religioso e histórico; hace entrar en juego nuestra *libertad en el tiempo,

frente a Dios y a *Satán. En las diversas etapas del designio de Dios es interrogado el hombre: su vida teologal se pone a prueba en todos sus aspectos, pudiendo a veces cargarse el acento sobre uno o sobre otro de ellos.

AT. I. LA PRUEBA DEL PUEBLO DE DIOS. En la conciencia de Israel, el drama comenzó con su elección, en la promesa de llegar a ser por alianza el pueblo de Dios. Pero la esperanza así suscitada va a tener que purificarse.

1. En un primer estadio se llama al hombre a tomar partido frente a la *promesa. *Es la prueba de su *fe.* Es la de Abraham, de José, de Moisés, de Josué (Heb 11,1-40; Eclo 44,20; 1Mac 2,52). El hecho típico es sin duda el sacrificio de Isaac (Gén 22): para que Dios lleve a término la promesa, la fe del hombre debe aceptar libremente que se traduzca en la obediencia que ajusta dos voluntades.

La tentación vivida en los cuarenta años del *desierto (Dt 8,2) consiste en no creer en el Dios pascual y preferir a él las cebollas de Egipto. Lleva consigo un *juicio; y la pascua sólo se consuma para la *generación fiel: sólo ella obtiene la tierra prometida.

La experiencia del desierto ayuda a dar su valor teológico a la expresión «tentar a Dios». O bien el hombre quiere salir de la prueba intimando a Dios a ponerle fin (cf. la antítesis Éx 15,25 y 17,1-7); o bien se pone en una situación sin salida «para ver si» Dios es capaz de sacarlo de ella; o también se obstina, a pesar de los signos evidentes, en pedir otras «pruebas» de la voluntad divina (Sal 95,9; Mt 4,7; Act 15,10; 1Cor 10,9).

2. Dios concluye una *alianza con el aglomerado del que ha sacado un pueblo. En esta segunda etapa, la prueba versa sobre la *fidelidad a la alianza. Se la puede llamar *la prueba del *amor.* El pueblo ha escogido, sí, servir a su Dios (Jos 24,18); pero su corazón es falso; la prueba obliga al amor a declararse y a probarse: purifica el *corazón. Es una obra de grandes alientos, en la que Dios pone la mano (imagen del *fuego y del fundidor: Is 1,25s). Lentamente se elaboran los códigos (alianza, santidad, sacerdotal), en los que se oye el llamamiento a la santidad que Dios dirige a su pueblo (Lev, passim). Un nuevo juicio corresponde a esta nueva prueba; el *exilio, el retorno al desierto sanciona la *idolatría, que es un adulterio (Os 2).

3. Sólo un pequeño *resto saldrá probado de la *cautividad: el comportamiento divino es el mismo en la prueba de Israel frente a Yahveh (1Re 19,18) y frente a Jesús (Rom 11,1-5); en todos estos casos, si la prueba da por resultado un resto, es por pura *gracia. La cautividad y el largo período que la sigue muestran, en efecto, hasta qué punto la promesa es humanamente irrealizable. Dilaciones interminables, contradicciones, persecuciones, las debilidades mismas del pueblo, vuelven a plantear no tanto la cuestión de la fe en la palabra de Yahveh o de la fidelidad a su alianza, cuanto la del cumplimiento mismo de la promesa. Así, desde el exilio hasta el Mesías, la prueba del pequeño resto es principalmente *una prueba de la *esperanza.* El reino parece retroceder indefinidamente en el tiempo. La tentación es la del momento presente, de «este siglo», la tentación del *mundo. El pueblo de Dios, en trance de secularizarse, adquiere más conciencia de la acción de *Satán, «príncipe de este mundo» (Job 1-2). Esta prueba de la esperanza es la más íntima, la más purificadora. Cuanto más

próximo está Dios, tanto más prueba (Jdt 8,25ss). La prueba acabará en un último juicio: el advenimiento del *reino, la entrada del siglo venidero en este mundo mismo.

II. La prueba de la condición humana. El AT tiene todavía que transmitirnos un doble mensaje. 1. *En el plano de la persona.* La reflexión de los sabios, transponiendo al plano personal las pruebas del pueblo, insiste en otro aspecto de la prueba: el *sufrimiento, en particular el del justo. Aquí alcanza la prueba el máximum de agudeza, y la presencia de Dios el máximum de proximidad, pues el hombre se ve abocado, no ya a lo imposible, sino a lo absurdo. A este grado de agudeza la tentación no consiste ya en dudar del poder de Dios, en serle infiel o en preferir el mundo a Dios, sino que es la tentación del insulto, de esa *blasfemia que es la forma como Satán da testimonio a Dios.

El libro de Job abre el debate y lo entierra en el misterio de la sabiduría de Dios, no desentendiéndose del tema, sino en un reconocimiento confuso de que la prueba hace que el hombre se ajuste progresivamente al misterio de Dios (cf. Gén 22). Líneas más definidas de respuesta se presentan en el poema del siervo (Is 52,13-33,12), y sobre todo en los libros salidos de la gran tribulación (Dan 9,24-27; 12,1-4; Sab passim). La prueba aparece en ellos insoluble en el plano individual; su fuente está fuera del hombre (Sab 1,13; 2,24), es un hecho de índole concerniente al género humano. Pero sólo una persona podrá hacerla desembocar en la vida, alguien sobre quien no tendrá ventaja Satán y que será solidario de la «multitud», aun poniéndose en su lugar. El juicio estará en la venida del siervo.

2. *En el plano de la naturaleza humana.* Estas conclusiones, en que se percibe la impronta de la reflexión sacerdotal, convergen con las que en los relatos del Génesis, que describen los orígenes, nos hacen llegar al fondo de la condición humana. La *elección es finalmente la revelación más expresiva del amor gratuito de Dios, su libertad. Con ello reclama en el hombre el máximum de libertad en su respuesta.

La prueba es precisamente el campo dejado a esta respuesta. Gén 2 manifiesta por medio de imágenes esta solicitud gratuita por el soberano de la creación, que es el hombre. Tal amor de elección no se impone, se escoge: de ahí la prueba, a través del *árbol del conocimiento (Gén 2,17).

La condición humana fundamental se revela así: el hombre sólo es tal por su posibilidad constante de elegir por vocación a Dios, a cuya «imagen» es.

Ahora bien, Adán se escogió a sí mismo como Dios (Gén 3,5). Es que entre la prueba y la elección intervino la crisis, la tentación, cuyo autor personal aparece finalmente: *Satán (Gén 3; cf. Job 1-2). Como se ve, la tentación es más que la prueba, incluso en su paroxismo. Han hecho entrada elementos nuevos: el maligno, que es también el mentiroso, aparece como seductor. El hombre sólo escoge su *soledad porque en ella cree hallar la vida; si sólo halla en ella la desnudez y la muerte, es que lo han engañado. Su prueba implica, pues, fundamentalmente un combate contra la *mentira, una lucha para escoger según la *verdad, en que se vive solamente la experiencia de la *libertad (Jn 8,32-44). He aquí la última respuesta a la reflexión de los sabios.

La humanidad está empeñada en una prueba que la rebasa y que no superará sino por efecto de una promesa, efecto que es gracia (Gén 3,

15), por la venida de la descendencia, que pondrá fin a la prueba.

NT. I. La prueba de Cristo. Cristo se ve puesto por Satán en las situaciones en que Adán y el pueblo habían sucumbido y en que los *pobres parecían abrumados. En él, prueba y tentación coinciden y son superadas, pues al pasar por ellas hace Jesús que se logre el amor de elección que las había suscitado.

Cristo es «la» descendencia según la promesa, el primogénito del nuevo pueblo. En el *desierto (Lc 4,1s) triunfa Jesús del tentador en su propio terreno (Lc 11,24). Es a la vez el *hombre que se nutre por fin, y sustancialmente, de la *palabra de Dios, y «Yahveh salvador», al que su pueblo sigue tentando (Mt 16,1; 19,3; 22,18).

Jesús es el rey fiel, buen pastor, que ama a los suyos hasta el fin. La *cruz es la gran prueba (Jn 12, 27s) en que Dios «da prueba» de su amor (3,14ss).

Jesús es el pequeño resto, en el que el Padre concentra su amor de elección: en esta seguridad filial es a la vez odiado por el *mundo y vencedor del mundo (Jn 15,18; 16,33).

Jesús es servidor, cordero de Dios. Llevando en la cruz el pecado de los hombres, transforma la tentación de blasfemia en queja filial y la muerte absurda en *resurrección (Mt 27, 46; Lc 23,46; Flp 2,8s).

Como nuevo Adán e imagen del Padre que es, su tentación es la tentación del jefe: se intercala entre la teofanía de su misión y el ejercicio de esta misión (Mc 1,11-14). A todo lo largo de ésta la encontrará, como antagonista de la voluntad del Padre: sus padres (Mc 3,33ss), Pedro (Mc 8,33), los signos espectaculares (Mc 8,12), el mesianismo temporal (Jn 6,15). Finalmente, la última etapa de su misión deberá abrirse con la última tentación, la de la agonía (Lc 22,40.46). Así Cristo, vencedor del tentador desde el principio hasta el fin de su misión (Lc 4,13), empeña por fin la nueva humanidad en su verdadera condición: la vocación filial (Hab 2,10-18).

II. La prueba de la Iglesia. De la prueba de Cristo sale la Iglesia, como la multitud justificada por el siervo (Is 53,11). Y su misión sigue el mismo rumbo que el de Cristo (2Tim 2,9ss; Lc 22,28ss); el bautismo, en el que la pascua de Cristo viene a ser la de la Iglesia, es una prueba (Mc 10,38s) y anuncia pruebas tras él (Heb 10,32-39).

Aquí el vocabulario de la prueba se mezcla con el del *sufrimiento (*thlipsis*-tribulación, *diogmos*-persecución) y de la *paciencia (sobre todo *hypomone*-constancia). En el NT su resonancia es primero escatológica antes de ser psicológica. La proximidad del retorno del Señor lleva a su paroxismo la oposición de la luz y de las tinieblas. La Iglesia es el lugar de la prueba, el lugar en que la persecución debe consolidar la fidelidad (Lc 8,13ss; 21,12-19; Mt 24,9-13) y en que el hombre sale «probado» de la tribulación.

Esta prueba de la Iglesia es apocalíptica; revela realidades ocultas al hombre carnal, y el grado de responsabilidad encomendada a cada uno en la gran misión que viene del Padre: Cristo (Heb 2,14-28), Pedro (Lc 22,31s), los discípulos (Lc 21, 12s), toda iglesia fiel (Ap 2,10). En este sentido prueba y misión culminan en el *martirio. Pero el gran combate escatológico, que es la prueba propia de la Iglesia, revela también al verdadero autor de la tentación: Dios prueba a los suyos, sólo Satán los tienta (Lc 22,31; Ap 2,10; 12,9s); la Iglesia probada desenmascara al seductor, al acusador, al mismo tiempo que da testimonio por su *Paráclito, el Espíritu victorio-

so que la conduce al término de la pascua (Ap 2-3; Lc 12,11s; Jn 16, 1-15). Por esta razón aparece en los apocalipsis a la vez perseguida y salvada (Dan 12,1; Ap 3,10; 2Pe 2,9). La prueba es, pues, la condición de la Iglesia, todavía por probar y ya pura, todavía por reformar y ya gloriosa. Las tentaciones propiamente eclesiales vienen las más de las veces del descuido de uno de estos dos componentes.

III. La prueba del cristiano. El anuncio del Evangelio está inscrito dentro de la tribulación escatológica (Mt 24,14). La prueba es, pues, particularmente necesaria a los que reciben el ministerio de la palabra (1Tes 2,4; 2Tim 2,15); de lo contrario, son traficantes (2Cor 2,17). La prueba es el signo de la misión (1Tim 3,10; Flp 2,22). De ahí el discernimiento de los falsos enviados (Ap 2,2; 1Jn 4,1).

En el plano psicológico sondea Dios los corazones y los pone a prueba (1Tes 2,4). Únicamente permite la tentación (1Cor 10,13). Ésta viene del tentador (Act 5,3; 1Cor 7,5; 1Tes 3,5) a través del *mundo (1Jn 5,19) y sobre todo del dinero (1Tim 6,9). Por esto hay que pedir que no «entremos» en la tentación (Mt 6,13; 26, 41), pues conduce a la muerte (Sant 1,14s). Esta actitud de oración filial es el extremo opuesto de la que tienta a Dios (Lc 11,1-11).

La prueba, sí, y la tentación en que no se entra es una prueba, está ordenada a la vida. Es un dato de la vida en Jesucristo: «sí, todos los que quieren vivir con piedad en Jesucristo, serán perseguidos» (2Tim 3, 12). La prueba es una condición indispensable de crecimiento (cf. Lc 8,13ss), de robustez (1Pe 1,6s con miras al juicio), de verdad manifestada (1Cor 11,19: razón de ser de las divisiones cristianas), de humildad (1Cor 10,12), en una palabra, es el camino mismo de la pascua interior, el del amor que espera (Rom 5,3ss).

Siendo ello así, es una misma cosa ser un cristiano «probado» y experimentar el Espíritu. La prueba dispone para un don mayor del Espíritu, pues éste opera ya en ella su trabajo de liberación. El cristiano probado, así liberado sabe discernir, verificar, «probar» todas las cosas (Rom 12,2; Ef 5,10). Este nuevo sentido de discreción es el Espíritu (1Jn 2,20.27). Aquí tenemos la fuente teologal del examen de conciencia, que ya no es aritmética espiritual, sino discernimiento dinámico, en el que cada uno se prueba a la luz del Espíritu (2Cor 13,5; Gál 6,1).

La Biblia invita a dar un sentido teologal a la prueba. La prueba es paso «hacia Dios» a través de su designio. Los diversos aspectos de la prueba (fe, fidelidad, esperanza, libertad) confluyen en la gran prueba de Cristo, continuada en la Iglesia y en cada cristiano y que termina en un parto cósmico (Rom 8,18-25). La aflicción de la prueba adquiere su verdadero sentido en la lucha escatológica.

En el designio de Dios, que intenta divinizar al hombre en Cristo, la prueba, y su explotación satánica, la tentación, son ineluctables: hacen pasar de la libertad ofrecida a la libertad vivida, de la elección a la alianza. La prueba ajusta al hombre con el misterio de Dios, y al hombre herido le es tanto más dolorosa la proximidad de Dios cuanto más íntima es. El Espíritu hace discernir en el misterio de la cruz el paso de la primera a la segunda creación, el paso del egoísmo al amor. La prueba tiene carácter pascual.

→ Castigos - Cruz - Desierto - Educación - Fuego - Juicio - Paciencia - Persecución - Sufrimiento. JCo

Pueblo.

El tema del pueblo de Dios, en el que se organizan en síntesis todos los aspectos de la vida de *Israel, es tan central en el AT como lo será en el NT el tema de la *Iglesia, nuevo pueblo de Dios, pero también *cuerpo de Cristo. Entre los dos sirve de enlace la escatología profética: en el marco de la antigua *alianza, anuncia y describe anticipadamente al pueblo de la nueva alianza, aguardado para el «fin de los tiempos».

A) El pueblo de la antigua alianza. Las palabras *hebreas goy* y *'am,* de valor originariamente idéntico (= grupo humano que forma comunidad), se especializaron poco a poco en el lenguaje del AT: *'am* (en sing.) designó preferentemente al pueblo de Dios, mientras que *goyim* (en plur.) estaba reservado a las *naciones extranjeras, a los paganos (ya Núm 23,9); este uso, sin embargo, conoce excepciones. En la Biblia griega *laos* significó igualmente al pueblo de Dios (más raramente *demos* cuando se insistía en su organización política), mientras que *ethne* (en plur.) se aplicaba a las naciones paganas; pero también aquí hay excepciones. Este hecho lingüístico muestra que se sintió la necesidad de una palabra especial para expresar el carácter excepcional de Israel, pueblo tan diferente de los otros por el misterio de su vocación, que su experiencia nacional adquirió un significado religioso y un aspecto esencial del designio de salvación comenzó a revelarse en ella.

I. Trascendencia del pueblo de Dios. 1. **Elección. *vocación, *alianza.* Israel, como todos los demás pueblos, pertenece a la historia humana; pero desde su origen la revelación lo presenta como desbordando el orden de la historia. Si existe, es porque Dios lo ha elegido (Dt 7,7; Is 41,8) y llamado (Is 48, 12), no por su nombre, su fuerza o sus méritos (Dt 7,7; 8,17; 9,4), sino por *amor (Dt 7,8; Os 11,1). Habiéndolo distinguido de este modo entre los otros, lo rescató y liberó en el tiempo del éxodo (Dt 6,12; 7,8; 8,14...; 9,26). Constituyéndolo en nación independiente, en cierto modo lo *creó (cf. Is 48,15), lo formó como a un niño en el seno materno (Is 44,2.24). La conciencia viva de una dependencia total respecto a Dios acompaña por tanto en Israel a la toma de conciencia de la nación como tal. Luego viene la *alianza, y este acto de fundación subraya que ahora ya todo se situará para Israel en un plano doble: el de la historia y el de la fe. Un pacto sagrado, en el que las doce tribus son partes contratantes, se sella con la *sangre de un *sacrificio (Éx 24,8); con esta Yahveh viene a ser el Dios de Israel, e Israel el pueblo de Yahveh (cf. Dt 29,12; Lev 26,12; Jer 7,23 etc.; Ez 11,20 etc). De este modo se establece un vínculo único entre Dios y una comunidad humana; todo el que por la *circuncisión sea agregado a esta comunidad participará también en este vínculo (cf. Gén 17,10...).

2. ***Títulos y funciones del pueblo de Dios.*** Israel es el pueblo *santo, consagrado a Yahveh, puesto aparte para él (Dt 7,6; 14,2), su bien propio (Éx 19,5; Jer 2,3), su *herencia (Dt 9, 26). Es su rebaño (Sal 80,2; 94,7), su *viña (Is 5,1; Sal 80,9), su *hijo (Éx 4,22; Os 11,1), su *esposa (Os 2,4; Jer 2,2; Ez 16,8). Es un «*reino de *sacerdotes» (Éx 19,6), en el que Dios reina sobre súbditos consagrados a su servicio. Esta finalidad cultual de la alianza muestra al mismo tiempo la función que desempeña Israel para con las otras naciones: *testigo del Dios único cerca de ellas (Is 44,8), es el pueblo *mediador, por el que se reanudará el víncu-

lo entre Dios y el conjunto de la humanidad, de modo que se eleve a Dios la alabanza de la tierra entera (Is 45,14s.23s) y todas las naciones tengan participación en la *bendición de Dios (Gén 12,3; Jer 4,2; Eclo 44,21).

II. Significación religiosa de una experiencia nacional. Así pues, *Israel, en virtud de la alianza realiza* una paradoja en medio de la historia humana: el pueblo de Dios, comunidad específicamente religiosa, trascendente por su naturaleza misma, es al mismo tiempo una magnitud de este mundo, con todos los elementos temporales que componen acá en la tierra la vida de los pueblos. Consiguientemente su experiencia nacional, en la que todas las otras podrán reconocer su propio rostro, va a adquirir un significado religioso luminoso para la fe.

1. *Una comunidad de raza.* El pueblo de Israel se representa su unidad interna como derivada de su unidad de origen. Los patriarcas *hebreos son los *padres de la raza, y los recuerdos de la historia anterior al éxodo cristalizan en el marco de una genealogía que va de *Abraham, por Isaac, a Jacob-Israel, padre de doce hijos, epónimos de las doce tribus. Es cierto que en el transcurso de las edades la raza asimiló no pocos elementos heterogéneos, desde la salida de Egipto (Éx 12,38), en el desierto (Núm 11,4; Jue 4,11), después de la conquista de Canaán (Jos 9; Jue 3,1...). Pero en época tardía se ve más bien acentuarse la preocupación por la *pureza de la sangre judía: se prohíben los matrimonios extranjeros para defender la «raza santa» (Esd 9,2) contra los pueblos paganos que llevan la idolatría en la sangre. Hasta se idealiza el pasado enlazando con la genealogía patriarcal a ciertos extranjeros asimilados ya mucho tiempo atrás, como los clanes calebitas (1Par 2,18; cf. Núm 32,12 y Gén 15,19). Es que por sus padres pasó la elección de Israel: ¿no vemos, en cada etapa de su genealogía, a los pueblos vecinos descartados en sus padres del designio de salvación (Gén 19,30; 21,8...; 25, 1...; 36)? Para participar en las promesas y en la alianza divina hay, pues, que ser de la raza de Abraham, el amigo de Dios (Is 41,8; 51,2; cf. 63,16; Jer 33,26; Sal 105,6; 2Par 20,7). Cierto universalismo subsiste en el horizonte del pensamiento, puesto que Abraham debe llegar a ser «padre de numerosos pueblos» (Gén 17, 5s). Pero prácticamente los *extranjeros que se convierten al judaísmo, los prosélitos (Is 56,8), se agregan de hecho a la raza elegida para participar de sus privilegios religiosos. La fe común no basta aún para construir el pueblo de Dios; tiene por base concreta una rama étnica escogida por Dios en medio de las otras.

2. *Una comunidad de instituciones.* La raza de los profetas no es una *masa amorfa, sino una sociedad organizada.* Sus células fundamentales, familia y clan *(mišpaha)*, en que se reconoce la comunidad de sangre, atraviesan los siglos y sobreviven aun después del desenraizamiento de la dispersión (Esd 2; Neh 7). Ahora bien, en materia económica, determinan la propiedad de los ganados, de las tierras, de los derechos de pasto; determinan costumbres como la *venganza de la sangre (Núm 35,19), el levirato (Dt 25,5...), el derecho de rescate (Rut 4,3). Por ellas cada individuo toma conciencia de una pertenencia social que le protege y le obliga a la vez. Los clanes mismos se reagrupan en tribus, unidades políticas de base, y la primera forma que adopta la nación organizada es la de una confederación de doce tribus ligadas entre sí por el pacto de la alianza (Éx 24,4; Jos 24). Cuando el Estado israelita adquiera más consistencia, la monarquía centralizada se superpondrá a la confederación sin abolirla (2Sa 2,4; 5,3), tanto que después de la ruina del edificio monárquico, cuando se disperse la nación, la confederación de las tribus quedará como el ideal de los restauradores judíos (cf. Ez 48). Ahora bien, si esta evolución de las instituciones depende de factores históricos diversos, depende sobre todo de un principio que rebasa la presión de los hechos: la *ley, cuyos fundamentos esenciales echó Moisés y que desarrollándose asegura en el transcurso de las edades la permanencia de un mismo espíritu en los usos y costumbres (cf. Neh 8). Por ella todas las instituciones de Israel adquieren sentido y valor en función del designio de Dios: ella es el «pedagogo» providencial del pueblo de la Alianza (Gál 3,24).

3. *Una comunidad de destino.* Paralelamente a las instituciones que estructuran la nación, la comunidad de destino da a sus miembros un alma común: experiencia de la vida nómada, de la opresión y de la liberación, de la vida errante por el desierto y de los combates por la posesión de una patria, de la unidad nacional pagada cara y del apogeo imperial, de la división política, preludio de la ruina de las dos fracciones del Estado, del desastre y de la dispersión... Ahora bien, todas estas experiencias tienen un significado religioso; son a su manera una experiencia concreta de las vías de Dios. Su rostro luminoso muestra claramente los *dones de Dios a su pueblo y hace presagiar y desear sus intenciones secretas; su rostro sombrío hace sentir la *ira divina, que se manifiesta en *juicios ejemplares. Con esto la historia se convierte en *revelación. De sus experiencias seculares saca el pueblo de Dios esquemas fundamentales de pensamiento en los que se vierten las experiencias sucesivas (cf. 1Mac 2,51...; 2Mac 8,19); en su pasado halla puntos de referencia para representarse su propio porvenir y para expresar el objeto de sus esperanzas (cf. Is 63,8...).

4. *El enraizamiento en una patria.* Del desierto, su *habitat* primitivo, fue conducido el pueblo de Dios a Canaán. Es la *tierra en que vivieron sus padres y donde tienen sus tumbas (Gén 23;25,9; etc); es la tierra prometida (Gén 12,7; 13,15) dada luego por Dios en *herencia (Éx 23, 27...; Dt 9,1...; Jer 2,7; Sal 78,54s); es la tierra conquistada a lo largo de una empresa humana que realizaba el designio de Dios (Jos 1,13...; 24,11...). No es ya, pues, Canaán, un país pagano, es la tierra de Israel, la tierra santa donde Dios mismo, presente en medio de su pueblo, ha puesto su residencia (1Re 8,15). *Jerusalén, morada de Yahveh y capital política, es un signo sensible de unidad nacional y religiosa a la vez (Sal 122). Así la *dispersión que sigue a la catástrofe nacional no hace sino reforzar el apego del pueblo de Dios a su tierra. La mística sionista nace ya con el decreto de Ciro (Esd 1,2) y se mantiene viva en los siglos siguientes (Esd 7). Los judíos, aun cuando viven en medio de los extranjeros, no se sienten nunca totalmente desenraizados, puesto que allá tienen todavía una *patria, en la que se hallan las tumbas de sus padres (Neh 2,3) y hacia la que se vuelven para orar (Dan 6,11).

5. *La comunidad de lenguaje.* Israel, al conquistar la tierra santa, hizo de la «lengua de Canaán» (Is 19,18) su propia lengua. En un pueblo la *lengua es factor de unidad, garantiza una mentalidad común, sirve de vehículo de una cultura y de una concepción del mundo; es una verdadera patria espiritual. Ahora bien, en Is-

rael la misma revelación divina se expresa en hebreo, adoptando las categorías de pensamiento forjadas por la cultura semítica y sacando partido del carácter concreto y dinámico del hebreo. De siglo en siglo va cobrando forma una verdadera cultura nacional, en la que se reconocen aportaciones humanas muy diversas (cananea, asirobabilónica, irania, hasta griega); pero la revelación efectúa siempre una filtración, eliminando los elementos inasimilables, dando a las palabras y a las concepciones del espíritu contenidos nuevos en relación con el designio de Dios. Finalmente, cuando los judíos hablan arameo o griego, el hebreo queda como la «lengua santa»; sin embargo, la práctica de los *targums* y la versión de los Setenta permiten entonces al arameo y al griego transportar, a su vez, la doctrina revelada sin traicionarla. De este modo la evolución cultual de Israel está dominada por la palabra de Dios, fijada en las sagradas Escrituras; pero la palabra de Dios, para hacerse inteligible, se vertió en un molde judío.

6. *La comunidad cultual.* En las sociedades del antiguo Oriente era el culto un aspecto esencial de la vida civil. En Israel el *culto del Dios único es, conforme a la alianza, la función suprema de la nación. La lengua hebrea posee términos técnicos para designar al pueblo reunido en esta función cultual. Forma una comunidad *('edah)*, una convocación sagrada *(miqra)*, una asamblea *(qahal)*, y estos términos, transpuestos al griego, dieron origen a las palabras *synagoge y ekklesía.* El judaísmo, buscando su ideal en la comunidad santa del desierto, tal como la describe el Pentateuco, no es ciertamente todavía una *Iglesia en el sentido fuerte del término, pues sigue ligado a las estructuras temporales de una nación particular; pero esboza ya sus rasgos, puesto que los caracteres específicos del pueblo de Israel se acusan con la mayor claridad en su calidad de comunidad cultual *(qahal/ekklesía)*.

III. La antigua alianza: valor y límites. Así pues, ya en la antigua alianza se reveló la estructura social del designio de salvación: el hombre no será salvado por Dios evadiéndose de la historia; no hallará a Dios en la soledad de una vida religiosa separada del mundo. Se enlazará con Dios compartiendo la vida y el destino de la comunidad elegida por Dios para que sea su pueblo. Este designio de Dios tiene ya un comienzo de realización en Israel, pues los miembros del pueblo de la alianza poseen ya efectivamente una vida de *fe, que tiene por soportes las instituciones y la historia nacional no menos que la palabra de Dios y las asambleas cultuales. Aquí aparece el carácter imperfecto de esta realización provisional. En ella la vida de fe está ligada con condiciones que la limitan de dos maneras: sus perspectivas no rebasan el orden de las cosas temporales ni el horizonte de una sola nación. Y sin embargo, por esta misma sutura de una realidad trascendente (el «pueblo de Dios») con una realidad nacional y temporal en que halla un soporte visible, algo de su misterio profundo se hizo inteligible a los hombres: a partir de las experiencias de Israel como pueblo de este mundo, poco a poco se fueron esbozando bajo el velo de las *figuras los diversos aspectos de la sociedad santa, en que finalmente se consumará el designio de salvación.

B) La promesa del pueblo nuevo. La economía fundada en la antigua alianza no tenía sólo los límites que acabamos de decir; era incapaz de «hacer» nada «perfecto» (Heb 7,19; 9,9; 10,1), incapaz de realizar acá

en la tierra el «pueblo *santo» que estaba llamado a formar Israel. Los hechos mismos lo mostraron; puesto que los pecados de Israel atrajeron sobre él el *castigo radical del *exilio y de la *dispersión. Pero no por esto vino a caducar el *designio de Dios; así la escatología profética anuncia para los «últimos *tiempos» la venida de una economía *nueva en la que Dios hallará el pueblo perfecto, cuyo esbozo y germen era el antiguo.

I. El pueblo de la nueva alianza.

1. *Superioridad de la nueva alianza.* Como en otro tiempo Israel, el pueblo nuevo debe nacer de una iniciativa de Dios. Pero esta vez Dios va a triunfar del *pecado que había contrarrestado su primer plan: purificará a su pueblo, cambiará su *corazón, derramará en él su *Espíritu (Ez 36, 26...); eliminará de él a los pecadores para conservar un *resto humilde y justo (Is 10,20s; Sof 3,13; Job 3,5). Con este pueblo «*creado» por él (Is 65,18) concluirá una nueva *alianza (Jer 31,31...; Ez 37,26). Este pueblo será el «pueblo santo» (Is 62,12), el rebaño (Jer 31,10), y la *esposa (Os 2,21) de Yahveh. La rectitud interior así descrita contrasta con el estado espiritual de Israel, pueblo pecador; evoca un estado de la humanidad anterior al pecado de su primer *padre (Gén 2).

2. *Universalidad del pueblo nuevo.* Al mismo tiempo se ensanchan las fronteras del pueblo de Dios, pues las *naciones van a unirse a Israel (Is 2,2...); tendrán parte con él en la *bendición prometida a Abraham (Jer 4,2; cf. Gén 12,3) y a la alianza cuyo mediador (Is 42,6) será el misterioso siervo de Yahveh. La puesta aparte de Israel aparece así como un estadio provisional en el desenvolvimiento del plan divino; al final de los tiempos se logrará el universalismo primitivo.

II. Evocación simbólica del pueblo nuevo. Para evocar en forma concreta el pueblo nuevo no tienen los profetas más que interrogar la experiencia pasada del pueblo de Israel: si se eliminan de ella las imperfecciones y las sombras, aparece como una *figura anticipada de los «últimos tiempos».

1. *Una nueva raza.* Israel entrará en el pueblo nuevo en calidad de raza de *Abraham (Is 41,8). Pero también las *naciones se unirán al pueblo del Dios de Abraham (Sal 47,10), como para convertirse a su vez en la posteridad espiritual del patriarca. A Sión, *madre simbólica del pueblo santo, todos le dirán: «¡Madre!» (Sal 87). Así pues, la raza humana entera recobrará su *unidad primitiva, cuando se reúnan los salvados de las naciones dispersas después de la aventura de Babel (Is 66,18ss; cf. Gén 10-11; Zac 14,17).

2. *Nuevas instituciones.* Para describir anticipadamente el pueblo nuevo como una comunidad organizada se recurre todavía a las instituciones figurativas: nueva *ley, inscrita esta vez en los corazones (Jer 31,33; Ez 36,27); reunión de las doce tribus (Ez 48) y fin del antagonismo entre Israel y Judá (Ez 37,15...); realeza del germen de David (Is 9; 11; Jer 23,5; Ez 34,23; Zac 9,9), etc. También aquí el universalismo hace saltar las barreras de las instituciones pasadas. El *rey, hijo de David, reina sobre todas las naciones (cf. Sal 2; 72); sobre todo, todas ellas reconocen por su *rey al Dios único (Zac 14,16; Sal 96,10), y se les enseña su derecho a que se les aporte la *luz (Is 2,2...; 42,1.4). Así, sin perder su personalidad se agregan al pueblo de Dios en forma orgánica.

3. *Los acontecimientos de la salvación.* La experiencia histórica de Israel proporciona igualmente el medio de representar los acontecimien-

tos de la salvación: nuevo *éxodo, que será como el primero *redención y liberación (Jer 31,11; Is 43, 16...; 44,23); nueva marcha a través del *desierto, que renueve los prodigios de otros tiempos (Os 2,16; Jer 31,2; Is 40,3; 43,14; 48,21; 49, 10), retorno a la *tierra prometida (Os 2,17; Jer 31,12; Ez 37,21), triunfo del rey sobre los enemigos de alrededor para inaugurar un reinado pacífico (Is 9)... Pero una vez más se amplía el horizonte: no sólo Samaría participará en la restauración prometida, sino incluso Sodoma (Ez 16,53...), tipo de la ciudad pecadora... La *paz universal así restablecida al final de la historia de la *salvación (Is 2) restituirá al género humano a un estado que ya no conocía desde el pecado de Caín (cf. Gén 4,8).

4. *La nueva tierra santa.* La *tierra santa será naturalmente el lugar de reunión del nuevo Israel (Ez 34,14; Jer 31,10...). Pero entonces tendrá una *fecundidad maravillosa que dejará muy atrás las más entusiastas descripciones del Deuteronomio (Ez 47,12; Jl 4,18). Literalmente será el *paraíso recobrado (Ez 36,35; Is 51, 3). *Jerusalén, su capital, será el centro del mundo entero (Is 2). Así, en el universo «recreado» (Is 65,17) realizará Dios la unidad de todas las *patrias para proporcionar a sus elegidos una felicidad y una *paz paradisíacas (Os 2,20; Is 65,17-25).

5. *La reunión de todas las lenguas.* No en vano hizo Dios de la lengua de Canaán la lengua santa; cuando Egipto se convierta en los últimos tiempos, invocará a Yahveh en la lengua santa (Is 19,18...) Pero la escatología profética va más lejos: Dios purificará los *labios de todos los pueblos para que cada uno pueda alabarle en su propia *lengua (Sof 3,9). Así, en un *culto que habrá vuelto a ser unánime se operará la reunión de las naciones y de las lenguas (Is 66,18); esta reunión pondrá fin a la fragmentación del género humano y será signo de la unión espiritual recuperada, como en los orígenes del designio de Dios (Gén 11, 1).

6. *El nuevo culto de Dios.* Evidentemente, el culto escatológico se describe bajo los rasgos del culto israelita (cf. Ez 40-48). Pero es muy de notar que constantemente se afirma el universalismo. La humanidad recobrará su unidad por el *servicio común del Dios único (Is 2,2...; 56, 6s; 66,20s). Su reunión final adoptará la forma de las peregrinaciones en que el pueblo de Dios se congrega para la *fiesta de los tabernáculos (Zac 14,16), y la de las *comidas cultuales por las que entra en *comunión con Dios (Is 25,6). Aunque la palabra no figura en los textos, se piensa en una nueva «asamblea santa» análoga al *qahal* (= *ekklesía*) del desierto, en la que las naciones se unirán al resto de Israel.

III. EL PUEBLO ESCATOLÓGICO Y EL ISRAEL DE LA HISTORIA. Así pues, el pueblo de la alianza es evocado anticipadamente partiendo de la experiencia histórica de Israel, cuyo valor de prefiguración se ve así claramente. Sin embargo, en dos puntos se trascienden los datos de la experiencia: se rebasa el marco nacional, y el pueblo nuevo se abre a la humanidad entera; la humanidad y el universo mismo recobran su perfección original, perdida por razón del pecado humano.

Pero en este cuadro simbólico subsisten ciertas ambigüedades, de las que es responsable en parte la experiencia de Israel. La restauración de la *unidad humana en torno al pueblo de la antigua alianza, de su rey, de su ciudad santa, conserva a veces estrecheces (cf. Is 52,1), resonancias nacionalistas (Is 60,12), y hasta un

aspecto *guerrero (Sal 2; 72). Y sobre todo, aun cuando la felicidad prometida al pueblo implique la supresión de todo mal moral y físico (el *sufrimiento: Is 65,19; la *muerte misma: Is 25,8), el horizonte sigue siendo las más de las veces temporal, apegado a los *goces terrenales. Aun al «pueblo de los *santos del Altísimo» (Dan 7,22.27), que tiende a rebasar estos límites y adopta un sesgo trascendente, se le asigna un dominio que se parece al de los poderes de este mundo (Dan 7,27; cf. 14).

Para que se disipe la ambigüedad será necesario que con Cristo y su Iglesia el pueblo escatológico entre a su vez en el campo de la experiencia humana.

C) EL PUEBLO DE LA NUEVA ALIANZA. En el griego del NT se halla todavía mejor que en los LXX la especialización de las palabras *laos*, pueblo de Dios, y *ethne*, naciones paganas. Pero para definir la comunidad de la salvación, ligada a Dios por la nueva alianza, el tema de la *ekklesía* («asamblea cultual») se impone a todos los otros. Sin embargo, la *Iglesia de Cristo, en la que se invita a entrar al pueblo de la antigua alianza y luego a las otras naciones, es verdaderamente un pueblo, con todas las resonancias que implica este término, pues la realidad escatológica, sucediendo a sus prefiguraciones, no abroga su sentido sino que lo *cumple o verifica.

I. EL NUEVO PUEBLO. Por la nueva *alianza, sellada con la sangre de Jesús, ha creado, pues, Dios un nuevo pueblo, acerca del cual se realiza plenamente el dicho de la Escritura: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (2Cor 6,16, cf. Lev 26, 12; Heb 8,10; cf. Jer 31,33; Ap 21, 3). Es el pueblo cuyos pecados *expió Jesús (Heb 2,17), el pueblo al que santificó por medio de su *sangre (13,12). De este modo los títulos de Israel se trasladan ahora a este pueblo: pueblo particular de Dios (Tit 2,14; cf. Dt 7,6); raza elegida, nación santa, pueblo adquirido (1Pe 2,9; cf. Éx 19,5 e Is 43,20s); rebaño (Act 20,28; 1Pe 5,2; Jn 10, 16) y *esposa del Señor (Ef 5,25; Ap 19,7; 21,2). Y puesto que el pueblo de la antigua alianza había experimentado las vías de Dios en los acontecimientos de su historia, la experiencia de la salvación otorgada al pueblo nuevo se puede verter en categorías de pensamiento que recuerden estos acontecimientos figurativos: este pueblo debe entrar en el *reposo divino prefigurado por la *tierra prometida (Heb 4,9); debe salir de *Babilonia, ciudad del mal (Ap 18,4), para reunirse en *Jerusalén, residencia de Dios (Ap 21,3).

Pero esta vez se rebasa el nivel de la vida temporal en que se mueven las *naciones. La trascendencia del pueblo de Dios es total: siendo un «*reino sacerdotal» (1Pe 2,9), no pertenece a este *mundo (Jn 18,36); su *patria está en los cielos (Heb 11,13...), donde sus miembros tienen derecho de ciudadanía (Flp 3,20), pues son los hijos de la *Jerusalén de lo alto (Gál 4,26), la misma que al final de los tiempos descenderá del cielo a la tierra (Ap 21,1ss). Sin embargo, este pueblo mora todavía acá en la tierra. Así pues, por él lo espiritual y lo escatológico se articulan en lo temporal y en lo histórico. Después de la paradoja de Israel viene la paradoja de la Iglesia: en su condición terrenal es un pueblo visible llamado a desarrollarse en el tiempo.

II. ISRAEL Y LAS NACIONES EN EL NUEVO PUEBLO. Es natural que *Israel sea el primer llamado a formar parte del nuevo pueblo; tal era su vocación desde la primera alianza. Jesús fue enviado como «el *profe-

ta semejante a *Moisés» (Act 3,23) para «salvar a su pueblo» (Mt 1,21), llevarle *luz (Mt 4,15s), *redención (Lc 1,68), conocimiento de la salvación (Lc 1,77), *gozo (Lc 2,10), *gloria (Lc 2,32). Es el jefe que debe regirlo (Mt 2,6) y que finalmente morirá por él (Jn 11,50). Pero alrededor de Jesús y del anuncio del *Evangelio se reproduce después el drama del «pueblo de dura cerviz», del que el AT ofrecía ya ejemplos impresionantes (Mt 13,15; 15,8; Act 13,45; 28,26; Rom 10,21; 11,1s).

Entonces es cuando logra su objetivo completo el designio de salvación. En efecto, la muerte de Jesús, que lleva a su colmo el pecado del pueblo de la antigua alianza (Mt 23, 32-36; cf. Act 7,51s), pone fin a esta primera economía. Derriba la barrera que separaba a Israel de las otras *naciones (Ef 2,14...): Jesús muere «no sólo por su nación, sino para congregar en la *unidad a todos los *hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52). Un *resto del primer pueblo de Dios se convertirá y entrará en el nuevo pueblo; pero Dios tiene resuelto «sacar también de entre las naciones un pueblo para su nombre» (Act 15,14); de los que no eran su pueblo quiere ahora hacer su pueblo (Rom 9,25s; 1Pe 2,10), «para que todos tengan participación en la herencia con los santificados» (Act 26,18).

Así pues, mediante esta conjunción de Israel y de las naciones se realiza la reunión escatológica de la «nueva humanidad» (Ef 2,15), raza elegida (1Pe 2,9) que es todavía espiritualmente la raza de Abraham (Rom 4, 11s), pero que engloba de hecho a la raza humana entera, ahora que Cristo, nuevo Adán, recapitula en sí toda la descendencia del primer Adán (1Cor 15,45; Rom 5,12...). El pueblo santo está ahora ya constituido por hombres «de todas las tribus, pueblos, naciones y lenguas» (Ap 5,9; 7, 9; 11,9; 13,7; 14,6), estando el antiguo Israel comprendido en esta enumeración. Tal es el semblante eterno de la Iglesia, que contempla en el cielo el vidente del Apocalipsis. Tal es también su realidad terrestre, pues no siendo ya «ni griega ni judía» (Gál 3,28), constituye un *tertium genus*, como decían los cristianos de los primeros siglos.

III. El nuevo pueblo en marcha hacia su consumación. De este modo resulta ser la Iglesia un «pueblo» enraizado en la historia. Como los hijos de Israel, sus miembros tienen comunidad de origen, comunidad de instituciones y de destino, comunidad de patria hacia la cual se encaminan (Heb 11,16), comunidad de lenguaje asegurada por la palabra de Dios, comunidad cultual, que es la finalidad suprema de la *ekklesía* (cf. 1Pe 2,9; Ap 5,10). El destino terreno de este pueblo aparte presenta todavía sorprendentes paralelismos con el de Israel: las mismas infidelidades de sus miembros pecadores (cf. Heb 3,7...); las mismas persecuciones que vienen de los poderes terrenales que encarnan la *bestia diabólica (Ap 13,1-7; cf. Dan 7); la misma necesidad de abandonar *Babilonia para librarse de la ruina que la amenaza (Ap 18,4...; cf. Is 48,20). La historia sagrada y las Escrituras del AT quedan así cargadas de sentido para el pueblo nuevo en tanto está en marcha hacia la consumación celestial.

→ Alianza - Iglesia - Judíos - Israel - Naciones - Patria - Padres y Padre - Unidad. PG

Puerta.

La puerta abierta deja pasar, entrar y salir, permite la libre circulación; expresa la acogida (Job 31,32), una posibilidad ofrecida (1Cor 16,9). Cerrada, impide el paso: protege (Jn 20,19) o expresa una negativa (Mt 25,10).

I. La puerta de la ciudad. La ciudad guarda su entrada con una puerta monumental, fortificada, que protege contra los ataques del enemigo e introduce a los amigos: «el *extranjero que está dentro de las puertas» (Dt) participa de los privilegios de Israel. La puerta garantiza así la seguridad de los habitantes y permite a la ciudad constituirse en comunidad; junto a la puerta se concentra la vida de la ciudad: en este punto tienen lugar encuentros (Job 29,7; Sal 69,13), negocios comerciales (Rut 4,1-11), maniobras políticas (2Sa 15,1-6) y sobre todo juicios (Job 5,4; 31,21; Prov 22,22; 24,7). Una ciudad sin puertas es una ciudad sin unidad ni paz.

La puerta se identifica, pues, en cierta manera con la ciudad, y la palabra puede designar a la ciudad misma (Dt 28,52-57) y hasta llega a connotar el *poder de la ciudad. Apoderarse de la puerta significa hacerse dueño de la ciudad (Gén 22,17); recibir sus llaves equivale a ser investido del poder (Is 22,22); las puertas del *šeol* o de la muerte (Is 38, 10; Sal 107,18) designan la morada misteriosa a donde todo hombre es conducido, cuya entrada sólo Dios conoce (Job 38,17), de donde sólo Dios puede sacar (Sal 9,14).

*Jerusalén es la ciudad santa con puertas antiguas (Sal 24,7ss), a las que Yahveh ama particularmente (Sal 87) porque él mismo las ha consolidado (Sal 147,13). El peregrino que las franquea tiene la sensación de la unidad y de la paz (Sal 122).

II. La puerta del cielo. 1. *AT.* Cierto que Yahveh abre las puertas del cielo para enviar la lluvia, el maná (Sal 78,23) y toda clase de *bendiciones a la tierra (Mal 3,10); pero desde que se cerró el paraíso el hombre no comunica ya familiarmente con Dios. El *culto es el que establece una relación entre los dos mundos, el divino y el terrestre: así Jacob había reconocido en Betel «la puerta del cielo» (Gén 28,17); el peregrino que sube a la ciudad santa viene a franquear las puertas del templo para acercarse a Yahveh (Sal 110,4): «aquí está la puerta de Yahveh, los justos entrarán» (Sal 118, 20) por donde en otro tiempo entró el rey de gloria (Sal 24,7-10). Pero si Israel, aun pasando por esta puerta, no *busca a Yahveh, el *templo viene a ser inútil y, de rechazo, *Jerusalén pierde su razón de ser y su poder, dado que en la puerta no se dictan sentencias justas (Am 5,15; Zac 8,16). Es inútil fortificar la puerta, pues no garantizará la seguridad. Por lo tanto en los profetas la separación efectuada por la puerta viene a ser más espiritual. «Quitando el mal de en medio de ella» más bien que cerrando sus puertas a las *naciones, es como será santa la ciudad. Israel descubre que el hombre no puede subir al cielo; por eso pide a Dios en su oración que rasgue los cielos y descienda él mismo (Is 63,19).

2. *NT.* Jesús trae la respuesta; en su bautismo se abre el cielo y él mismo viene a ser la verdadera puerta del cielo bajada a la tierra (Jn 1,51; cf. Gén 28,17), la puerta que introduce en los pastos donde se ofrecen libremente los bienes divinos (Jn 10, 9), el único *mediador: por él se comunica Dios a los hombres, por él tienen los hombres acceso al Padre (Ef 2,18; Heb 10,19). Por haberse él apoderado de la llave de la *muerte y del *infierno (Ap 1,18), su Iglesia echará abajo las «puertas del Hades» y acogerá a los elegidos en el reino cuyas llaves ha recibido Pedro (Mt 16,18s). Pero si la puerta del reino es estrecha (Lc 13,24ss), Jesús tiene su llave, la llave de David (Ap 3,7). El cielo se abre a todo el que

se abre por la fe (Act 14,27; Ef 3, 12), a quien abre a Jesús, que llama a la puerta (Ap 3,20).

Al final de los tiempos coinciden ciudad y cielo. La *Jerusalén celestial tiene doce puertas; están siempre abiertas (Ap 21,12-25) y, sin embargo, hay seguridad total y perfecta justicia (Is 1,26; 26,1-5), el mal no entra ya en ella (Ap 21,27; 22,15); hay intercambio perfecto entre Dios y la humanidad: dones de Dios y ofrendas del hombre circulan libremente (Zac 2,8s; 14; Is 60,11; Ap 21,26; 22,14).

→ Mediador - Poder. JB

Puro.

La pureza, concepción común a las religiones antiguas, es la disposición *requerida para acercarse a las cosas* sagradas; aunque en forma accesoria puede implicar la virtud opuesta a la lujuria, se procura no con actos morales, sino mediante ritos. Ordinariamente tiende a profundizarse esta concepción primitiva, pero lo hace diversamente según los diferentes climas de pensamiento. Según la perspectiva dualista el *alma, pura por esencia, debe desentenderse del *cuerpo, en el que está aprisionada, y de las cosas materiales en cuyo contacto vive. Según la fe bíblica, que cree buena a la creación entera, la noción de pureza tiende a hacerse interior y moral, hasta que Cristo muestra su fuente única en su palabra y en su sacrificio.

AT. I. La pureza cultual. 1. *En la vida de la comunidad santa.* La pureza, sin relación directa con la moralidad, proporciona la aptitud legal para participar en el culto o incluso en la vida ordinaria de la comunidad santa. Esta noción compleja, desarrollada particularmente en Lev 11-16, aparece a través de todo el AT.

Incluye la limpieza física: alejamiento de todo lo que no es limpio (inmundicias Dt 23,13ss), de lo que está enfermo (*lepra Lev 13-14; 2 Re 7,3) o corrompido (cadáveres Núm 19,11-14; 2Re 23,13s). Sin embargo, la discriminación de los *animales puros e impuros (Lev 11), tomada con frecuencia de tabues primitivos, no puede explicarse por el solo motivo de la higiene.

La pureza constituye una protección contra el paganismo: como Canaán estaba contaminada por la presencia de los paganos, los botines de guerra son condenados a la destrucción (Jos 6,24ss) y los frutos mismos de esta tierra están prohibidos durante los tres primeros años de cosecha (Lev 19,23ss). Determinados animales, como el puerco, son impuros (Lev 11,7), *sin duda porque* los paganos los asociaban a su culto (cf. Is 66,3).

La pureza reglamenta el uso de todo lo que es *santo. Todo lo que atañe al *culto debe ser eminentemente puro (Éx 25,31; Lev 21; 22), y sin embargo las cosas sagradas mismas pueden contaminar al hombre si se acerca a ellas indebidamente (Núm 19,7ss; 1Sa 21,5; 2,Sa 6,6s).

Las fuerzas vitales, fuente de bendición, son consideradas como sagradas, por lo cual se contraen impurezas sexuales aun con su uso moralmente bueno (Lev 12 y 15).

2. *Ritos de purificación.* La mayor parte de las impurezas, si no desaparecen por sí mismas (Lev 11,24s), se borran con el lavado del cuerpo o de los vestidos (Éx 19,10; Lev 17, 15s), con sacrificios expiatorios (Lev 12,6s) y, el día de las *expiaciones, fiesta de la purificación por excelencia, por el envío al desierto, de un macho cabrío simbólicamente cargado con las impurezas del pueblo entero (Lev 16).

3. *Respeto de la comunidad santa.* En esta noción, todavía bastante material, de la pureza está latente la idea de que el *hombre es una realidad tal que no se puede disociar el *cuerpo y el *alma, y de que sus actos religiosos, por espirituales que sean, no dejan de estar encarnados. En una comunidad consagrada a Dios y deseosa de rebasar el estado natural de su existencia, no se come cualquier cosa, no se echa mano a todo, no se usa de cualquier manera de los poderes generadores de la vida. Estas múltiples restricciones, quizás arbitrarias en los orígenes, produjeron un efecto doble. Preservaban a la fe monoteísta contra toda contaminación por parte del medio pagano circundante; además, adoptadas por obediencia para con Dios, constituían una verdadera *disciplina moral.* Así debían revelarse las exigencias de Dios, que son espirituales.

II. Hacia la noción de pureza moral. 1. *Los profetas* proclaman constantemente que ni las abluciones, ni los *sacrificios tienen valor en sí si no comportan una purificación interior (Is 1,15ss; 29,13; cf. Os 6,6; Am 4,1-5; Jer 7,21ss). No por eso desaparece el aspecto cutual (Is 52, 11), pero la verdadera impureza que contamina al hombre se revela en su fuente misma, en el *pecado; las impurezas legales sólo son una imagen exterior de la misma (Ez 36, 17s). Hay una impureza esencial al hombre, de la que sólo Dios puede purificarlo (Is 6,5ss). La purificación radical de los *labios, del *corazón, de todo el ser forma parte de las promesas mesiánicas: «Derramaré sobre vosotros un agua pura y seréis purificados de todas vuestras impurezas» (Ez 36,25s; cf. Sof 3,9; Is 35,8; 52,2).

2. *Los sabios* caracterizan la condición requerida para agradar a Dios, por la pureza de las manos, del corazón, de la frente, de la oración (Job 11,4.14s; 16,17; 22,30), por tanto por una conducta moral irreprochable. Los sabios, no obstante, tienen conciencia de una *impureza* radical del hombre delante de Dios (Prov 20,9; Job 9,30s); es una presunción creerse uno puro (Job 4,17). Sin embargo, el sabio se esfuerza en profundizar moralmente la pureza, cuyo aspecto sexual comienza a acentuarse; Sara se conservó pura (Tob 3,14), al paso que los paganos están entregados a una impureza degradante (Sab 14,25).

3. *En los salmistas* se ve afirmarse más y más, en un marco cultual, la preocupación por la pureza moral. El amor de Dios se vuelve hacia los corazones puros (Sal 73,1). El acceso al santuario se reserva al hombre de *manos inocentes, de corazón puro* (Sal 24.4), y Dios retribuye las manos puras del que practica la *justicia (Sal 18,21.25). Pero como sólo él puede dar esta pureza, se le suplica que purifique los corazones. El Miserere manifiesta el efecto moral de la purificación que espera de Dios solo. «Lávame de toda malicia..., purifícame con el hisopo y seré puro.» Más aún: recogiendo la herencia de Ezequiel (36,25s) y coronando la tradición del AT, exclama: «¡Oh Dios! crea en mí un corazón puro» (Sal 51,12), oración tan espiritual que el creyente del NT puede adoptarla literalmente.

NT. I. La pureza según los evangelios. 1. *La tendencia legalista* subsiste todavía en la época de Jesús y remacha la ley acentuando las condiciones materiales de la pureza: abluciones repetidas (Mc 7,3s), lavados minuciosos (Mt 23,25), huida de los pecadores que propagan la impureza (Mc 2,15ss), señales puestas en las tumbas para evitar las contaminaciones por inadvertencia (Mt 23,27).

2. Jesús hace observar ciertas reglas de pureza legal (Mc 1,43s) y en un principio parece condenar solamente los excesos de las observancias sobreañadidas a la ley (Mc 7,6-13). Sin embargo, acaba por proclamar que la *única pureza es la interior* (Mc 7,14-23 p): «Nada de lo que entra de fuera en el hombre puede mancharlo..., porque de dentro, del corazón del hombre proceden los malos deseos.» En este sentido también los demonios pueden llamarse «espíritus impuros» (Mc 1,23; Lc 9,42). Esta enseñanza liberadora de Jesús era tan nueva que los discípulos tardarán bastante en comprenderla.

3. Jesús otorga su intimidad a los que se dan a él en la *simplicidad de la fe y del amor, a los *«corazones puros»* (Mt 5,8). Para *ver a Dios, para presentarse a él, no ya en su templo de Jerusalén, sino en su *reino, no basta la misma pureza moral. Precisa la presencia activa del Señor en la existencia; sólo entonces es el hombre radicalmente puro. Jesús dice así a sus Apóstoles: «Dios os ha purificado gracias a la palabra que yo os he anunciado» (Jn 15,3). Y todavía más claramente: «El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; vosotros también estáis limpios» (Jn 13,10).

II. La doctrina apostólica. 1. *Más allá de la división entre puro e impuro.* Fue necesaria una intervención sobrenatural para que de la palabra de Cristo sacara Pedro esta triple conclusión: ya no hay *alimento impuro (Act 10,15; 11,9); los mismos incircuncisos no están mancillados (Act 10,28); ahora ya Dios purifica por la *fe los corazones de los paganos (Act 15,9). Por su parte Pablo, armado con la enseñanza de Jesús (cf. Mc 7), declara osadamente que para el cristiano «nada es en sí impuro» (Rom 14,14). Habiendo ya pasado el régimen de la antigua ley, las observancias de pureza se convierten en «elementos sin fuerza», de los que Cristo nos ha liberado (Gál 4,3.9; Col 2,16-23). «La realidad está en el cuerpo de Cristo» (Col 2,17), pues su cuerpo resucitado es germen de un nuevo universo.

2. Los ritos incapaces de purificar el ser interior *los sustituyó Cristo por su *sacrificio* plenamente eficaz (Heb 9; 10); purificados del pecado por la sangre de Jesús (1Jn 1, 7.9), esperamos tener un puesto entre los que «blanquearon sus vestiduras en la sangre del cordero» (Ap 7,14). Esta purificación radical se actualiza por el rito del *bautismo que deriva su eficacia de la *cruz: «Cristo se entregó por la Iglesia a fin de santificarla purificándola por el baño de agua» (Ef 5,26). Mientras las antiguas observancias no obtenían sino una purificación completamente exterior, las *aguas del *bautismo nos limpian de toda mancha asociándonos a Jesucristo resucitado (1Pe 3, 21s). Ciertamente somos purificados por la esperanza en Dios, quien por Cristo nos ha hecho sus hijos (1Jn 3,3).

3. *La transposición del plano ritual al plano de la salud espiritual* se expresa particularmente en la I.ª epístola a los Corintios, en la que Pablo invita a los cristianos a expulsar de su vida la «levadura vieja» y a reemplazarla por «los ázimos de pureza y de verdad» (1Cor 5,8; cf. Sant 4,8). El cristiano debe purificarse de toda impureza de cuerpo y de espíritu para acabar así la obra de su santificación (2Cor 7,1). El aspecto moral de esta pureza está más desarrollado en las epístolas pastorales. «Todo es puro para los puros» (Tit 1,15), pues ahora ya nada cuenta delante de Dios sino la disposición profunda de los corazones regenerados (cf. 1Tim 4, 4). La caridad cristiana brota de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera (1Tim 1,5; cf. 5,22). Pablo mismo da gracias a Dios por servirle con una conciencia pura (2Tim 1,3), como también pide a sus discípulos un corazón puro del que broten la justicia, la fe, la caridad, la paz (2Tim 2,22; cf. 1Tim 3,9).

Finalmente, lo que permite al cristiano practicar una conducta moral irreprochable es el hecho de estar consagrado al culto nuevo en el Espíritu: lo contrario de la impureza es la *santidad (1Tes, 4,7s; Rom 6, 19). La pureza moral que preconizaba ya el AT se requiere siempre (Flp 4,8), pero su valor depende sólo de que conduce al encuentro de Cristo el día último de su retorno (Flp 1,10).

→ Culto - Agua - Fuego - Pecado - Perfección - Santidad - Simple.

LS

R

Reconciliación.

Ya en el AT preparó Dios la reconciliación de los hombres con él ofreciéndoles incesantemente su *perdón. Él mismo se reveló como el «Dios de ternura y de piedad» (Éx 34,6), que de buena gana aplaca «el ardor de su *ira» (Sal 85,4; cf. 103, 8-12) y habla de *paz a su pueblo (cf. Sal 85,9). Aunque no utilice la palabra, Yahveh ofrece ciertamente una reconciliación a su *esposa infiel (Os 2,16-22), a sus hijos rebeldes (Ez 18,31s). Y todos los ritos de *expiación del culto mosaico, ordenados a la purificación de las más variadas faltas, tendían finalmente a la reconciliación del hombre con Dios. Sin embargo, no había llegado todavía el tiempo de la completa remisión de los pecados, y los fieles del verdadero Dios estaban en espera de algo mejor (cf 2Mac 1,5; 7,33; 8,29).

La reconciliación perfecta y definitiva fue llevada a cabo por Cristo Jesús, «el *mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5), la cual por lo demás no es sino un aspecto de su obra de *redención. Sin embargo, se puede legítimamente enfocar el misterio de la *salvación, desde este punto de vista especial, a la luz de algunos textos de Pablo (Rom 5, 10s; 2Cor 5,18ss; Ef 2,16s; Col 1, 20ss): tal es el objeto propio de estas líneas.

I. Nuestra reconciliación con Dios por Cristo. 1. *La iniciativa de Dios.* Por sí mismo el hombre es incapaz de reconciliarse con el Creador al que ha ofendido con su *pecado. La acción de Dios es aquí primera y decisiva, «y todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo por Cristo» (2Cor 5,18). Él nos amaba ya cuando éramos sus «enemigos» (Rom 5,10), y entonces su Hijo «murió por nosotros» (5,8). El misterio de nuestra reconciliación empalma con el de la *cruz (cf. Ef 2,16) y del «gran amor» con que hemos sido amados (cf. Ef 2,4).

2. *Los efectos de la reconciliación.* Dios no tendrá ya en cuenta las faltas de los hombres (cf. 2Cor 5,19). Pero lejos de ser una simple ficción jurídica, la acción de Dios es más bien, al decir de Pablo, como «una nueva *creación» (2Cor 5,17). La re-

conciliación implica una renovación completa para los que disfrutan de ella y coincide con la *justificación (Rom 5,9s), la santificación (Col 1, 21s). «Enemigos hasta aquí de Dios por nuestra mala conducta» (Rom 1,30: 8,7), podemos ahora «gloriarnos en Dios» (Rom 5,11), que quiere «hacernos aparecer delante de él santos, sin mancha y sin reproche» (Col 1,22); tenemos «todos, en un solo Espíritu, acceso cerca del Padre» (Ef 2,18).

3. *«El ministerio de la reconciliación».* Toda la obra de la *salvación está ya realizada por parte de Dios, pero desde otro punto de vista se continúa actualmente hasta la parusía, y Pablo puede definir la actividad apostólica como «el ministerio de la reconciliación» (2Cor 5,18). «En embajada por Cristo» los apóstoles son mensajeros de «la palabra de la reconciliación» (5,19s). Un antiguo papiro habla incluso aquí del «evangelio de la reconciliación», y tal es ciertamente el tenor del mensaje apostólico (cf. Ef 6,15: «el Evangelio de la paz». Por tanto, los servidores del *Evangelio se aplicarán en su ministerio, a ejemplo de Pablo, a ser por su parte los artífices de la paz que anuncian (2Cor 6,4-13).

4. *La acogida del don de Dios.* Del hecho de ser Dios el autor primero y principal de la reconciliación, no se sigue que el hombre tenga en ella una actitud meramente pasiva: debe acoger el don de Dios. La acción divina no ejerce su eficacia sino para los que están dispuestos a aceptarla por la *fe. De ahí el grito apremiante de Pablo: «Os suplicamos en nombre de Cristo, dejaos reconciliar con Dios» (2Cor 5,20).

II. La reconciliación universal. 1. *La creación reconciliada.* Hablando Pablo de la reconciliación del *mundo (2Cor 5,19; Rom 11,15) se fijaba sobre todo hasta ahora en los hombres pecadores. En las cartas de la cautividad, en Col y en Ef se amplía el horizonte del Apóstol. La reconciliación parece designar la salvación colectiva del universo. Los seres, perfectamente reconciliados con Dios, son reconciliados entre sí (Col 1,20).

Finalmente, el mismo mundo material aparece solidario con el hombre, en su resurgir como lo fue en su caída (cf. Rom 8,19-22). Se ha acabado incluso con la actitud hostil que podían adoptar frente a nosotros los poderes *angélicos bajo el régimen ya caduco de la *ley (cf. Col 2,15).

2. *La reconciliación de los judíos y de los paganos.* Pablo corona su enseñanza en Ef 2,11-22. La acción de Cristo «nuestra paz» (2,14) se pone aquí en plena luz, y sobre todo los maravillosos beneficios que procura a los paganos de ayer: ahora son integrados en el pueblo elegido con el mismo título que los judíos, ha terminado la era de la separación y del *odio, todos los hombres no forman ya sino un solo *cuerpo en Cristo (2,16), un solo *templo santo (2,21).

Poco importan al Apóstol de las gentes los *sufrimientos gloriosos que le acarrea el anuncio de este *misterio (Ef 3,1-13).

Pablo fue el teólogo inspirado y el ministro infatigable de la reconciliación, pero Cristo fue por su *sacrificio el artífice de la misma «en su *cuerpo de carne» (Col 1,22); también fue Cristo el primero que subrayó sus exigencias profundas: el pecador reconciliado con Dios no puede tributarle un *culto agradable si no va primero a reconciliarse él mismo con su hermano (Mt 5,23s).

→ Ira - Expiación - Justificación - Paz - Perdón - Redención - Salvación - Sangre. LR

Redención.

La noción de «redención» (gr. *lytrosis* o *apolytrosis)* o de «rescate» (gr. *lytrusthai),* a la que hay que añadir la de «adquisición» (gr. *peripoiesis)* o de «compra» (gr. *agoradsein)* está estrechamente ligada en la Biblia con la idea de «salvación»: designa el medio privilegiado escogido por Dios para salvar a Israel liberándolo de la servidumbre egipcia (Éx 12,27; 14, 13; cf. Is 63,9) y constituyéndolo su «pueblo particular» (Éx 19,5; Dt 26, 18); en el NT un texto como Tit 2, 13s, reflejo visible de la catequesis primitiva, revela claramente la fuente a que se refiere el autor para describir la obra de Cristo: Jesús es «salvador» en cuanto que nos «rescata de toda iniquidad» y «purifica a un pueblo que le pertenece en propiedad». Así aparece la continuidad del designio salvífico, sin que por ello se niegue lo que ofrece de nuevo y de imprevisible el cumplimiento de toda verdadera profecía.

I. La redención en el AT. 1. *Éxodo y alianza.* Cuando el AT habla de «redención» es las más de las veces a propósito del *Éxodo: la experiencia religiosa que entonces hizo Israel permite percibir lo mejor posible el contenido de esta noción. En efecto, en la conciencia judía el Éxodo no puede disociarse de la *alianza: Dios no arranca a su pueblo de la *esclavitud sino para ganárselo: «Yo soy Yahveh, ...yo os he liberado de la servidumbre... y os liberaré ("rescataré") golpeando fuerte... Yo os adoptaré como mi pueblo y seré vuestro Dios» (Éx 6,6s; cf. 2Sa 7,23s). En virtud de la alianza viene a ser Israel un pueblo «santo», «consagrado a Yahveh», el «pueblo particular» de Dios (Éx 19,5s). «Pueblo santo» y «rescatados de Yahveh» son dos equivalentes (Is 62, 11s), y Jeremías puede hacer remontar la fecha de la Alianza al día en que «Dios tomó a su pueblo por la mano para sacarlo de Egipto» (Jer 31,32).

Así la noción de redención es esencialmente positiva: en ella no se afirma menos la unión con Dios que la *liberación de la esclavitud del pecado. Por lo demás, tal es el sentido etimológico del término latino *redemptio:* designa en primer lugar una «compra» *(emere)* que no nos «libera» (cf. *red-)* sino para «adquirirnos» para Dios; y lo mismo se diga del término inglés *atonement,* por el que se traduce habitualmente y cuyo sentido original es «reunión», «reconciliación» *(«at-one-ment»).*

2. *La redención mesiánica.* Los profetas recurren intencionadamente a las mismas fórmulas a propósito de la liberación del *exilio, y entonces el «redentor» viene a ser uno de los títulos preferidos por Yahveh, particularmente en el segundo Isaías. A nadie sorprenderá que el objeto de la grande esperanza mesiánica se exprese todavía en términos de «redención»: «En Yahveh está la gracia, en él la abundancia del «rescate», Él «rescatará» a Israel de todas sus faltas» (Sal 130,7s). Más que todos Ezequiel subraya la absoluta gratuidad de tal «redención» otorgada a los pecadores (Ez 16,60-63; 36,21ss); y usando los términos del oráculo de Jeremías (Jer 31,33) precisa la naturaleza de esta «nueva alianza»: no ya el don de una *ley, por perfecta que sea, sino la comunicación del propio *espíritu de Yahveh (Ez 36,27).

II. La redención en el NT. 1. *La continuidad con el AT.* La referencia a este contexto mesiánico es a veces explícita: Zacarías celebra al Dios que «ha rescatado a su pueblo», y la profetisa Ana habla del niño a «todos los que aguardaban la redención de Jerusalén» (Lc 1,68; 2,38). Así, como la mayoría de las

nociones mesiánicas derivadas del AT que pueden aplicarse ya al primero ya al segundo advenimiento de Cristo, el término de «redención» no sirve solamente para designar la obra llevada a cabo por Cristo en el Calvario (Rom 3,24; Col 1,14; Ef 1,7), sino igualmente la que realizará al final de los tiempos en el momento de la parusía y de la resurrección gloriosa de los cuerpos (Lc 21,28; Rom 8,23; Ef 1,14; 4,30; probablemente 1Cor 1,30); y en los dos casos se trata de una liberación, pero quizá todavía más de una «adquisición», de una «toma de posesión por Dios».

Por lo demás, por eso es por lo que el NT pudo expresar esta misma noción por medio del verbo «comprar» (gr. *agoradsein*, 1Cor 6, 20; 7,23; cf. Gál 3,13; 4,5). No ya que quisiera asimilar la redención a una transacción comercial regida por la ley de la equivalencia o de la compensación, en la que el carcelero no consiente en entregar a su prisionero o el vendedor su mercancía sino a condición de no perder nada... Seguramente pretendía significar que hemos venido a ser propiedad de Dios en virtud de un contrato, cuyas condiciones todas se han cumplido, particularmente la que no se dejaba nunca de señalar: se ha pagado la suma (1Cor 6,20; 7,23; cf. 1Pe 1,18). Pero hay que notar que aquí termina la metáfora; no se trata nunca de un personaje que haya de reclamar o de recibir el precio de la compra. En efecto, aquí también parece que el NT se refiere a la noción de adquisición tal como la conocía el AT; en todo caso el Apocalipsis con el mismo verbo «comprar» se refiere explícitamente al pacto del Sinaí: en la *sangre del cordero los hombres de todas las naciones han venido a ser propiedad particular de Dios, como en otros tiempo Israel lo había sido en virtud de la alianza, sellada también en la sangre (Ap 5,9); mientras que Act 20,28, para evocar la misma realidad conserva el término propio del AT y habla de «la Iglesia de Dios que él se ha adquirido con su sangre» (cf. 1Pe 2,9; Tit 2,14).

Por lo demás, la interpretación se remonta a Cristo en persona: el marco pascual escogido deliberadamente y la mención explícita de la sangre de la alianza eran bastante claros para que nadie pudiera engañarse (Mt 26,28 p; 1Cor 11,25).

2. *La muerte voluntaria de Cristo.* Pero el NT no subraya menos marcadamente la distancia que separa a la *figura y su realización o *cumplimiento. La nueva alianza, como la antigua, es sellada en la sangre; pero esta sangre es la del propio Hijo de Dios (1Pe 1,18s; Heb 9,12; cf. Act 20,28; Rom 3,25).

Redención «costosa»: a la inmolación de víctimas irracionales sucede el *sacrificio personal y voluntario del Siervo de Yahveh que «entregó su vida a la muerte» (Is 53, 12) y «sirvió bien a la comunidad» (53,11 LXX). Jesús «no vino para ser servido, sino para *servir y dar su vida en rescate por la comunidad» (Mt 20,28; Mc 10,45): su sacrificio será el instrumento de nuestra liberación *(lytron)*. Este carácter voluntario de la muerte de Cristo pretende destacar el relato joánnico de la pasión (p.e. Jn 18,4-8), como lo hace todavía más claramente, si es posible, en los sinópticos el relato de la cena *eucarística, donde Cristo se entrega literalmente por adelantado a la muerte.

III. Inteligencia cristiana del misterio. 1. *Cristo victorioso de la muerte.* Para los discípulos había sido esta *muerte un escándalo, la prueba de que Cristo no era el «redentor» esperado (Lc 24,21). Ilustrados por la

experiencia de pascua y por la de pentecostés, hechos testigos de la *resurrección (Act 1,8; 2,31s; etc.), comprenden que la pasión y la muerte de su maestro, lejos de frustrar el plan salvífico de Dios, lo realizan «según las Escrituras» (1Cor 15,4); la *piedra desechada por los constructores se ha convertido en piedra angular (Act 4,11 = Sal 118,22; 1Pe 2,7), fundamento del nuevo *templo (Mt 21,42); el *siervo ha sido verdaderamente «exaltado» (Act 2, 33; 5,31) y «*glorificado» (3,13) según los dos términos tomados de Is 52,13. Más aún: lo ha sido «por haber entregado su *alma a la muerte» (Is 53,12; Flp 2,9). Aparentemente una derrota, la muerte de Cristo era en realidad una *victoria sobre la muerte y sobre *Satán, autor de la muerte (cf. Heb 2,14).

2. *Muerte y resurrección.* En la primera predicación del misterio redentor desempeña la *resurrección un papel tal que a veces es la única que se menciona (p.e. 1Pe 1,3) juntamente con la parusía (1Tes 1,10). Pero los apóstoles, guiados por el Espíritu Santo van a discernir cada vez más netamente en la pasión y en la resurrección dos acontecimientos no sólo ordenados el uno al otro (p.e. Flp 2,9), sino que se compenetran mutuamente hasta el punto de constituir dos aspectos indisociables de un único misterio de *salvación.

Así Lucas pone cuidado en situar bajo el signo de la *ascensión (Lc 9,51) todo el largo relato de la subida de Jesús a Jerusalén, y por el contrario, cuando describe la vida «gloriosa» de Cristo, recuerda con una insistencia deliberada su pasión y su muerte (24,7.26.39.46; cf. 9,31). Igualmente Pablo, incluso cuando sólo menciona la muerte, piensa también constantemente en la resurrección: la vida a la que hace alusión con tanta frecuencia, es siempre concebida como una participación en la del resucitado (p.e. Gál 2,20; 6,14s; Rom 6,4.11; 8,2.5). Finalmente, en Juan es tan profunda la unidad del misterio que los términos que en la catequesis primitiva designaban la resurrección de Jesús pudieron ser empleados para designar a la vez la pasión y la glorificación de Cristo (Jn 12,23.32.34); asimismo el cordero del Apocalipsis aparece al vidente de Patmos «de pie», en signo de resurrección, y a la vez «como degollado», en signo de inmolación (Ap 5,6).

3. *Misterio de amor.*

a) *San Juan.* Es que para Juan el misterio redentor es esencialmente un misterio de amor y por consiguiente de vida divina, puesto que «Dios es amor» (1Jn 4,8). Amor del Padre, ciertamente, que «amó al mundo hasta darle a su Hijo único» (Jn 3,16; 17,23; 1Jn 4,9); pero igualmente amor del Hijo a su Padre (Jn 14,31) y a los hombres (10,11; 1 Jn 3,16; Ap 1,5); amor que él recibe de su Padre, del que en todo depende, y por consiguiente amor «obediente» (Jn 14,31); amor, en fin, tal que no existe otro mayor (15,13). Porque si toda la vida de Cristo fue «amor a los suyos», la pasión es el momento en que «los amó hasta el fin», hasta la «consumación» gr. *telos)* del amor (13,1): lo cual significa concretamente hasta consentir en ser traicionado por uno de los doce (18, 2s), renegado por su jefe (18,25ss), condenado como blasfemo en el nombre mismo de la ley (19,7), y en morir con el suplicio más infamante, el de la cruz, como un facineroso cuyo cadáver colgado del patíbulo contaminaba la tierra de Israel (19,31). En este momento preciso puede declarar con toda verdad que «se ha consumado» (19,30: gr. *tetelestai)*, —ha alcanzado su «actuación» suprema— el amor del Padre tal como estaba

revelado en las Escrituras y se había encarnado en el corazón humano de Jesús. Y si muere por amor es para comunicar este amor a los hombres, sus hermanos: del costado «traspasado» (19,37; Zac 12,10) ve Juan brotar «la fuente abierta a la casa de David y a los habitantes de Jerusalén, para el pecado y la impureza» (Zac 13,1), preludio de la efusión del *Espíritu (Jn 20,22) que Juan Bautista había visto descender en el *bautismo y reposar sobre el Mesías (1,32s).

b) *San Pablo.* Ahora bien, este aspecto no tiene menos relieve en san Pablo. También él discierne primero en la muerte de Cristo un misterio de amor: amor del Padre (Rom 5,5-8; 8,39; Ef 1,3-6; 2,4; cf. Col 1,13), «cuando todavía éramos pecadores» (Rom 5,8), sus «enemigos» (5,10); amor del Hijo a la vez para con su Padre, bajo la forma de *obediencia, para reparar así la desobediencia del primer Adán (5,19; Flp 2,6) y para con los hombres (Rom 5,7s; 8,34). A este propósito Pablo no sólo recurre a la fórmula de la catequesis primitiva (cf. Mc 10,45) inspirada probablemente en Is 53,10.12, y declara que «Cristo se entregó por nosotros» o «por nuestros pecados» (Gál 1,4; 1Tim 2,6; Tit 2,14), sino que tiene empeño en precisar que lo hizo «porque me amó» (Gál 2,20; Ef 5,2.25).

Como Juan, sabe que no hay mayor amor que el de morir por los que se ama (Jn 15,13); con otras palabras, que todo amor humano está condicionado, «mediatizado» por las circunstancias en que se actúa. A circunstancias excepcionales corresponde necesariamente un amor excepcional; más exactamente: recibiendo Cristo este amor de su Padre lo recibió en este grado supremo en función de las circunstancias mismas en que le había colocado su Padre. Así, en la afirmación de que «Dios no perdonó a su Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rom 8,32) ve Pablo la prueba por excelencia de la «caridad de Cristo» (8,35) o, mejor dicho, de la «caridad de Dios en Cristo nuestro Señor» (8,39).

Entre todas estas circunstancias Pablo, como Juan, evoca particularmente la infamia del suplicio de la cruz, cuya vergüenza parecen haber sentido especialmente los primeros cristianos (cf. Act 5,30; 10,39): como en otro tiempo el Siervo, al que «se miraba como herido y castigado por Dios» (Is 53,4), el «justo» consintió en pasar a los ojos del mundo por un «maldito», violador de la ley (Gál 3,13). Para Cristo no se podía concebir humillación más profunda (Flp 2,8), pero por el mismo caso tampoco acto más sublime de obediencia y de amor, una vez que tal muerte era aceptada, querida. Así es como Cristo «rescata» a la humanidad, «la adquiere para su Padre».

Como por otra parte se trata del acto de un miembro de nuestra humanidad, que comparte plenamente nuestra condición mortal, si bien la trasciende por su divinidad, la humanidad queda «rescatada», «adquirida para Dios» por una transformación que se opera en el interior de la misma. Según Juan, en la cruz «fue condenado el príncipe de este mundo» (Jn 16,11), es decir, fue «derrocado» (12,31; cf. Ap 12,9s), desposeído de su imperio. Pablo, al declarar que «Dios condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3), precisa que esta victoria de Dios por su Cristo sobre el pecado se efectuó allí mismo donde Satán creía reinar para siempre, «en la carne»; explica que a este objeto «envió Dios a su Hijo en la semejanza de una carne de pecado», es decir, una condición en la que la carne de Cristo, sin ser como

la nuestra «instrumento de pecado», era, sin embargo, como la nuestra, pasible y mortal a causa del pecado; y el contexto muestra que para el Apóstol Dios triunfó del pecado en la carne comunicando la vida del Espíritu (8,2.4) a esta misma carne, a la carne de Cristo, venido a ser a través de su muerte y de su resurrección «Espíritu vivificante» (1Cor 15,45), y a la nuestra también, puesto que ahora ya «no estamos más en la carne sino en el Espíritu» (Rom 8,9; cf. 8,4). El «retorno a Dios», la «redención» se ha efectuado en cuanto que Cristo ha pasado del estado «carnal» al estado «espiritual», y nosotros en él.

En otro lugar, en una fórmula particularmente atrevida, declara Pablo que «Dios hizo a su Hijo pecador por nosotros, a fin de que en él fuéramos nosotros justicia de Dios» (2Cor 5,21). Estas expresiones, de las que con frecuencia se ha abusado, parecen poder interpretarse en función del mismo contexto: a fin de que en Cristo, por solidaridad con él que se hizo uno de nosotros, nosotros fuésemos sometidos a los efectos de ese poder de vida, al que la Biblia y Pablo llaman la «*justicia de Dios», quiso el Padre que su Hijo, por solidaridad con los hombres pecadores, fuera sometido a los efectos maléficos de ese poder de muerte que es el *pecado; estos efectos constituirían, pues, la «conditio optima» del acto más grande de amor que se pueda concebir.

De este modo la obra nefasta del pecado queda reparada, la humanidad restaurada, «rescatada», reunida con Dios, nuevamente en posesión de la vida divina. Según el viejo oráculo (Ez 36,27), a la carne se ha comunicado el Espíritu mismo de Yahveh. Pero la profecía se ha cumplido, con una plenitud insospechada, por mediación del acto supremo de amor del propio Hijo de Dios hecho hombre.

→ Cordero - Cruz - Expiación - Liberación - Pecado - Reconciliación - Sacrificio - Salvación - Sangre.

Reino.

«El reino de Dios está cerca»: tal es el objeto primero de la predicación de Juan Bautista y de Jesús (Mt 3,1; 4,17). Para saber en qué consiste esta realidad misteriosa que Jesús vino a instaurar en la tierra, cuál es su naturaleza y cuáles son sus exigencias, hay que dirigirse al NT. No obstante, el tema proviene del AT, que había esbozado sus grandes líneas al mismo tiempo que anunciaba y preparaba su venida.

AT. La realeza divina es una idea común a todas las religiones del antiguo Oriente. Las mitologías la utilizan para conferir un valor sagrado al *rey humano, lugarteniente terrestre del Dios-rey. Pero al adoptarla el AT le da un contenido particular, en relación con su monoteísmo, su concepción del poder político, su escatología.

I. Israel, reino de Dios. La idea de Yahveh-rey no aparece desde los comienzos del AT. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no tiene rasgos reales, ni siquiera cuando viene a revelar su *nombre a Moisés (Éx 15,18). Pero después de la instalación de Israel en Canaán, se recurre muy pronto a esta representación simbólica para traducir la situación respectiva de Yahveh y de su pueblo. Yahveh reina sobre Israel (Jue 8,23; 1Sa 8,7). Su *culto es un servicio que efectúan acá en la tierra sus súbditos como allá en el cielo los *ángeles. Es ésta una idea fundamental que se descubre tanto en el lirismo cultual (Sal 24,7-10) como en los profetas (Is 6,1-5), y cuyos diferentes aspectos enumeran los autores

sagrados. Yahveh reina para siempre (Éx 15,9), en el cielo (Sal 11,4; 103,19), en la tierra (Sal 47,3), en el universo que él mismo ha creado (Sal 93,1s; 95,3ss). Reina sobre todas las *naciones (Jer 10,7.10). Sin embargo, hay entre ellas un *pueblo al que él escogió como propiedad particular: es Israel, al que por la *alianza constituyó en un «reino de sacerdotes y en una nación consagrada» (Éx 19,6). El reinado de Yahveh se manifiesta, pues, especialmente en Israel, su reino. Allí reside el gran rey, en medio de los suyos, en *Jerusalén (Sal 48,3; Jer 8,19); desde allí les bendice (Sal 134,3), los guía, los protege, los reúne, como hace un *pastor con su rebaño (Sal 80; cf. Ez 34). Así la doctrina de la alianza halla una traducción excelente en el tema de la realeza divina, al que da un contenido completamente nuevo. Si, en efecto, el rey Yahveh de los Ejércitos (Is 6,5) reina sobre el mundo porque rige su curso, y sobre los acontecimientos porque los conduce y ejerce en ellos el *juicio, quiere que en su pueblo sea reconocido su reinado en forma efectiva por la observancia de su *ley. Esta exigencia primera da al reinado un carácter moral, no político, que descuella sobre todas las representaciones de la realeza divina en la antigüedad.

II. El reino de Dios y la realeza israelita. Israel, reino de Dios, tiene, sin embargo, una estructura política que evoluciona con el tiempo. Pero cuando el pueblo se procura un *rey, la instauración de esta realeza humana debe subordinarse a la realeza de Yahveh, convertirse en un órgano de la teocracia fundada en la alianza. Este hecho explica por una parte la corriente de oposición que se manifiesta contra la monarquía (1Sa 8,1-7.19ss) y, por otra parte, la intervención de los enviados divinos que manifiestan la elección de Yahveh: en el caso de Saúl (10,24), de David (16,12), y finalmente de toda la dinastía davídica (2Sa 7,12-16). A partir de este momento el reino de Dios tiene por soporte temporal un reino humano, mezclado como todos sus vecinos en la política internacional. Desde luego, los reyes israelitas no ejercen una realeza ordinaria: detentan la realeza de Yahveh, al que deben servir (2Par 13,8; cf. 1Par 28,5) y Yahveh mira a los descendientes de David como sus *hijos (2Sa 7,14; Sal 2,7). A pesar de todo, la experiencia de la monarquía es ambigua: la causa del reinado de Dios no coincide con las ambiciones terrestres de los reyes, sobre todo si desconocen la ley divina. Por eso los profetas hacen presente sin cesar la subordinación del orden político al orden religioso; reprochan a los reyes sus pecados y anuncian los castigos que de ellos se seguirán (ya 2Sa 12; 24,10-17). La historia del reino de Israel se escribe así con lágrimas y sangre, hasta el día en que la ruina de Jerusalén venga definitivamente a rematar la experiencia, con gran desconcierto de los judíos fieles (Sal 89,39-46). Esta caída de la dinastía davídica tiene por causa profunda la ruptura de los reyes humanos con el rey del que tenían su poder (cf. Jer 10,21).

III. En espera del reinado final de Yahveh. En el momento en que se derrumba la realeza israelita, los guías religiosos de la nación miran, más allá de la época monárquica, hacia la teocracia original que quieren restaurar (cf. Éx 19,6), y los profetas anuncian que Israel, en los últimos tiempos, volverá a recobrar sus rasgos. Cierto que en sus promesas reservan un lugar al *rey futuro, el *Mesías, Hijo de David. Pero el tema de la realeza de Yahveh reviste en ellos una importancia mucho mayor, sobre todo a partir del fin del exilio. Yahveh, como un *pastor, va a ocuparse en persona de su rebaño para salvarlo, para reunirlo y devolverlo a su tierra (Miq 2,13; Ez 34,11...; Is 40,9ss). La buena nueva por excelencia que se anuncia a Jerusalén es: «Tu Dios reina» (Is 52, 7; cf. Sof 3,14s). Y se prevé una extensión progresiva de este reinado a la tierra entera: de todas partes vendrán gentes a Jerusalén a adorar al rey Yahveh (Zac 14,9; Is 24,23).

Trasladando al plano cultual estas promesas radiantes y orquestando los temas de ciertos salmos más antiguos, el lirismo postexílico canta por adelantado el reinado escatológico de Dios: reinado universal, proclamado y reconocido en todas las naciones, manifestado por el *juicio divino (Sal 47; 96-99; cf. 145,11ss). Finalmente, a la hora de la persecución de Antíoco Epífanes, el apocalipsis de Daniel viene a renovar solemnemente promesas proféticas. El reinado trascendente de Dios va a instaurarse sobre las ruinas de los imperios humanos (Dan 2,44...). El símbolo del *Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo sirve para evocarlo, por contraste con las *bestias que representan a los poderes políticos de acá abajo (Dan 7). Su venida irá acompañada de un *juicio, después de lo cual la realeza será dada para siempre al Hijo del Hombre y al pueblo de los santos del Altísimo (7,14.27). El reinado de Yahveh tomará, pues, todavía la forma concreta de un reino, cuyo depositario será este *pueblo (cf. Éx 19, 6); pero el reino no será ya de «este mundo». A tal promesa hace eco el libro de la Sabiduría: después del juicio los justos «mandarán a las naciones y dominarán a los pueblos, y el Señor reinará sobre ellos para siempre» (Sab 3,8).

Después de siglos de preparación el pueblo judío vivirá en adelante en la espera del reinado, como lo muestra la literatura no canónica. Con frecuencia se concreta esta espera en forma política: se espera la restauración del reino davídico por el *Mesías. Pero las almas más religiosas saben ver en ello una realidad esencialmente interior: obedeciendo a la ley, enseñan los rabinos, es como «el justo toma sobre sí el yugo del reino de los cielos». Tal es la esperanza, fuerte, pero todavía ambigua, a que va a responder el Evangelio del reino.

NT. El evangelio del reino de Dios. 1. *Jesús da al reino de Dios el primer puesto en su predicación.* Lo que anuncia en los pueblos de Galilea es la buena nueva del reino (Mt 4,23; 9,35). «Reino de Dios», escribe Marcos; «reino de los cielos», escribe Mateo conformándose a los usos del lenguaje rabínico: las dos expresiones son equivalentes. Los milagros, que acompañan a la predicación, son los signos de la presencia del reino y hacen entrever su significado. Con su venida llega a su fin el dominio de *Satán, del *pecado y de la *muerte sobre los hombres: «Si yo lanzo los *demonios por el Espíritu de Dios, ha llegado, pues, a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). De ahí se sigue que es necesaria una decisión: hay que *convertirse, abrazar las exigencias del reino para convertirse en *discípulo de Jesús.

2. *Los apóstoles,* en vida de su maestro, reciben misión de proclamar por su parte este *Evangelio del reino (Mt 10,7). En consecuencia, después de pentecostés es el reino el tema central de la predicación evangélica, incluso en san Pablo (Act 19, 8; 20,25; 28,23.31). Si los fieles que se convierten sufren mil tribulaciones, es «para entrar en el reino de Dios» (Act 14,22), pues Dios «los llama a su reino y a su gloria» (1Tes

2,12). Sólo que ahora ya el *nombre de Jesucristo se añade al reino de Dios para constituir el objeto completo del Evangelio (Act 8,12): hay que creer en Jesús para tener acceso al reino.

II. Los misterios del reino de Dios. El reino de Dios es una realidad misteriosa, cuya naturaleza sólo Jesús puede dar a conocer. Y no la revela, sino a los humildes y a los pequeños, no a los sabios y a los prudentes de este mundo (Mt 11,25), a sus *discípulos, no a las gentes de fuera, para quienes todo es enigmático (Mc 4,11 p). La pedagogía de los evangelios está constituida en gran parte por la revelación progresiva de los *misterios del reino, particularmente en las *parábolas. Después de la resurrección se completará esta pedagogía (Act 1,3) y la acción del Espíritu Santo la terminará (cf. Jn 14,26; 16,13ss).

1. *Las paradojas del reino.* El judaísmo, tomando al pie de la letra los oráculos escatológicos del AT, se representaba la venida del reino como algo fulgurante e inmediato. Jesús lo entiende de otra manera. El reino viene cuando se dirige a los hombres la *palabra de Dios; debe crecer, como una *semilla depositada en la tierra (Mt 13,3-9.18-23 p). *Crecerá por su propio poder, como el grano (Mc 4,26-29). Levantará al mundo, como la levadura puesta en la masa (Mt 13,33 p). Sus humildes comienzos contrastan así con el porvenir que se le promete. En efecto, Jesús no dirige la palabra sino a los judíos de Palestina; y aun entre ellos, sólo «se da el reino» a la «pequeña grey» de los discípulos (Lc 12,32). Pero el mismo reino debe convertirse en un gran *árbol donde aniden las aves del cielo (Mt 13,31s p); acogerá a todas las *naciones en su seno, pues no está ligado con ninguna de ellas, ni siquiera con el pueblo *judío. Existiendo en la tierra en la medida en que la *palabra de Dios es acogida por los hombres (cf. Mt 13,23), podría pasar por una realidad invisible. En realidad, su venida no se deja observar como un fenómeno cualquiera (Lc 17,20s). Y sin embargo se manifiesta al exterior como el trigo mezclado con la cizaña en un campo (Mt 13,24...). La «pequeña grey» a la que se da el reino (Lc 12,32) le confiere una fisonomía terrestre, la de un nuevo *Israel, de una *Iglesia fundada sobre *Pedro; y éste recibe incluso «las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,18s). Únicamente hay que notar que esta estructura terrena no es la de un reino humano: Jesús se sustrae cuando quieren hacerlo *rey (Jn 6,15), y sólo en un sentido muy particular deja que le den el título de *Mesías.

2. *Las fases sucesivas del reino.* Si el reino está llamado a crecer, esto supone que debe contar con el tiempo. Cierto que, en un sentido, se han cumplido los *tiempos y el reino está presente; desde Juan Bautista está abierta la era del reino (Mt 11,12s p); es el tiempo de las nupcias (Mc 2,19 p; cf. Jn 2,1-11) y de la *siega (Mt 9,37ss p; cf. Jn 4,35). Pero las parábolas de *crecimiento (la semilla, el grano de mostaza, la levadura, la cizaña y el buen grano, la pesca: cf. Mt 13) dejan entrever un espacio entre la inauguración histórica del reino y su realización perfecta. Después de la resurrección de Jesús, la disociación de su entrada en la gloria y su retorno como juez (Act 1,9ss) acabará de revelar la naturaleza de este tiempo intermedio: será el tiempo del *testimonio (Act 1,8; Jn 15,27), el tiempo de la Iglesia. Al final de este tiempo será el advenimiento del reino en su plenitud (cf. Lc 21,31): entonces se consumará la *pascua (Lc 22,14ss), tendrá lugar la *comida escatológica 22,17s) en la que los invitados venidos de todas partes tendrán fiesta con los patriarcas (Lc 13,28s p; cf. 14,15; Mt 22,2-10; 25,10). Este reino, llegado a su consumación, están llamados a «heredarlo» los fieles (Mt 25,34), después de la resurrección y la transformación de sus cuerpos (1 Cor 15,50; cf. 6,10; Gál 5,21; Ef 5,5). Hasta entonces suspiran por su venida: «¡Venga tu reino!» (Mt 6,10 p).

3. *El acceso de los hombres al reino.* El reino es el don de Dios por excelencia, el valor esencial que hay que adquirir a costa de todo lo que se posee (Mt 13,44ss). Pero para recibirlo hay que llenar ciertas condiciones. No ya que se lo pueda en modo alguno considerar como un salario debido en justicia: libremente contrata Dios a los hombres en su *viña y da a sus obreros lo que le parece bien darles (Mt 20,1-16). Sin embargo, si bien todo es gracia, los hombres deben responder a la *gracia: los pecadores endurecidos en el mal «no heredarán el reino de Cristo y de Dios» (1Cor 6,9s; Gál 5,21; Ef 5,5; cf. Ap 22,14s). Un alma de *pobre (Mt 5,3 p), una actitud de *niño (Mt 18,1-4 p; 19,14), una búsqueda activa del reino y de su *justicia (Mt 6,33), el soportar las *persecuciones (Mt 5,10 p; Act 14,22; 2Tes 1,5), el sacrificio de todo lo que se posee (Mt 13,44ss; cf. 19,23 p), una perfección más grande que la de los *fariseos (Mt 5,20), en una palabra, el cumplimiento de la *voluntad del Padre (Mt 7,21), especialmente en materia de caridad fraterna (Mt 25,34): todo esto se pide a quien quiera entrar en el reino y heredarlo finalmente. Porque si todos son llamados a él, no todos serán *elegidos: se expulsará al comensal que no lleve el vestido nupcial (Mt 22,11-14). En un principio se requiere una conversión (cf. Mt 18, 3), un nuevo *nacimiento, sin el cual no se puede «ver el reino de Dios» (Jn 3,3ss). La pertenencia al pueblo judío no es ya una condición necesaria, como lo era en el AT: «muchos vendrán de Oriente y Occidente y se sentarán a la mesa en el reino de los cielos, mientras que los súbditos del reino serán lanzados fuera...» (Mt 8,11s p). Perspectiva de *juicio, que ciertas parábolas presentan en forma concreta: separación de la cizaña y del buen grano (Mt 13,24-30), selección de los peces (Mt 13,47-50), rendición de cuentas (Mt 20,8-15; 25,15-30): todo esto constituye una exigencia de *vigilancia (Mt 25,1-13).

III. El reino de Dios y la realeza de Jesús. En el NT los dos temas del reino de Dios y de la realeza mesiánica se unen en la forma más estrecha, porque el rey-Mesías es el mismo Hijo de Dios. Este puesto de Jesús en el centro del misterio del reino se descubre en las tres etapas por las que éste debe pasar: la vida terrena de Jesús, el tiempo de la Iglesia y la consumación final de las cosas.

1. *Durante su vida terrenal* se muestra Jesús muy reservado respecto al título de *rey. Si lo acepta en cuanto título mesiánico que responde a las promesas proféticas (Mt 21,1-11 p), tiene necesidad de despojarlo de sus resonancias políticas (cf. Lc 23,2), a fin de revelar la realeza «que no es de este mundo» y que se manifiesta por el testimonio prestado a la verdad (Jn 18; 36s). Por el contrario, no vacila en identificar la causa del reino de Dios con la suya propia: dejar todo por el reino de Dios (Lc 18,29) es dejarlo todo «por su *nombre» (Mt 19,29; cf. Mc 10,29). Describiendo por adelantado la recompensa escatológica que aguarda a los hombres, identifica el «reino del

*Hijo del hombre» con el «reino del Padre» (Mt 13,41ss), y asegura a sus apóstoles que dispone para ellos del reino como el Padre lo ha dispuesto para él (Lc 22,29s).

2. Su entronización regia no tiene lugar, sin embargo, sino a la hora de su *resurrección: entonces es cuando toma asiento en el trono mismo de su Padre (Ap 3,21) y es exaltado a la diestra de Dios (Act 2,30-35). A todo lo largo del *tiempo de la Iglesia,* la realeza de Dios se ejerce así sobre los hombres por medio de la realeza de Cristo, *señor universal (Flp 2,11); porque el Padre constituyó a su Hijo «rey de los reyes y señor de los señores» (Ap 19,16; 17,14; cf. 1,5).

3. *Al final de los tiempos,* Cristo vencedor de todos sus enemigos «entregará la realeza a Dios Padre» (1 Cor 15,24). Entonces esta realeza quedará plenamente adquirida para nuestro Señor y para su Cristo» (Ap 11,15; 12,10), y los fieles recibirán «la herencia en el reino de Cristo y de Dios» (Ef 5,5). Así es como Dios, señor de todo, tomará plenamente posesión de su reinado (Ap 19,6). Los discípulos de Jesús serán llamados a compartir la gloria y el reinado (Ap 3,21), porque desde la tierra ha hecho Jesús de ellos «un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (Ap 1,6; 5,10; 1Pe 2,9; cf. Éx 19,6).

→ Cielo - Iglesia - Rey - Tierra.
RD y PG

Reposo.

La existencia del hombre consta alternativamente de trabajo y de reposo, de agitación y de quietud; parece ser que para vivir plenamente deben coexistir los contrarios, la búsqueda y el goce, la caza y la captura, el *deseo y el abrazo. Si halla el hombre, es para buscar de nuevo, insaciablemente; el Eclesiastés conoce esta situación, pero rechaza este vaivén, en espera de la muerte, que ha de poner fin a la vanidad: «día y noche no tiene reposo el hombre; ¿para qué buscar, puesto que no se alcanza nunca?» (Ecl 8,16s); le basta con disfrutar bajo la mirada de Dios, del modesto goce del momento presente (2,24; 9,7-10). La tradición bíblica en su conjunto mantiene, no obstante, la alternancia y descubre su sentido: lo que en el hombre es sucesión y fatiga, coincide, purificado, en Dios. El verdadero reposo no es cesación, sino consumación de la actividad; entonces viene a ser ya acá en la tierra un gusto anticipado del cielo.

I. Reposo y trabajo. Desde los orígenes debió Israel «santificar el *sábado» (Éx 20,8), consagrar al Señor un día de reposo, aunque fuera en tiempo de las faenas del campo y de la recolección (34,21). Dos motivos principales se dieron de este precepto.

1. *Reposo, signo de liberación.* El código de la alianza precisa que se debe dejar reposar a los animales y a los trabajadores (23,12). A este motivo humanitario añade el Deuteronomio un motivo de orden histórico: Israel debe así acordarse de que fue liberado de los trabajos forzados de Egipto (Dt 5,15). Reposar es signo de *libertad.

2. *Reposo, participación del reposo del Creador.* Según la tradición sacerdotal, el hombre que observa el sábado imita a Dios, que después de haber *creado el cielo y la tierra «descansó y cobró aliento el séptimo día»; esta observancia es un «signo que une a Yahveh y a sus fieles» (Éx 31,17; Gén 2,2s). Si, pues, el sábado santifica, es que Dios lo santifica (cf. Ez 20,12). Reposar es mostrarse *imagen de Dios: esto significa que uno no es sólo libre, sino también *hijo de Dios.

3. *Reposo y fiesta.* El sábado no consiste sencillamente en cesar en el trabajo, sino en aplicar las fuerzas a celebrar con *gozo al creador y al redentor. Puede llamarse «delicia», pues el que lo ponga en práctica «hallará en Dios sus delicias» (Is 58,13s). El sábado podía hacer entrar en el misterio de Dios; pero para identificar el reposo sabático con Dios mismo habrá que aguardar la venida de Cristo.

II. Hacia el reposo de Dios. Por otro camino fue llevado Israel a descubrir el carácter espiritual del reposo que se le imponía. Otros temas se mezclarán con el precedente: el del sueño, el de la respiración, del respiro después del peligro o la fatiga. Israel reconocerá que sólo Dios da el reposo después de las inquietudes del nomadeo, de la guerra o del exilio.

1. *La tierra prometida, figura del reposo de Dios.* Los hebreos, saliendo de Egipto huían hacia la *tierra de libertad, hacia el reposo después de la esclavitud; este reposo esperado debía ser fruto de una lenta conquista (p.e. Jue 1,19.21; cf. Jos 21,43s), hasta que el rey David quede por fin «desembarazado de todos sus enemigos» (2Sa 7,1). Salomón pudo exclamar con motivo de la consagración del templo: «¡Bendito sea Yahveh que ha concedido reposo a su pueblo Israel según todas sus promesas!» (1Re 8,56): en el tiempo del «hombre de paz» da Dios a Israel «paz y quietud» (1Par 22,9). Ahora ya se puede «vivir a sus anchas, cada uno bajo su viña y su higuera» (1Re 4,20; 5,5). Reposo todavía muy terrenal, pero garantizado por Yahveh, que decidió tomar él mismo su reposo en el *templo (Sal 132,14): *buscó a los que le buscaban y les otorgó el reposo (2Par 14,6).

La fidelidad a la *alianza condiciona, pues, la naturaleza y la duración del reposo en la tierra. Ahora bien, éste degeneró pronto en abandono y en rebelión contra Dios (Dt 32,15; Neh 9,25-28); siendo así que la salvación está en la conversión y en la calma (Is 30,15), Ajaz tiene miedo de los enemigos de Yahveh (7,2.4) y cansa a Dios por su falta de fe (7,13). Consiguientemente pesa sobre el pueblo la amenaza del exilio y del nomadeo; pero después de las penas del *castigo el pueblo comprende mejor que será liberado por Yahveh en persona (Jer 30,10s); e Israel va a marchar de nuevo hacia su reposo (31,2), hacia la danza, la alegría, el consuelo y la saturación de bendiciones (31,12s). El *pastor conduce sus ovejas a los buenos pastos (Ez 34,12-16; Is 40,10s). En esta perspectiva, Dios, que da, adquiere más importancia que la tierra dada: Israel se encamina hacia el reposo de Dios.

2. *Gusto anticipado del reposo definitivo.* Israel no aguardó la venida del *día del Señor para descubrir por diversos caminos los goces del reposo espiritual. En la persecución (Sal 55,8), en la prueba (66,12) o en la experiencia de su nada (39,14) el salmista pide a Dios que le deje «respirar un poco», o hallar «el reposo de su carne» (16,9); se abandona al pastor que conduce a las aguas del reposo (23,1ss). Este reposo interior lo ofrece la *Ley: tomar el *camino del bien es «hallar el reposo» (Jer 6,16). Los *pobres podrán «apacentarse y reposar sin que nadie les moleste» (Sof 3,13); por el contrario, los malos se parecen a un mar atormentado que no puede calmarse (Is 57,20).

A partir de la experiencia del amor, que es a la vez búsqueda y abrazo, afán y goce, la esposa del Cantar sueña con la hora de mediodía, la del pleno reposo que pone

fin al errar (Cant 1,7); en realidad, unas veces se dice enferma de amor entre los abrazos del amado (2,5s), otras persigue perdidamente al que pensaba no dejar jamás (3,1s.4). Cierto que *gusta ya la presencia del amado, pero no se verá libre de estas vicisitudes y de esta alternancia hasta que el amado la haga pasar por la muerte (8,6). Por su parte la Sabiduría promete el reposo a quien la busca; después de la persecución viene la captura (Eclo 6,28); y si el sabio observa que «ha tenido poco trabajo para procurarse mucho reposo» (Eclo 51,27), es que la Sabiduría se ha adelantado tomando a Israel por lugar de su propio reposo, de un reposo que es soberana actividad (24,7-11).

Este gusto anticipado del reposo de Dios ¿bastaba a Job para superar sus *pruebas? Dios no le dejaba «tomar aliento» (Job 9,18); ¿cómo no había de desear la *muerte y su «sueño reposador» (3,13)? Todo cambiará cuando la luz de la resurrección penetre en las tinieblas de la tumba: «Y tú camina, tómate tu descanso y te levantarás al fin de tus días» (Dan 12,13). Ahora ya el *sueño de la muerte es para el creyente un gusto anticipado del reposo de Dios.

III. JESUCRISTO, REPOSO DE LAS ALMAS. 1. *Reposo y redención.* Contra los fariseos, restaura Jesús el verdadero sentido del sábado: «el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27): el reposo debe significar la liberación del hombre y magnificar la *gloria del creador. Jesús da a este signo su verdadero sentido curando en tal día a los *enfermos: «libera» a la mujer «ligada» hacía ya muchos años (Lc 13,16). De este modo se muestra «dueño del sábado» (Mt 12,8), pues realiza aquello que *figuraba el sábado: por Cristo significa el reposo la liberación de los hijos de Dios. Para merecernos esta liberación y este reposo quiso el «redentor no tener donde reposar *(klinein)* la cabeza» (Mt 8,20), como se la reclina sobre una «yacija» *(kline);* no la «reposará» *(klinein)* hasta el momento de la muerte (Jn 19,30), y entonces sobre la cruz.

2. *Revelación del reposo de Dios.* Para justificar su actividad y su reposo dice Jesús: «Mi Padre trabaja sin cesar y yo también trabajo» (Jn 5,17). En Dios no se excluyen *trabajo y reposo, sino que expresan el carácter trascendente de la *vida divina; tal es el misterio que anunciaba la Sabiduría en reposo al mismo tiempo que trabajaba (Eclo 24,11). El trabajo de Cristo y de los obreros de la mies consiste en socorrer con *gozo a las ovejas fatigadas y abatidas (Mt 9,36; cf. Jn 4,36ss), pues Jesús ofrece el reposo a las almas que acuden a él (Mt 11,29).

3. *El reposo del cielo.* El «reposo de Dios» que los hebreos habían creído alcanzar penetrando en la tierra prometida, estaba reservado al «pueblo de Dios», a los que se mantuvieran *fieles y *obedientes a Jesucristo: tal es el comentario del salmo 95 que hace la epístola a los Hebreos (Heb 3,7-4,11). Este reposo es el *cielo, en el que entran «los muertos que mueren en el Señor: ahora ya reposen de sus fatigas, pues sus obras les acompañan» (Ap 14, 13). Por lo demás, reposar en el cielo no es cesar en la propia actividad, sino perfeccionarla: al paso que los adoradores de la *bestia no conocen reposo ni de día ni de noche (14,11), los vivientes no cesan de repetir, día y noche, la alabanza del Dios tres veces santo (4,8).

→ Bienaventuranza - Buscar - Cielo - Deseo - Paz - Sábado - Sueño - Trabajo. XLD

Resto.

AT. Dios promete a Abraham una descendencia «numerosa como las estrellas del cielo» (Gén 15,5), y por la boca de Amós advierte a Israel: «Como el pastor salva de las fauces del león dos patas o un trozo de oreja, así serán salvados los hijos de Israel» (Am 3,12). Dios «quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,4) y anuncia que en el momento de la gran tribulación «si no se acortasen por razón de los justos los días de la aflicción, nadie sería salvo» (Mt 24,22). Este resto, perdonado por el paso del *juicio, constituye un elemento esencial de la *esperanza bíblica. La idea se relaciona con la experiencia de las guerras y de sus matanzas. El aniquilamiento del vencido, tan frecuentemente practicado *(documentos asirios, estela de Mesa)*, planteaba a Israel el problema de la vida futura y por tanto del valor de las *promesas divinas.

Según el contexto la palabra puede caracterizar la amplitud de la catástrofe («sólo sobrevivió un resto», Is 10,22 «ni siquiera un resto», Jer 11,23), o evocar la esperanza que subsiste, con la supervivencia de un resto (Jer 40,11). El tema aparece con las catástrofes del siglo IX (cf. 1Re 19,15-18), pero tiene su prehistoria: Noé (Gén 6,5ss.17s), calificado como resto en Eclo 44,17, los castigos de Israel en el desierto, que hacen desaparecer a una parte importante del pueblo (Éx 32,28; Núm 17,14; 21,6; 25,9).

1. *Antes del exilio.* Según Amós, así como los restos actuales han reducido el pueblo a algunos sobrevivientes (Am 5,15), así los *castigos futuros, vistos en la perspectiva del juicio escatológico, reducirán a Israel a un puñado (3,12; 5,3). Como un tamiz, dejarán que se pierdan los pecadores y sólo conservarán a los justos (9,8ss).

Según Isaías, el resto participará de la santidad de Yahveh (Is 4,3; cf. 6,3), fuego destructor para los impíos, pero para los otros llama luminosa (10,17) y purificadora (1,25-28). Este resto, obra de Yahveh (4,4), se apoyará en Dios solo (10,20) por la fe, escapando así al castigo (7,9; 28,16); existe ya en germen en los discípulos del profeta (8,16.18); está constituido sobre todo, a lo que parece, por los «pobres» (14,32), como lo afirmará claramente un oráculo (Sof 3,12s), posterior en un siglo. El Mesías, vicario de Yahveh, en torno al cual se reagrupará este resto (10, 21: Dios fuerte = el Mesías, cf. 9,5), será su jefe y su gloria (4,2) y también su representante, pues resto y Mesías se describen en los mismos términos (cf. 6,13 y 11,1; 11,2 y 28,5s).

Con Miqueas, contemporáneo de Isaías, el resto es ya un término técnico que designa al pueblo purificado de los tiempos mesiánicos, convertido en una «nación poderosa» (Miq 4,7). Para los paganos será fuente de ruina o de bendición según su actitud frente a él (5,6ss). Hereda el papel asignado a Abraham y a su descendencia (Gén 12,3).

2. *El cambio sobrevenido con el exilio.* Jeremías aporta a la doctrina del resto un profundizamiento decisivo. Como sus predecesores, sigue dando el nombre de resto a un pequeño grupo de habitantes de Judá, que han escapado a la deportación y viven en tierra santa (Jer 40, 11; 42,15; 44,12; cf. Am 5,15; Is 37,4; Sof 2,7; Jer 6,9; 15,9). Pero los herederos y depositarios de las esperanzas mesiánicas son los deportados (24,1-10). No se los llama «resto» e incluso se los opone a éste (24,8); el lenguaje se mantiene fiel a las costumbres antiguas. Sin embargo, el término se ofrece con toda naturalidad para evocar el fu-

turo de gloria reservado a los deportados (23,3; 31,7). Este resto queda ya disociado de la comunidad temporal, del Estado de Judá.

Otro profundizamiento proviene de Ezequiel. Antes de él los profetas no parecían distinguir las próximas pruebas y el juicio escatológico que ha de reducir la nación a un resto de justos. Después de la catástrofe de 587, Ezequiel debió comprobar que los supervivientes no eran mejores que los muertos (Ez 6,8s; 12,15s; 14,21ss). Ahora bien, anteriormente había predicho que sólo con los justos se tendría consideración (9,4ss). Por tanto, el juicio escatológico, al que se refería entonces, está todavía por venir (20,35-38; 34,17). Sólo éste separará a los infieles y al resto santo (20,38; 34,20).

3. *Los tres tipos de resto.* Así se delinea la distinción entre dos significados de la palabra: la fracción que sobrevive a una calamidad determinada, o resto histórico (Am 5, 15; Is 37,4; Jer 6,9; Ez 9,8; etc.), y la comunidad que en los últimos tiempos será beneficiaria de la salvación, o resto escatológico (Miq 5, 6ss; Sof 3,12; Is 4,4; 10,22; 28,5; Jer 23,3; 31,7; etc.). Sólo este último es santo. El primero no lo es, como no lo es la fracción eliminada.

A partir del exilio aparece una tercera noción, la de una selección religiosa en el interior del pueblo, heredera y depositaria de las promesas. Se la puede llamar resto fiel, aun cuando en el AT no lleva nunca el nombre de resto. Este nombre se le dará en el NT (Rom 11,5) y en ciertos escritos no bíblicos (Documento de Damasco 1,4; 2,11). Se trata, en efecto, sin duda de la misma idea, pero que pasa del plano material al plano espiritual. El resto fiel es la fracción religiosamente viva a los ojos de Dios.

Este resto fiel aparece bajo el nombre de «Israel servidor de Yahveh», «Israel, en quien me gloriaré» (Is 49,3). Está encargado de una misión para con todo Israel (49,5). En esta selección religiosa emerge una figura individual, que la personifica y encarna sus destinos: el *Siervo. Es finalmente él, y él solo, quien realiza con su muerte redentora la misión confiada a este resto (52,13-53,12). Pero a partir de él se produce el movimiento inverso, y no sólo todo Israel, sino también los paganos se integrarán al resto, reducido al solo Mesías (49,6; 53,11).

4. *Después del exilio.* La pequeña comunidad de los exilados regresados a Sión se intitula el resto (Ag 1,12; 2,2; Zac 8,6), y algunos oráculos pueden hacer creer que es éste el resto santo y que las promesas escatológicas (Os 2,23s; Ez 34,26s) se van a realizar en su favor (Zac 8, 11s). Pero la restauración no es mesiánica sino en forma incoactiva y figurativa, y el resto histórico de después del exilio tiene todavía necesidad de ser purificado (Zac 13,8s; 14,2). La idea del resto fiel va siendo cada vez más neta. El *pueblo de Dios se identifica con los «pobres de Yahveh» (Is 49,13; Sal 18,28; 149,4; 1Mac 1,52s). El salmo 73,1 identifica a Israel con los que tienen el corazón puro. Los textos proféticos de después del exilio anuncian todavía el resto escatológico (Is 65, 8-12; Abd 17 = Jl 3,5), pero introduciendo ahora en él a los paganos (Is 66,19; Zac 9,7).

NT. En el NT se aplica todavía la palabra al «resto fiel», a la parte del pueblo de Dios que ha creído en Cristo (Rom 11,5). El tema del resto fiel, único *Israel verdadero, está latente en muy numerosos textos del NT (Mt 3,9s; 22,14; Jn 1,11s; 1,47; Rom 2,28; 1Cor 10,18; Gál 6,16); pero, cesa de tener existencia autónoma. El resto es ahora la *Iglesia.

La significación profunda del tema en el plan de Dios la da san Pablo, que en la epístola a los Romanos desarrolla una verdadera teología del *designio de Dios (Rom 9-11). Gracias al resto que ha creído en Jesucristo, la infidelidad de Israel no acaba con las *promesas, y la *fidelidad de Dios se mantiene íntegra (Rom 11,1-7). Por otra parte, la existencia de un resto, único depositario de las promesas, manifiesta la absoluta gratuidad de la *elección de los individuos, incluso en el marco de la elección del pueblo entero (9,6-18.25-29). Y la elección de una fracción en el interior del pueblo elegido, fracción que finalmente se reduce al solo Mesías, está ordenada a la *redención de todos, no sólo de todo Israel (11,26), sino también de los paganos (11,25). Así quedan conciliadas las exigencias aparentemente opuestas de la *justicia divina: por una parte castigo del pecado, por otra, fidelidad a la *promesa, que el pecado de los hombres no puede frustrar, pero que en todo caso es un don gratuito.

→ Alianza - Elección - Promesas.

FD

Resurrección.

La idea bíblica de resurrección no se puede en modo alguno comparar con la idea griega de inmortalidad. Según la concepción griega, el alma del hombre, incorruptible por naturaleza, entra en la inmortalidad divina tan luego la muerte la ha liberado de los lazos del cuerpo. Según la concepción bíblica, la persona humana entera está destinada por su condición presente a caer en poder de la *muerte: el *alma será prisionera del *šeol* mientras que el *cuerpo se pudrirá en la tumba; pero esto sólo será un estado transitorio del que el hombre resurgirá vivo por una gracia divina, como se re-incorpora uno levantándose de la tierra en que yacía, como vuelve uno a despertar del sueño en que había caído. La idea, formulada ya en el AT, ha venido a ser el centro de la fe y de la esperanza cristianas desde que Cristo mismo volvió a la vida en calidad de «primogénito de entre los muertos».

AT. I. EL SEÑOR DE LA VIDA. Los cultos naturistas del antiguo Oriente asignaban un lugar importante al mito del Dios muerto y resucitado, traducción dramática de una experiencia humana común: la del resurgir primaveral de la vida después de su sopor invernal. Osiris en Egipto, Tammuz en Mesopotamia, Baal en Canaán (convertido en Adonis en baja época) eran dioses de este género. Su drama, acaecido en el *tiempo primordial, se repetía indefinidamente en los ciclos de la naturaleza; actualizándolo en una representación sagrada contribuían los ritos —así se creía— a renovar su eficacia, tan importante para poblaciones pastoriles y agrícolas.

Ahora bien, desde los comienzos, la revelación del AT rompe absolutamente con esta mitología y con los rituales que la acompañan. El *Dios único es también el único señor de la vida y de la muerte: «él da la muerte y da la vida, hace bajar al *šeol* y subir de él» (1Sa 2,6; Dt 32,39), pues tiene poder sobre el *šeol* mismo (Am 9,2; Sal 139,8). También la resurrección primaveral de la naturaleza es efecto de su *palabra y de su *Espíritu (cf. Gén 1,11e.22. 28; 8,22; Sal 104,29s). Con más razón tratándose de los hombres: él es quien rescata su alma de la fosa (Sal 103,4) y les devuelve la vida (Sal 41,3; 80,19); no abandona en el *šeol* el alma de sus amigos ni les deja ver la corrupción (Sal 16,10s).

Estas expresiones se entienden sin

duda en forma hiperbólica para significar una preservación temporal de la muerte. Pero los milagros de resurrección operados por Elías y Eliseo (1Re 17,17-23; 2Re 4,33ss; 13, 21) muestran que Yahveh puede vivificar a los muertos mismos sacándolos del *šeol*, al que habían descendido. Estos retornos a la vida no tienen evidentemente ya nada que ver con la resurrección mítica de los dioses muertos, a no ser esta representación espacial que hace de ellas una subida del abismo infernal a la tierra de los vivos.

II. La resurrección del pueblo de Dios. En una primera serie de textos se emplea esta imagen de la resurrección para traducir la *esperanza colectiva del pueblo de Israel. Éste, herido por los *castigos divinos, se puede comparar con un enfermo acechado por la muerte (cf. Is 1,5s) y hasta con un cadáver al que la muerte ha convertido en su presa. Pero si se convierte, ¿no lo volverá Yahveh a la vida? «Venid, volvamos a Yahveh... A los dos días nos devolverá la vida; al tercer día nos levantará y viviremos delante de él» (Os 6,1s).

No es esto un mero voto de los hombres, pues no faltan promesas proféticas que atestiguan expresamente que sucederá así. Después de la prueba del *exilio resucitará Dios a su pueblo como se vuelven a la vida osamentas ya áridas (Ez 37,1-14). Despertará a *Jerusalén y hará que se levante del polvo donde yacía como muerta (Is 51,17; 60,1). Devolverá la vida a los muertos, hará que se levanten sus cadáveres, que se despierten los que están acostados sobre el polvo (Is 26,19). Resurrección metafórica, sin duda, pero ya verdadera liberación del poder del *šeol:* «¿Dónde está tu peste? ¡oh muerte! *Šeol,* ¿dónde está tu contagio?» (Os 13,14). Dios triunfa, pues, de la muerte en beneficio de su pueblo.

Incluso la parte fiel de Israel pudo caer por un tiempo en poder de los infiernos, como el *Siervo de Yahveh, muerto y sepultado con los malvados (Is 53,8s.12). Pero día vendrá en que, también como el Siervo, este *resto justo prolongue sus días, vea la *luz y comparta los trofeos de la *victoria (Is 53,10ss). Primer esbozo, todavía misterioso, de una promesa de resurrección, gracias a la cual los justos que sufren verán al fin surgir a su defensor y tomar su causa en su mano (cf. ob 19,25s, reinterpretado por la Vulgata).

III. La resurrección individual. La revelación da un paso adelante con ocasión de la crisis macabea. La persecución de Antíoco y la experiencia del martirio plantean entonces en forma aguda el problema de la *retribución individual. Es una certeza fundamental que haya que aguardar el reinado de Dios y el triunfo final del pueblo de los santos del Altísimo, anunciados desde muy atrás por los oráculos proféticos: (Dan 7,13s.27; cf. 2,44). Pero ¿qué será de los *santos muertos por la fe? El apocalipsis de Daniel responde: «Gran número de los que duermen en el país del polvo despertarán; éstos son para la vida eterna; los otros, para el oprobio, para el horror eterno» (Dan 12,2). La imagen de resurrección empleada por Ezequiel e Is 26 se debe, pues, entender en forma realista: Dios hará que los muertos vuelvan a subir del *šeol* para que tengan participación en el *reino. Sin embargo, la nueva *vida en que entren no será ya semejante a la vida del mundo presente: será una vida transfigurada (Dan 12,3). Tal es la esperanza que sostiene a los *mártires en medio de su *prueba: se les puede arrancar la vida corpórea; el Dios que crea es también el que resucita (2Mac 7,9. 11.22; 14,46); al paso que para los malos no habrá resurrección a la vida (2Mac 7,14).

A partir de este momento la doctrina de la resurrección se convierte en patrimonio común del judaísmo. Si la secta saducea, por prurito de arcaísmo, no la admite (cf. Act 23,8) y hasta se burla de ella planteando a propósito de la misma cuestiones ridículas (Mt 22,23-28 p), los fariseos la profesan, así como la secta de la que proviene el libro de Henoc (probablemente el antiguo esenismo). Pero mientras algunos la interpretan en forma materialista, este libro da de ella una representación muy espiritualizada: cuando el *alma de los difuntos haya surgido de los infiernos para volver a la vida, entrará en el universo transformado que Dios reserva para el «mundo venidero». Tal es también la concepción a que se atendrá Jesús: «En la resurrección seremos como los ángeles del cielo» (Mt 22,30 p).

NT. I. El primogénito de entre los muertos. 1. *Preludios.* Jesús no cree sólo en la resurrección de los justos el último día. Sabe que el misterio de la resurrección debe ser inaugurado por él, a quien Dios ha dado el dominio de la *vida y de la *muerte. Manifiesta este poder que ha recibido de Dios volviendo a la vida a varios difuntos por los que habían venido a suplicarle: la hija de Jairo (Mc 5,21-42 p), el hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17), su amigo Lázaro (Jn 11). Estas resurrecciones que recuerdan los milagros proféticos son ya el anuncio velado de la suya, que será de un orden muy diferente.

Jesús añade predicciones claras: el Hijo del hombre debe morir y resucitar al tercer día (Mc 8,31; 9, 31; 10,34 p). Es, según Mt, el «signo de Jonás»: el Hijo del hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra (Mt 12,40)). Es el signo del *templo: «Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres días...»; ahora bien, «hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2,19ss; cf. Mt 26,61 p). Este anuncio de una resurrección de los muertos se hace incomprensible aun a los mismos doce (cf. Mc 9,10); con más razón a los enemigos de Jesús, que toman pretexto de él para poner guardias en su sepulcro (Mt 27,63s).

2. *La experiencia pascual.* Los doce no habían, pues, comprendido que el anuncio de la resurrección en las Escrituras concernía en primer lugar a Jesús mismo (Jn 20,9); por eso su muerte y su sepultura los habían desesperado (cf. Mc 16,14; Lc 24,21-24.37; Jn 20,19). Para inducirlos a *creer se requiere nada menos que la* experiencia pascual. La del sepulcro vacío no es suficiente para convencerlos, pues podría explicarse por un sencillo rapto del cadáver (Lc 24,11s; Jn 20,2): sólo Juan cree en seguida (Jn 20,8).

Pero luego comienzan las apariciones del Resucitado. La lista recogida por Pablo (1Cor 15,5ss) y la de los evangelistas no coinciden exactamente, pero el número exacto tiene poca importancia. Jesús aparece «durante muchos días» (Act 13,31); en otro lugar se precisa: «durante cuarenta días» (1,3), hasta la escena significativa de la ascensión. Los relatos subrayan el carácter concreto de estas manifestaciones: el que aparece es ciertamente Jesús de Nazaret; los apóstoles lo ven y lo tocan (Lc 24, 36-40; Jn 20, 19-29), comen con él (Lc 24,29s.41s; Jn 21,9-13; Act 10, 41). Está presente, no como un fantasma, sino con su propio cuerpo (Mt 28,9; Lc 24,37ss; Jn 20,20.27ss). Sin embargo, este cuerpo está sustraído a las condiciones habituales de la vida terrenal (Jn 20,19; cf. 20,

17). Jesús repite, sí, los gestos que realizaba durante su vida pública, lo cual permite reconocerle (Lc 24,30s; Jn 21,6.12); pero ahora se halla en el estado de *gloria que describían los apocalipsis judíos.

El pueblo, en cambio, no es espectador de estas apariciones como lo había sido de la pasión y de la muerte. Jesús reserva sus manifestaciones a los *testigos que él se ha escogido (Act 2,32; 10,41; 13,31), siendo el último Pablo en el camino de Damasco (1Cor 15,8): de los testigos hace sus *apóstoles. Se les muestra a ellos «y no al mundo» (Jn 14,22), pues el *mundo está cerrado a la fe. Incluso los guardias del sepulcro, aterrorizados por la teofanía misteriosa (Mt 28,4), no veían a Cristo mismo. Igualmente el hecho de la resurrección, el momento en que Jesús resurge de la muerte, es imposible de describir. Mateo se limita a evocarlo en un lenguaje convencional tomado de las Escrituras (Mt 28, 2s): temblor de tierra, claridad deslumbradora, aparición del *ángel del Señor... Entramos aquí en una esfera trascendente que sólo pueden traducir las expresiones preparadas por el AT, aun cuando la realidad a que se aplican es en sí misma inefable.

3. *El evangelio de la resurrección en la predicación apostólica.* Desde el día de *pentecostés se convierte la resurrección en el centro de la predicación apostólica, porque en ella se revela el objeto fundamental de la fe cristiana (Act 2,22-35). Este *evangelio de pascua es ante todo el testimonio tributado a un hecho: Jesús fue crucificado y murió; pero Dios lo resucitó y por él aporta a los hombres la salvación. Tal es la catequesis de Pedro a los judíos (3,14s) y su confesión ante el sanedrín (4, 10), la enseñanza de Felipe al eunuco etiópico (8,35), la de Pablo a los judíos (13,33; 17,3) y a los paganos (17,31) y su confesión delante de sus jueces (23,6...). No es otra cosa que el contenido mismo de la experiencia pascual.

Un punto importante se hace notar siempre a propósito de esta experiencia: su conformidad con las Escrituras (cf. 1Cor 15,3s). Por una parte la resurrección de Jesús realiza las promesas proféticas: promesa de la exaltación gloriosa del *Mesías a la diestra de Dios (Act 2,34; 13,32s), de la glorificación del *Siervo de Yahveh (Act 4,30; Flp 2,7ss), de la entronización del *Hijo del hombre (Act 7,56; cf. Mt 26,64 p). Por otra parte, para traducir este misterio que se sitúa más allá de la experiencia histórica común, los textos escriturarios suministran un arsenal de expresiones que esbozan sus diversos aspectos: Jesús es el *santo, al que Dios libra de la corrupción del Hades (Act 2,25-32; 13,35ss; cf. Sal 16,8-11); es el nuevo *Adán, a cuyos pies ha puesto Dios todo (1Cor 15,27; Heb 1,5-13; cf. Sal 8); es la *piedra desechada por los constructores y convertida en piedra angular (Act 4, 11; cf. Sal 118,22)... Cristo glorificado aparece de esta manera como la clave de toda la Escritura, que anticipadamente se refería a él (cf. Lc 24,27.44ss).

4. *Sentido y alcance de la resurrección.* A medida que la predicación apostólica confronta la resurrección y las Escrituras, elabora una interpretación teológica del hecho. La resurrección, siendo la glorificación del Hijo por el Padre (Act 2,22ss; Rom 8,11; cf. Jn 17,1ss), pone el *sello de Dios sobre el acto de *redención inaugurado por la encarnación y consumado por la *cruz. Por ella es constituido Jesús «Hijo de Dios en su poder» (Rom 1,4; cf. Act 13,33; Heb 1,5; 5,5; Sal 2,7), «*Señor y Cristo» (Act 2,36), «cabeza y salvador» (Act 5,31), «juez y Señor de los vivos y de los muertos» (Act 10,42; Rom 14,9; 2Tim 4,1). Habiendo retornado al Padre (Jn 20,17), puede ahora dar a los hombres el *Espíritu prometido (Jn 20,22; Act 2,33). Así se revela plenamente el sentido profundo de su vida terrenal: ésta era la manifestación de Dios acá en la tierra, de su amor, de su gracia (2 Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4). Manifestación velada, en la que la *gloria sólo era perceptible bajo signos (Jn 1, 11) o durante breves momentos, como el de la *transfiguración (Lc 9,32. 35 p; cf. Jn 1,14). Ahora que Jesús ha entrado definitivamente en la gloria, la manifestación continúa en la Iglesia, por sus *milagros (Act 3,16) y por el don del Espíritu a los hombres que creen (Act 2,38s; 10,44s).

De este modo Jesús, «primogénito de entre los muertos» (Act 26,23; Col 1,18; Ap 1,5) ha entrado el primero en este mundo *nuevo (cf. Is 65, 17...) que es el universo rescatado. Siendo el «señor de la gloria» (1Cor 2,8; cf. Sant 2,1; Flp 2,11), es para los hombres el autor de la salvación (Act 3,6...). Fuerte con el poder divino, se crea un pueblo santo (1Pe 2, 9s), al que arrastra en pos de sí.

II. El poder de la resurrección. La resurrección de Jesús resuelve el problema de la *salvación tal como se nos plantea a cada uno de nosotros. Objeto primero de nuestra fe, es también la base de nuestra esperanza, cuyo alcance determina. Jesús resucitó «como *primicias de los que duermen» (1Cor 15,20); esto funda nuestra espera de la resurrección el último día. Más aún: él es en persona «la resurrección y la vida: quien crea en él, aunque hubiese muerto, vivirá» (Jn 11,25); esto funda nuestra certeza de participar desde ahora en el misterio de la vida nueva, que Cristo nos hace accesible a través de los signos sacramentales.

1. *La resurrección el último día.* La fe judía en la resurrección de los cuerpos fue avalada por Jesús, con sus perspectivas de integridad corporal recobrada (Lc 14,14) y de radical transformación (Mt 22,30ss p); si este rasgo falta en el cuadro del último *día que traza el apocalipsis sinóptico (Mt 24 p), es cosa accidental. Sin embargo, esta fe no adquiere su significado definitivo sino después de la resurrección personal de Jesús. La comunidad primitiva tiene conciencia de mantenerse en este punto fiel a la fe judía (Act 23,6; 24,15; 26,6ss); pero la resurrección de Jesús le da ahora ya una base objetiva. Resucitaremos todos porque Jesús ha resucitado: «El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11; cf. 1Tes 4,14; 1Cor 6,14; 15,12-22; 2 Cor 4,14).

En el evangelio de Mateo el relato de la resurrección de Jesús subraya ya este punto en forma concreta: en el momento en que Jesús, descendido a los infiernos, vuelve de ellos *vencedor, los justos que aguardaban allí su acceso al gozo celestial surgen para hacerle un cortejo nupcial (Mt 27,52s). No se trata de un *retorno a la vida terrestre, y el relato habla casi únicamente de apariciones extrañas. Pero es una anticipación de lo que sucederá el último día. ¿No es también éste el sentido de las resurrecciones milagrosas efectuadas por Jesús durante su vida?

San Pablo desarrolla mucho más la escenificación de la resurrección general: voz del ángel, trompeta para reunir a los elegidos, *nubes de la parusía, procesión de los elegidos... (1Tes 4,15ss; 2Tes 1,7s; 1Cor 15,52). Este marco convencional es clásico en los apocalipsis judíos; pero el hecho fundamental es más importan-

te que estas modalidades. Contrariamente a las concepciones griegas, en las que el alma liberada de los lazos del cuerpo va sola hacia la inmortalidad, la esperanza cristiana implica una restauración integral de la persona; supone al mismo tiempo una total transformación del *cuerpo, hecho espiritual, incorruptible e inmortal (1Cor 15,35-53). Por lo demás Pablo, en la perspectiva en que se sitúa no aborda el problema de las resurrecciones de los malos; sólo piensa en la de los justos, participación en la entrada de Jesús en la gloria (cf. 1Cor 15,12...). La espera de esta «redención del cuerpo» (Rom 8,23) es tal que para expresarla el lenguaje cristiano confiere a la resurrección una especie de inminencia perpetua (cf. 1Tes 4,17). Sin embargo, la impaciencia de la *esperanza cristiana (cf. 2Cor 5,1-10) no debe conducir a vanas especulaciones sobre la fecha del *día del Señor.

El Apocalipsis traza un cuadro impresionante de la resurrección de los muertos (Ap 20,11-15). La muerte y el Hades los restituyen a todos para que comparezcan ante el juez, tanto a los malos como a los buenos. Mientras que los malos se hunden en la «muerte segunda», los elegidos entran en una vida nueva, en el seno de un universo transformado que se identifica con el *paraíso primitivo y con la *Jerusalén celestial (Ap 21-22). ¿Cómo expresar de otra manera sino bajo la forma de símbolos una realidad indecible que la experiencia humana no puede alcanzar? Este fresco no está reproducido en el cuarto evangelio. Pero constituye el trasfondo de dos breves alusiones que subrayan sobre todo el papel asignado al Hijo del hombre: los muertos surgirán a su llamada (Jn 5, 28; 6,40.44), los unos para la vida eterna, los otros para la condenación (Jn 5,29).

2. *La vida cristiana, resurrección anticipada.* Si Juan desarrolla tan poco el cuadro de la resurrección final, es que lo ve realizado anticipadamente desde el tiempo presente. Lázaro saliendo de la tumba representa concretamente a los fieles arrancados a la muerte por la voz de Jesús (cf. Jn 11,25s). También el sermón sobre la obra de vivificación del Hijo del hombre contiene afirmaciones explícitas: «Llega la *hora, y ya estamos en ella, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y todos los que la hayan oído vivirán» (Jn 5,25). Esta declaración inequívoca coincide con la experiencia cristiana tal como la expresa la primera epístola de san Juan: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida.. » (1Jn 3,14). Quienquiera que posea esta vida no caerá nunca en poder de la muerte (Jn 6,50; 11,26; cf. Rom 5,8s). Esta certeza no suprime la espera de la resurrección final; pero desde ahora transforma una vida que ha entrado en relación con Cristo.

San Pablo decía ya lo mismo subrayando el carácter pascual de la vida cristiana, participación real en la vida de Cristo resucitado. Sepultados con él en el *bautismo, hemos resucitado también con él, porque hemos creído en la fuerza de Dios que lo resucitó de entre los muertos (Col 2,12; Rom 6,4ss). La vida *nueva en que entonces entramos no es otra cosa que su vida de resucitado (Ef 2,5s). En efecto, en aquel momento se nos dijo: «¡Despierta, tú que duermes! Levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará» (Ef 5,14). Esta certeza fundamental rige toda la existencia cristiana. Domina la moral que ahora ya se impone al *hombre nuevo *nacido en Cristo: «Resucitados con Cristo buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (Col 3,

1ss). Esta certeza es también la fuente de su *esperanza. En efecto, si el cristiano aguarda con impaciencia la transformación final de su cuerpo de miseria en cuerpo de gloria (Rom 8,22s; Flp 3,10s.20s), es que ya posee las arras de este estado futuro (Rom 8,23; 2Cor 5,5). Su resurrección final no hará sino manifestar claramente lo que ya es en la realidad secreta del misterio (Col 3,4).

→ Ascensión - Bautismo - Cielo - Carne - Cuerpo - Gloria - Muerte - Pascua - Vida.

JR y PG

Retribución.

El hombre hace de la retribución una cuestión de justicia: toda actividad merece un salario. Pero en el terreno religioso le parece por el contrario que el desinterés debe llegar hasta desechar toda idea de recompensa. Cristo, sin embargo, no exigió tal ideal ilusorio, aunque no por eso dejó de exigir a sus discípulos una perfecta pureza de intención.

I. Retribución y salario. La retribución es un dato básico de la vida religiosa, pero para comprender su sentido exacto conviene describir su génesis en la conciencia. Esta noción, como otras muchas, está enraizada en la experiencia humana, aquí en la relación entre amo y servidor; pero la desborda infinitamente, pues quien la funda es Dios. Se expresa, con palabras que designan el «salario», pero no se reduce a lo que hoy día entendemos por salario debido a un trabajo: éste es efecto de un contrato, al paso que la retribución es el resultado de una *visita de Dios, que sanciona con un juicio la *obra de su servidor.

Desde los orígenes está el hombre en la tierra a fin de trabajar para Dios (Gén 2,15; cf. Job 14,6; Mt 20,1-15), y este trabajo comporta un salario (Job 7,1s). Dios es, en efecto, un amo equitativo: no puede menos de dar a cada uno lo que le corresponde si realiza el quehacer que se le ha encomendado. Por otra parte, el hombre no es un personaje importante que tiene medios personales de existencia y puede ofrecer gratuitamente a Dios una ayuda «desinteresada». El hombre delante de Dios es el *pobre, el mendigo, el *servidor, ya que no el *esclavo, que no tiene nada sino lo que el amo le otorga día tras día. La retribución aparece, pues, no como el objetivo de la vida religiosa, sino como un fruto normal del servicio de Dios.

Por eso desde los comienzos de la historia de la salvación promete Dios un salario a Abraham (Gén 15,1); y este «salario en proporción con el trabajo» reaparece en las últimas líneas de la Biblia (Ap 22,12). Entre los dos repite la Escritura incesantemente que Dios paga a cada uno según sus *obras (Prov 12,14; Jer 31, 16; Sal 28,4; 2Par 15,7; Job 34,11; Is 59,18; Eclo 51,30; Lc 10,7; Jn 4,36; Rom 2,6; 2Tim 4,14), paga que, por lo demás, corresponde sólo a Dios (Dt 32,35; Prov 20,22; cf. Rom 12,17-20). Doctrina tan importante que lo propio del *impío es negar la retribución (Sab 2,22), que la fe en Dios que «paga un salario a los que le buscan» es el complemento indispensable de la fe en la misma existencia de Dios (Heb 11,6).

Si el hombre que desempeña su servicio puede contar con su salario, el que rehúsa la tarea que se le propone se ve privado de este salario, despojado finalmente del derecho a existir delante de Dios. También ser retribuido por las obras es pasar al *juicio de Dios; es recibir recompensa o castigo según lo que uno hace: alternativa que significa para el hombre la opción entre la vida y la muerte. Desde luego este juicio de

Dios rebasa el juicio del hombre, pues sólo Dios sondea los riñones y los corazones, y el hombre no penetra el misterio de Dios, *misericordia e *ira, *fidelidad, *justicia y *amor.

II. Las etapas de la revelación. Si el hecho de la retribución es una certeza fundamental, su naturaleza no deja de ser misteriosa, y Dios sólo la reveló progresivamente.

1. *Solidaridad y responsabilidad.* Ya en los orígenes las acciones de los hombres parecen a la vez depender de una responsabilidad personal y tener un alcance colectivo. La existencia del hombre es, en efecto, inseparable de *la familia, del clan, del pueblo. También, en los antiguos textos, la mirada y el juicio de Dios caen globalmente sobre «el hombre» (Gén 6,5ss); la alianza y la fidelidad de Yahveh conciernen primariamente a un *pueblo. Aun cuando domina esta personalidad colectiva, la responsabilidad personal no es desconocida; la existencia misma de un derecho penal es la prueba de ello; las viejas prácticas de las ordalías, de los «juicios de Dios» (cf. Núm 5,11-30), la «encuesta» instruida por Dios en el relato del paraíso (Gén 3,11ss), todo esto denota la voluntad de descubrir y de sancionar a un responsable. El episodio de Akán ilustra bien la preocupación constante de no eliminar ni responsabilidad personal ni alcance colectivo. Precisa, gracias a Dios, hallar al culpable cuya existencia era revelada por la derrota del pueblo entero (Jos 7,5-12); el *castigo personal que sufre alcanza igualmente a su familia y a sus bienes (7,24; cf. Gén 3,16-19). Asimismo la recompensa del justo alcanza a sus allegados: tal sucede en el caso de Noé (Gén 6,18; 7,1), de Lot (19,12), de Obededom (2Sa 6,12),

Castigo y misericordia tienen repercusión a través del espacio (todo el pueblo comprometido por uno de sus miembros) y a través del tiempo (todo un linaje comprometido por una de sus *generaciones), aun cuando la balanza se inclina claramente en favor de la *misericordia, la cual dura infinitamente más (Éx 20,5s; 34,7).

A esta luz parece fácil la inteligencia religiosa de los acontecimientos: un Dios justo guía al mundo; si yo soy desgraciado o estoy abrumado de dificultades, es a causa de mis faltas o de las de un ser con el que soy solidario (cf. Jn 9,2). Viceversa: mi salvación inesperada a continuación de los peores crímenes, puede venir de mi solidaridad con algún justo: si hubiera habido diez justos en Sodoma, los habitantes no habrían pagado por su pecado (Gén *18,16-33*; cf. *19,20ss*). En aquella época este esquema parecía dar la explicación de todas las situaciones; sin embargo, no podía bastar para siempre.

2. *El hombre, responsable de su destino.* En efecto, bajo la presión de las desgracias del exilio el pueblo había sacado de este esquema riguroso el dicho siguiente: «Los padres comieron los agraces y los hijos tienen dentera» (Jer 31,29s). Consecuencia escandalosa que ponía en tela de juicio la *justicia de Dios. Este refrán no se debía ya repetir, proclama Jeremías (Jer 31,29s); para Ezequiel no tiene ya sentido (Ez 14, 12-20). De acuerdo con la tradición de Dt 7,9s, que evocaba la solidaridad en la recompensa y en el castigo personal del pecado, Ezequiel se apoya en la doctrina de la *conversión para anunciar que los justos sólo pueden salvarse a sí mismos: Noé, que en otro tiempo salvó a sus hijos (Gén 7,7) no los salvaría ya en adelante; el designio de Dios ha atravesado una nueva etapa. Luego analiza Ezequiel todos los casos posibles (Ez 18); cada uno lleva en cada instante su propio destino, puede sin cesar comprometerlo o restablecerlo. Pero en este drama Dios no es hostil, ni tampoco imparcial: «Yo no me complazco en la muerte de nadie. Convertíos y viviréis» (Ez 18, 32).

3. *El misterio de la justicia de Dios.* Si el hombre es plenamente responsable de su destino, su vida viene a ser algo más serio; pero entonces se plantea otro problema, cuya plena solución no se dará sino con la revelación acerca de la vida de ultratumba. Si la retribución tiene lugar ya acá en la tierra, ¿por qué no es constante? La afirmación tradicional de que el justo es siempre dichoso (Sal 37; 91; 92; 112) se ve contradicha por la experiencia.

La Biblia muestra la presencia de este drama de la conciencia en el corazón de todos los que tratan lealmente de conciliar su fe y su experiencia. Jeremías no obtuvo otra respuesta a su angustia sino un estímulo a seguir inquebrantablemente su camino (Jer 12,1-5); pero Job, el Eclesiastés, los salmistas afrontaron el problema y trataron de resolverlo.

a) Durante largo tiempo hubo sabios que se asieron a la solución tradicional intentando adaptarla: la retribución, diferida durante tanto tiempo, se manifiesta todavía en la tierra, concentrada totalmente en el momento dramático de la *muerte, que adquirirá una extraordinaria densidad de *bienaventuranza o de *sufrimiento (Sal 49,17s; Eclo 1,13; 7,26; 11,18-28); es sin duda esta hipótesis la que rechaza el salmista: «En su muerte no hay tormento» (Sal 73,4 heb.).

b) El Eclesiastés, que «ha explorado la sabiduría y la retribución» (Ecl 7,25) sin hallar otra cosa sino una incoherencia que desmiente los principios tradicionales (8,12ss), preconiza una modestia activa que trata de sacar de la vida día tras día el mejor partido posible (9,9s), con una *confianza en Dios que se mantiene tranquila, pero se niega a resolver el problema.

c) En los que sufren por su fe y se adhieren incondicionalmente al Señor, se produce cierta luz. Dios es su «lote», su «luz», su «roca» en medio de todas las aflicciones (Sal 16,5s; 18,1ss; 27,1s; 73,26; 142,6; Lam 3,24); no tienen otro fin, no quieren otra recompensa sino hacer su voluntad (Sal 119,57; Eclo 2,18; 51,20ss). Esto supone un clima de *fe intensa, el clima en que vive Job: ha «*visto a Dios» y este contacto misterioso con su *santidad lo deja en actitud humilde y adoradora, consciente de su pecado y deslumbrado por una nueva forma de *conocimiento de Dios (Job 42,5s).

d) Algunos finalmente presienten que para explicar el *sufrimiento del justo hay que ampliar el horizonte y pasar del plano de la retribución al de la *redención. Tal es el sentido del último de los poemas del *Siervo (Is 53,10; cf. Sal 22). Pero, al igual que en la visión de las osamentas áridas y resucitadas (Ez 37), la retribución no parece referirse todavía sino al pueblo purificado por los sufrimientos del exilio.

4. *La retribución personal.* En una última etapa, la fe en la *resurrección personal al final de los tiempos es la que da la solución al problema planteado. En efecto, según ciertos textos difíciles de interpretar, Dios debe colmar al hombre en su sed de equidad: no puede castigar al justo, aun cuando haya de sacarlo un momento del *šeol* para recompensarlo (Job 19,25ss). Dios no puede tampoco dejar sin respuesta la llamada del hombre que aspira a unírsele definitivamente (cf. Sal 16,9ss): si «llevó» consigo a Elías o Enoc, ¿por qué el

justo no habría de ser también «llevado» cerca de Dios (Sal 49,16; 73,24)?

La persecución de Antíoco Epífanes, al suscitar mártires, arrastra a los creyentes a la certeza de una *recompensa más allá de la muerte mediante la resurrección (2Mac 7; cf. Dan 12,1ss). Esta fe en la resurrección la implica el libro de la Sabiduría a través de la creencia en la inmortalidad (Sab 3,1; 4,1): cuando tenga lugar la *visita de Dios en el último *día los justos vivirán para siempre en la amistad de Dios, y en ello consiste su salario gracioso (Sab 2,21-24; 4,14ss).

III. Cristo y la retribución. Con la venida de Cristo halla la retribución su sentido pleno y su finalidad.

1. *Mantenimiento de la retribución individual.* No faltan en Israel (Mt 22,22; Act 23,8), y hasta entre los discípulos de Cristo (1Cor 15,12) quienes todavía dudan de la resurrección, de la *vida eterna, del *reino sin fin que recompensará a los justos; pero Jesús y sus apóstoles mantienen firmemente la auténtica tradición de Israel (Mt 22,31s; 25,31-46; 1Cor 15,13-19; Act 24,14ss). Dios pagará un salario a los hombres por sus *obras (cf. Mt 16,27; Mc 9.41; 2Tim 4,14; 2Jn 8; 2Pe 2,13; Ap 18,6); el combate de la carrera se emprende con ardor para alcanzar el premio (1Cor 9, 24-27; Gál 5,7; 2Tim 4,7). Finalmente la prueba última de la retribución perfecta es que Jesús ha resucitado (Act 3,14ss; Col 2,12s).

2. *El peligro farisaico.* Si ello es así, renace el riesgo de volver a una concepción, la de los *fariseos, según la cual la recompensa divina se mide por la observancia humana. Pero al creyente se le pone continuamente en guardia contra semejante deformación de la doctrina de la retribución.

En primer lugar, el hombre no debe ya buscar las ventajas terrenas, gloria, reputación, gratitud y reconocimiento, o interés; el que hace el bien por tales motivos «ha recibido ya su salario» (Mt 6,1-16; Lc 14, 12ss; cf. 1Cor 9,17s). Pero sobre todo, poniendo a Cristo en el centro de todas las cosas, lo que persigue el cristiano no es su felicidad, ni siquiera espiritual, ni siquiera adquirida por la renuncia y el don de sí; el fin del cristiano es Cristo (Flp 1, 21-26). Su salario es la herencia divina (Col 3,24), la cual le hace primero coheredero, hermano de Cristo (Rom 8,17). La corona que aguarda el Apóstol, la recibirá por el hecho mismo de la venida de Cristo esperado con amor (2Tim 4,8). En una palabra, lo que quiere es estar «con Jesús» para siempre (1Tes 4,17; cf. Flp 1,23; Lc 23,43; Ap 21,3s). Todo el empeño de su vida es la *fidelidad a su bautismo: identificado con la muerte de Cristo se prepara a resucitar con él (Rom 6,5-8; Col 3, 1-4). La *salvación que aguarda el hombre justificado (Rom 5,9s) no es otra cosa sino el *amor de Dios manifestado en la persona de Cristo (Rom 8,38s). Es lo que dice Juan con otras palabras: al *hambre y a la sed de los hombres, a su *deseo apasionado de triunfar de la muerte responde Jesús con lo que él es: es la fuente del *agua viva, es el *pan, la *luz, la *vida (Jn 7,37s; 6,26-35; 8,12; 11,23ss).

Por la vida en Cristo Jesús quedan resueltas todas las antinomias que ofrecía la doctrina de la retribución. Dada al hombre al final de su búsqueda y de sus esfuerzos, es, sin embargo, gratuidad absoluta que rebasa infinitamente toda espera y todo mérito. Aguardada con fervor y en la *esperanza, se posee ya desde el momento de la *justificación. Certeza tranquila, que queda fundada en el solo *testimonio de Dios acogido en la obscuridad y en la prueba de la *fe. Tocando al hombre en lo más profundo de su personalidad, lo alcanza en el seno del *cuerpo de Cristo. Nada de oposición entre «moral de la retribución» y «moral del amor», puesto que el amor mismo quiere la retribución.

→ Castigos - Cielo - Infierno - Esperanza - Juicio - Justicia - Obras - Fariseos - Trabajo. CW

Revelación

La religión de la Biblia está fundada en una revelación histórica; este hecho la sitúa aparte en medio de las religiones. Algunas de ellas no recurren en absoluto a la revelación: el budismo tiene como punto de partida la iluminación completamente humana de un sabio. Otras presentan su contenido como una revelación celeste, pero atribuyen su transmisión a un fundador legendario o mítico, como Hermes Trismegisto para la gnosis hermética. En la Biblia, por el contrario, la revelación es un hecho histórico perceptible: sus intermediarios son conocidos, sus palabras se han conservado, ya directamente, ya en una *tradición sólida. El Corán estaría en el mismo caso. Pero, sin hablar de los signos que autentizan la revelación bíblica, esta no reposa en la enseñanza de un fundador único; se la ve desarrollarse durante quince o veinte siglos, antes de alcanzar su plenitud en el hecho de Cristo, revelador por excelencia. Para un cristiano creer es acoger esta revelación que llega a los hombres traída por la historia.

AT. ¿Por qué, pues, esta revelación? Es que Dios está infinitamente por encima de los pensamientos y de las palabras del hombre (Job 42,3). Es un Dios escondido (Is 45,15), tanto más inaccesible cuanto que el pecado hizo perder al hombre su familiaridad con él. Su designio es un *misterio (cf. Am 3,7); dirige los pasos del hombre sin que éste comprenda el camino (Prov 20,24). En conflicto con los enigmas de su existencia (cf. Sal 73,21s) no puede el hombre hallar por sí mismo las claridades necesarias. Le es necesario volverse hacia aquél «cuyas son las cosas ocultas» (Dt 29,28), para que él le descubra estos secretos en que no es posible penetrar (cf. Dan 2, 17s), para que le haga «ver su gloria» (Éx 33,18). Ahora bien, aun antes de que el hombre se vuelva hacia Dios, Dios mismo toma la iniciativa y le habla el primero.

I. Cómo revela Dios. 1. *Técnicas arcaicas.* El medio oriental usaba de ciertas técnicas para tratar de penetrar los secretos del cielo: adivinación, presagios, sueños, consulta de la suerte, astrología, etc. El AT conservó durante largo tiempo algo de estas técnicas, purificándolas de sus adherencias politeístas o mágicas (Lev 19,26; Dt 18,10s; 1Sa 15, 23; 28,3), pero atribuyéndoles todavía cierto valor. Dios, condescendiendo con la mentalidad imperfecta de su pueblo, confía efectivamente su revelación a estos canales tradicionales. Los sacerdotes lo consultan por medio de los Urim y los Tummim (Núm 27,21; Dt 33,8; 1Sa 14, 41; 23,10ss) y sobre esta base pronuncian oráculos (Éx 18,15s; 33,7-11; Jue 18,5s). José posee una copa adivinatoria (Gén 44,2.5) y es perito en la interpretación de sueños (Gén 40-41). En efecto, los sueños se consideran como portadores de las indicaciones del cielo (Gén 20,3; 28.12-15; 31,11ss; 37,5-10), y esto hasta una época bastante baja (Jue 7,13s; 1Sa 28,6; 1Re 3,5-14); pero progresivamente se van distinguiendo los que Dios mismo envía a los profetas auténticos (Núm 12,6; Dt 13,2)

y los de los adivinos profesionales (Lev 19,26; Dt 18,20), contra los cuales batallan los profetas (Is 28,7-13; Jer 23,25-32) y los sabios (Ecl 5,2; Eclo 34,1-6).

2. *La revelación profética.* Estas técnicas son habitualmente superadas por los *profetas. En ellos se traduce de dos maneras la experiencia de la revelación: por visiones y por la audición de la *palabra divina (cf. Núm 23,3s.15s). Las visiones en sí mismas serían enigmáticas: ni siquiera un profeta podría *ver directamente las realidades divinas ni el desenvolvimiento futuro de la historia. Lo que ve queda envuelto en símbolos, unas veces tomados del acervo común de las religiones orientales (p.e. 1Re 22,16; Is 6,1ss; Ez 1), otras veces creadas en forma original (p.e. Am 7,1-9; Jer 1,11s; Ez 9). De todas formas se requiere la palabra de Dios para suministrar la clave de estas visiones simbólicas (p. e. Jer 1,14ss; Dn 7,15-18; 8,15); las más de las veces llega la palabra a los profetas sin que la acompañe visión alguna, y hasta sin que puedan decir de qué manera les ha llegado (p.e. Gén 12,1s; Jer 1, 4s). Tal es la experiencia fundamental, que en el AT caracteriza a la revelación.

3. *La reflexión de sabiduría.* Los sabios, a diferencia de los profetas, no presentan su doctrina como resultado de una revelación directa. La *sabiduría recurre a la reflexión humana, a la inteligencia, a la comprensión (Prov 2,1-5; 8,12.14). Sin embargo, es un don de Dios (2,6), pues todo saber dimana de una Sabiduría trascendente (8,15-21.32-36; 9,1-6). Más aún: los datos sobre los que se ejercita esta reflexión guiada por Dios pertenecen con pleno derecho a la revelación divina: la *creación, que manifiesta a su manera al creador (cf. Sal 19,1; Eclo 43); la historia, que da a conocer sus caminos (Eclo 44-50, sin contar los libros históricos) la *Escritura, que contiene la *ley divina y las palabras de los profetas (Eclo 39,1ss). Semejante sabiduría no es, pues, cosa humana; en sí misma es un modo de revelación que prolonga el modo profético; porque la Sabiduría divina que la guía es, como el Espíritu, una realidad trascendente, «un reflejo de la esencia de Dios» (Sab 7,15-21); igualmente la luz que aporta a los hombres es la de un conocimiento sobrenatural (Sab 7,25s; 8, 4-8).

4. *El apocalipsis.* Al final mismo del AT profecía y sabiduría se entrecruzan en la literatura apocalíptica, que es por definición una revelación de los secretos divinos. Esta revelación está en conexión tanto con la Sabiduría (Dan 2,23; 5,11.14) como con el Espíritu divino (Dan 4,5s.15; 5,11.14). Puede tener como fuentes sueños y visiones; pero puede también proceder de una meditación de las Escrituras (Dan 9,1ss). En todo caso la palabra de Dios es la que da, por conocimiento sobrenatural, la clave de estos sueños, de estas visiones, de estos textos sagrados.

II. Lo que Dios revela. El objeto de la revelación divina es siempre de orden religioso. No se carga ni con el fárrago cosmológico ni con las especulaciones metafísicas de que están llenos los libros sagrados de la mayoría de las religiones antiguas (así los Vedas de la India y las obras gnósticas, como también ciertos apócrifos judíos). Dios revela sus designios, que trazan para el hombre la vía de la salvación; se revela él mismo para que el hombre pueda encontrarlo.

1. *Dios revela sus designios.* El hombre, nacido en una raza pecadora, no sabe siquiera exactamente lo que Dios quiere de él. Dios le revela por tanto reglas de conducta: su palabra toma forma de enseñanza y de *ley (Éx 20,1...), y el hombre posee así «cosas reveladas» que debe poner en práctica (Dt 29,28). La ley saca todo su valor de este origen divino, que la arranca del plano jurídico para hacer de ella la delicia de las almas religiosas (cf. Sal 119, 24.97...). Igualmente, las instituciones del pueblo de Dios son objeto de revelación: instituciones sociales (Núm 11,16s) y políticas (1Sa 9,17), así como instituciones cultuales (Éx 25,40). Es que, aun conservando un carácter provisional, como todo el estatuto del *pueblo de Dios en el AT, no por eso dejan de tener significado positivo respecto a la realización de la salvación en el NT: son sus *figuras proféticas.

En segundo lugar, Dios revela a su pueblo el sentido de los acontecimientos que le es dado vivir. Estos acontecimientos constituyen la materia visible del *designio de salvación; preparan su realización final y son ya su prefiguración. Por esta doble razón tienen una faz secreta que el ojo humano no es capaz de descubrir; pero Dios «no hace nada sin descubrir su secreto a sus servidores los profetas» (Am 3,7). Historiadores, profetas, salmistas, sabios se aplican a porfía a esta inteligencia religiosa de la historia, que nace del contacto entre la palabra divina y los hechos, queridos y dirigidos por Dios. Los hechos acreditan la palabra y conducen a los hombres a la *fe, pues tienen valor de signos (Éx 14,30s). La palabra esclarece los hechos, que sustrae a la banalidad cotidiana y al azar (p. e. Jer 27,4-11; Is 45,1-6) para hacerlos entrar en un plan establecido.

Finalmente, Dios revela progresivamente el secreto de los «últimos tiempos». Su palabra es *promesa. A este título enfoca, más allá del presente y hasta del futuro próximo, el término de su designio de salvación. Revela el futuro del linaje de David (2Sa 7,4-16), la gloria final de Jerusalén y del templo (Is 2,1-4; 60; Ez 40-48), el increíble papel del siervo doliente (Is 52,13-53, 12), etc. Este aspecto de la revelación profética da a los hombres un conocimiento anticipado del NT, revestido todavía de figuras por una parte, pero esbozando ya los rasgos de la alianza escatológica.

2. *Dios mismo se revela también* a través de lo que realiza acá en la tierra. Su *creación ya lo manifiesta, en su sabiduría y en su poder soberano (Job 25,7-14; Prov 8,23-31; Eclo 42,15-43,33). Está como tejida de signos que permiten representarlo simbólicamente, velado en la *nube (Éx 13,21), ardiente como un *fuego (Éx 3,2; Gén 15,17), tronando en la *tormenta (Éx 19,16), suave como la brisa ligera (1Re 19,12s)... Estos signos, observados por los paganos, eran con frecuencia interpretados por ellos torcidamente (Sab 13,1s); la revelación permite ahora al pueblo de Dios contemplar por analogía al creador a través de la grandeza y la belleza de las criaturas (Sab 13,3ss).

Sin embargo, por la historia de Israel es como Dios se revela sobre todo en forma específica. Sus actos muestran quién es: el Dios terrible que juzga y combate; el Dios compasivo que consuela (Is 40,1) y que cura; el Dios fuerte que libera y que triunfa... Su definición bíblica (Éx 34,6s) no es consecuencia de una especulación filosófica; resulta de una experiencia vivida. Y este conocimiento concreto, profundizado a lo largo de los siglos, determina la actitud que los hombres deben tomar frente a él: fe y confianza, temor y amor. Actitud compleja, que rectifica y completa la que adoptaría espontáneamente el hombre religioso. Este Dios es creador y dueño, rey y

señor; pero para con Israel se muestra igualmente padre y esposo. Así el *temor religioso que le es debido debe matizarse con una *piedad cordial (Os 6,6) que puede conducir a la intimidad mística.

¿Se puede decir más? ¿Revela Dios en el AT el secreto íntimo de su ser? Aquí entramos en el terreno de lo inefable. El AT conoce misteriosas manifestaciones del *ángel de Yahveh, en las que el Dios invisible adopta en cierto modo una forma accesible a los sentidos (Gén 16,7; 21,17; 31,11; Jue 2,1). Conoce las visiones de Abraham, de Moisés, de Elías, de Miqueas ben Yimla, de Isaías, de Ezequiel, de Zacarías... Sin embargo, la gloria divina se vela siempre en ellas bajo símbolos: símbolos cósmicos del fuego y de la tormenta, símbolos que traducen la realeza divina (1Re 22,19; Is 6,1ss), símbolos inspirados en el arte babilónico (Ez 1). De todos modos, a Yahveh mismo no se le describe nunca (cf. Ez 1,27s); su *rostro no se ve nunca (Éx 33,20), ni siquiera por Moisés que le habla «cara a cara» (Éx 33,11; Núm 12,8), y los hombres se velan instintivamente el semblante para no fijar sus ojos en él (Éx 3,6; 1Re 19,9s). A Moisés le otorga la revelación suprema, la de su *nombre (Éx 3,14). Pero ésta mantiene intacto el misterio de su ser; en efecto, su respuesta —«Yo soy el que es» o «Yo soy el que soy» — puede interpretarse como una declaración de *misterio: Israel no poseerá el nombre de su Dios de modo que pueda tenerlo dominado, como los paganos circunvecinos tenían cogidos a sus dioses. Así Dios se mantiene en su trascendencia absoluta, aun concediendo a los hombres cierta aproximación concreta a su misterio. Si no penetran todavía hasta lo íntimo de su ser, están ya ilustrados por su *palabra, por la acción de su *sabiduría; están santificados por su *Espíritu. En los «últimos tiempos» irá más adelante. Entonces «se revelará su *gloria y toda carne la verá» (Is 40,5; 52,8; 60,1). Revelación suprema, cuyo modo no se precisa anticipadamente. Sólo el acontecimiento dirá cómo debe realizarse.

NT. La revelación comenzada en el AT se consuma en el NT. Pero en lugar de ser transmitida por múltiples intermediarios, ahora se concentra en Jesucristo, que es a la vez su autor y su objeto. En ella hay que distinguir tres estadios. En el primero es comunicada por Jesús mismo a sus apóstoles. En el segundo es comunicada a los hombres por los apóstoles, luego por la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo. En el tercero hallará su consumación final cuando la visión directa del misterio de Dios sucederá en los hombres al conocimiento de fe. Para caracterizar estos estadios sucesivos usa el NT un vocabulario variado: revelar *(apokalypto)*, manifestar *(phaneroo)*, dar a conocer *(gnorizo)*, poner en claro *(photizo)*, explicar *(exegomai)*, mostrar *(deiknyo / -mi)*, o sencillamente: decir; y los apóstoles proclaman *(kerysso)*, enseñan *(didasko)* esta revelación que constituye ahora la *palabra, el *Evangelio, el *misterio de fe. Todos estos temas reaparecen en los diferentes grupos de escritos del NT.

I. Los sinópticos y los Hechos.

1. *La revelación de Jesucristo.*

a) *Revelación por los hechos.* Incluso en el AT el conocimiento del designio de Dios seguía envuelto en sombras; su consumación final, aunque prometida, sólo se evocaba en *figuras. Lo que desgarra actualmente los velos y disipa la ambigüedad de la promesa es el acontecimiento de Cristo. El destino histórico de Jesús, coronado por su muerte y su resurrección da, en efecto, a conocer el contenido real de esta promesa realizándola en los hechos.

b) *Revelación por las palabras.* Sin embargo, la revelación por los hechos resultaría incomprensible si Jesús no explicitara con sus palabras el sentido de sus actos y de su vida. En las *parábolas del reino «proclama las cosas ocultas desde el comienzo del mundo» (Mt 13,35); si para la multitud vela todavía su enseñanza bajo símbolos, descubre claramente a sus discípulos el *misterio de este reino (Mc 4,11 p), que es el término del designio de Dios. Asimismo les revela el sentido oculto de las Escrituras cuando les muestra que el Hijo del hombre debe sufrir, ser entregado a muerte y resucitar al tercer día (Mt 16,21 p). Así pues, gracias a él la revelación camina hacia su plenitud: «No hay nada velado que no se haya de revelar, nada oculto que no haya de ser conocido» (Mc 4,22 p).

c) *Revelación por la persona de Jesús.* Más allá de las palabras de Jesús, más allá de los hechos de su vida, tienen los hombres acceso hasta el centro misterioso de su ser; allí es donde hallan finalmente la revelación divina. Jesús no sólo contiene en sí mismo el reino y la salvación que anuncia, sino que es la revelación viva de *Dios. Siendo el *Hijo del Dios vivo (Mt 16,16), él es el único que conoce al Padre y puede revelarlo (Mt 11,27 p). Por el contrario, el misterio de su persona es inaccesible a la «*carne y a la sangre»: imposible de penetrarlo sin una revelación del Padre (Mt 16,17), que se niega a los sabios y a los prudentes, pero se otorga a los pequeños (Mt 11,25 p). Estas relaciones íntimas del Hijo y del *Padre, de que no tenía conocimiento el AT, constituyen el punto culminante de la revelación aportada por Jesús. Y todavía el misterio del Hijo se vela bajo una humilde apariencia: la del *Hijo del hombre llamado a sufrir (Mt 8,31ss p). Aun después de su resurrección no se manifestará Jesús al mundo en la plenitud de su gloria.

2. *La revelación comunicada.*

a) *La revelación en la Iglesia.* Los actos y las palabras de Jesús no fueron conocidos directamente sino por un pequeño número de personas. Todavía más pequeño fue el número de los que creyeron en él y se hicieron sus discípulos. Ahora bien, la revelación que aportaba estaba destinada al mundo entero. Por eso la confió Jesús a sus *apóstoles con *misión de comunicarla a los otros hombres (cf. ya Mt 10,26s); irán por el mundo entero a llevar el Evangelio a todas las *naciones (Mt 28,19s; Mc 16,15). Por eso inmediatamente después de su resurrección hace de ellos sus *testigos (Act 1,8). No sólo en cuanto que habiéndole visto con sus propios ojos y habiendo oído sus palabras podrán referir exactamente lo que él había dicho y hecho (cf. Lc 1,2), sino en cuanto que Jesús autentica su testimonio: «El que os escucha me escucha» (Lc 10,16). El libro de los Hechos muestra cómo, gracias a estos testigos, la revelación de Jesucristo arraigó en la historia del mundo entero. En él vemos cómo se difunde la palabra desde Jerusalén hasta las extremidades de la tierra. Esbozo concreto que anunciaba la acción de la *Iglesia, prolongación de la de los *apóstoles, desde pentecostés hasta el fin de los tiempos.

b) *La revelación y la acción del Espíritu Santo.* Los Hechos muestran además la estrecha relación que hay entre la comunicación de la revelación en la Iglesia y la acción del Espíritu Santo acá en la tierra. Desde el día de pentecostés se da el Espíritu Santo y él es el que garantiza la validez del testimonio apos-

tólico (Act 1,8; 2,1-21). Bajo su luz descubren al mismo tiempo los apóstoles el significado total de las Escrituras y el de la existencia de Jesús, y sobre este doble objeto versa ya su testimonio (cf. 2,22-41). Siendo así notificada la revelación a los hombres, los que son dóciles al Espíritu Santo la acogerán con fe, y con su *bautismo entrarán por la vía de la salvación (2,41.47).

3. *Hacia la revelación perfecta.* La revelación dada por Jesús y comunicada por sus apóstoles y su Iglesia es todavía imperfecta, pues las realidades divinas están veladas en ella bajo signos. Pero anuncia ya la revelación total que sobrevendrá al final de la historia. Entonces el Hijo del hombre se revelará en su gloria (Lc 17,30; cf. Mc 13,26 p) y los hombres pasarán del «mundo presente» al «mundo venidero».

II. Las epístolas apostólicas. 1. *La revelación de Jesucristo.*

a) *Revelación de la salvación.* Si las alusiones a las palabras de Jesús son raras en las epístolas apostólicas, en cambio el hecho de Cristo, y particularmente su muerte y su resurrección, ocupan en ellas un puesto central. Es que en este hecho se reveló la salvación prometida en otro tiempo a Israel. Cristo, *cordero sin mancha escogido desde la fundación del mundo, se ha manifestado en los últimos tiempos por causa nuestra (1Pe 1,20). Se ha manifestado de una vez para siempre a fin de abolir el pecado por su sacrificio (Heb 9,26). Por esta aparición de nuestro salvador Cristo Jesús se ha manifestado la *gracia de Dios (2Tim 1,10). En él se ha manifestado la *justicia salvífica de Dios, que testimoniaban la ley y los profetas (Rom 3,21; cf. 1,17). En él se ha revelado el *misterio oculto a las generaciones de tiempos anteriores (Rom 16,26; Col 1,26; 1Tim 3,16); Dios nos lo ha dado a conocer (Ef 1,9), como lo ha notificado también a los principados y a las potestades (3,10). Este misterio es el último secreto del designio de salvación.

b) *Revelación del misterio de Dios.* Incluso más allá del misterio de la salvación se nos revela en Cristo el ser mismo de *Dios. La creación había sido una primera manifestación de sus perfecciones invisibles, que no tardó en borrarse en el espíritu de los hombres pecadores (Rom 1,19ss). Luego el AT había aportado una revelación, todavía parcial, de su *gloria. Finalmente «Dios hizo resplandecer el conocimiento de su gloria en la faz de Cristo Jesús» (2Cor 4,6), realizando así el oráculo profético de Is 40,5. Tal es el sentido profundo de Cristo, en sus actos y en su persona.

2. *La revelación comunicada.* Los apóstoles no comprendieron todo esto por sí mismos, sino gracias a una revelación interior que les dio su inteligencia (cf. Mt 16,17). Pablo recibió su Evangelio de una revelación de Jesucristo, cuando plugo a Dios revelar en él a su Hijo (Gál 1,12.16). El Espíritu que escudriña hasta las profundidades de Dios le reveló el sentido de la *cruz, que es la verdadera sabiduría (1Cor 2,10). Por revelación le fue notificado el misterio de Cristo, como a todos los apóstoles y profetas, en el Espíritu (Ef 3,3ss).

He aquí por qué el Evangelio del Apóstol no es a medida humana (Gál 1,11): eco de la *palabra de Dios mismo, es «una fuerza divina para la salvación de los creyentes» (Rom 1,16). Notificando el misterio del Evangelio (Ef 6,19) pone Pablo en claro a los ojos de todos la dispensación de este misterio, en otro tiempo oculto y ahora revelado (3,9s). Tal es el sentido de la palabra apostólica: comunica a los hombres

la revelación divina para llevarlos a la *fe que les procurará la salvación.

3. *Hacia la revelación perfecta.* Sin embargo, el régimen de la fe durará un tiempo limitado. Tiene como fundamento «la aparición del amor de Dios nuestro salvador» en la vida terrenal de Jesús (Tit 3,4). Se prosigue aun cuando Jesús ha entrado ya en la gloria. Tendrá fin con «la aparición en gloria, de nuestro gran Dios y salvador, Cristo Jesús» (Tit 2,13; Lc 17,30). Esta revelación final de Jesús (1Pe 1,7.13), esta manifestación del cabeza de los pastores (1Pe 5,4), forma el objeto de la *esperanza cristiana (2Tes 1,7; 1Cor 1,7; cf. Tit 2,13). En efecto, cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, también nosotros seremos manifestados con él en la gloria (Col 3,4). A esta revelación escatológica de los hijos de Dios aspira con nosotros la creación entera (Rom 8,19-23). Acontecimiento misterioso, imposible de describir, después del cual la visión directa sucederá al régimen de la fe (1Cor 13,12; 2Cor 5,7).

III. San Juan. En el vocabulario joánnico se expresa el tema de la revelación sobre todo por el verbo manifestar *(phaneroo)*, pero la idea asoma en todas partes en los textos.

1. *La revelación de Jesucristo.*

a) *La manifestación sensible de Jesús.* En el centro de la revelación se halla la persona de *Jesús, *Hijo de Dios venido en carne. Juan Bautista había testimoniado «a fin de que se manifestara a Israel» (Jn 1,31). Efectivamente «se manifestó» (1Jn 3,5.8), es decir, se hizo objeto de experiencia sensible. No fue una manifestación fulgurante a los ojos del mundo, como la que habrían deseado sus hermanos (Jn 7,4), sino una manifestación cuasi-secreta, paradójica, que culminó en la elevación en *cruz (Jn 12,32), pues miraba esencialmente a quitar el pecado y a destruir la obra del diablo (1Jn 3,5.8). Sólo después de su resurrección se manifestó Jesús en gloria; y entonces no lo hizo sino para sus discípulos (Jn 21,1.14).

b) *La manifestación de Dios en Jesucristo.* La manifestación sensible de Jesús tenía un alcance trascendente: era la revelación suprema de *Dios. Revelación por las palabras de Jesús: él que, como Hijo, ha visto a Dios, explica a los hombres (Jn 1,18), primero en términos velados, luego, en vísperas de su partida, claramente y sin figuras (16,29). Revelación por los actos: sus *milagros eran signos, por los que manifestaba su gloria a fin de que se creyera en él (2,11), pues tal *gloria era la que tenía del Padre como Hijo único (1,14). Por este doble camino manifestó a los hombres el *nombre de Dios (17,6), es decir, el misterio de su ser, coronando así toda la revelación del AT (cf. 1,17). El evangelista, que ha visto, oído, palpado al Verbo de vida (1Jn 1,1), resume así el misterio de su experiencia: en Jesús se manifestó la *vida (1,2), en Jesús se manifestó el *amor de Dios para con nosotros (4,9).

2. *La revelación comunicada.* La revelación de Jesucristo no fue recibida por todos los hombres. No solamente porque tan sólo un pequeño número la conoció, sino sobre todo porque su aceptación requería una *gracia interior: «Nadie viene a mí si no lo atrae el Padre que me envió» (Jn 6,44). Ahora bien, pocos son los que «oyen la enseñanza del Padre» (6,45); muchos esquivan la luz y prefieren las tinieblas (3,19ss) porque pertenecen al *mundo maligno. Así pues, Jesús no manifestó el nombre del Padre sino a los que el Padre mismo había retirado del mundo para dárselos (17,6).

Pero a éstos confió una misión: la de dar *testimonio de Él (16,27). Misión difícil, que exigirá una inteligencia profunda de lo que dijo e hizo Jesús. Por esto precisamente después de su partida les enviará el Espíritu Santo, para que los guíe hacia la verdad entera (16,12ss). Gracias al Espíritu el testimonio apostólico dará a conocer a todos los hombres la revelación de Jesucristo, a fin de que crean y posean la vida: «La vida se manifestó, nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella» (1Jn 1,2); «nosotros hemos visto y testimoniamos que el Padre envió a su Hijo, salvador del mundo» (4,15). Todo hombre podrá, acogiendo este testimonio, como los primeros testigos, «entrar en comunión con el Padre y su Hijo, Jesucristo» (1,3s).

3. *Hacia la revelación perfecta.* A través del misterio del Verbo hecho carne no se contempla todavía la gloria divina, sino en la fe. El hombre «*permanece en Dios», pero todavía no ha alcanzado el término. «Ahora ya somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos.» Día llegará en que Cristo se manifestará en gloria, en el momento de su advenimiento (cf. 2,28); entonces también nosotros seremos manifestados con él y «seremos semejantes a Dios porque le veremos tal cual es» (3,2). Tal es el objeto de la esperanza cristiana.

IV. El Apocalipsis. El Apocalipsis de Juan es, por su misma definición, una revelación (Ap 1,1). No ya centrada en la vida terrena de Jesús, sino orientada hacia su manifestación final, cuyos pródromos están contenidos en la historia de la Iglesia y del mundo. Es una profecía cristiana (1,3), que supone conocida la revelación de la salvación por la cruz y por la resurrección de Cristo. A esta luz lee el vidente las antiguas Escrituras proféticas (cf. 5,1; 10,8ss). Una vez que ya posee su cifra, la utiliza para exponer el misterio de Cristo en todo su desarrollo, desde su nacimiento (12,5) y su inmolación en la cruz (1,18; 5,6) hasta su advenimiento en gloria (19,11-16). Lo esencial de su testimonio versa sobre este último objeto, esta venida de Cristo a la que aspira la Iglesia (22,17).

Su libro nace así en la confluencia de dos revelaciones divinas, igualmente ciertas: la que condensa las Escrituras y la de Cristo que las realizó. El vidente, iluminando una por otra estas dos fuentes del conocimiento de fe, les aporta un último complemento. Gracias a esto, la Iglesia puede ver claro en su destino histórico, donde la *persecución sirve paradójicamente de medio para la *victoria de Dios sobre el mundo y sobre Satán. Los cristianos, en medio de su prueba, contemplan ya en la fe la Jerusalén celeste en espera de que se les revele plenamente (22,2...). Así la revelación de Jesucristo, que es «él mismo ayer, hoy y para siempre» (Heb 13,8), ilumina toda la historia del mundo, desde el principio hasta el fin.

→ Conocer - Designio de Dios - Escuchar - Escritura - Misterio - Parábola - Palabra de Dios - Sabiduría - Tiempo - Ver. BRi y PG

Rey.

En el antiguo Oriente la institución regia está siempre íntimamente ligada con la concepción mítica de la realeza divina, común a las diversas civilizaciones del tiempo. Por esta razón es una institución sagrada que, en diversos grados, pertenece a la esfera de lo divino. En Egipto el faraón reinante es considerado como una encarnación de Horus; todos sus actos son por tanto divinos por naturaleza y las funciones cultuales le

incumben por derecho. En Babilonia el rey es el elegido de Marduk, delegado por él para el gobierno de las «cuatro regiones», es decir, de la tierra entera; jefe civil y militar, es también el sumo sacerdote de la ciudad. En los dos casos la función regia convierte a su titular en el *mediador nato entre los dioses y los hombres. No sólo debe procurar a éstos la justicia, la victoria, la paz, sino que además, por intermedio de él, llegan todas las bendiciones divinas, incluso la fertilidad de los campos y la fecundidad humana y animal. Así la institución regia hace cuerpo con las mitologías y los cultos politeístas. En época más tardía el imperio griego y el imperio romano reasumirán las ideas fundamentales de la misma cuando lleguen a divinizar a sus soberanos. Tal es el fondo sobre el que se destaca en toda su originalidad la revelación bíblica. El tema del *reino de Dios ocupa en los dos Testamentos un puesto de primera importancia; el de la realeza humana se desarrolla a partir de la experiencia israelita y sirve finalmente para definir la realeza de Jesucristo. Pero por una parte y por otra la ideología sufre una purificación radical que la pone en armonía con la revelación del *Dios único. En el segundo punto es incluso completamente transformada: por una parte, desde los orígenes, la realeza como institución se desgaja de la esfera de lo divino; por otra parte, al final del desarrollo doctrinal la realeza de Cristo es de un orden diferente del orden del mundo político.

AT. La realeza no pertenece a las instituciones más fundamentales del *pueblo de Dios, confederación de las tribus ligadas por la *Alianza. Existía, sin embargo, en Canaán desde la época de los patriarcas (Gén 20), y en los pequeños pueblos vecinos desde la época del éxodo y de los jueces (Gén 35,31-39; Núm 20,14; 21,21.33; 22,4; Jos 10-11; Jue 4,2; 8,5). Pero cuando Israel adopta la representación regia para aplicarla a su Dios, no saca de ella ninguna consecuencia para sus instituciones políticas; Yahveh reina sobre Israel (cf. Jue 8,23; 1Sa 8,7; Éx 19,6) en virtud de la alianza, pero ningún rey humano encarna su presencia en medio de su pueblo.

I. La experiencia regia. 1. *Institución de la realeza.* En tiempo de los jueces, Abimelek trata de instaurar en Siquem una realeza de tipo cananeo (Jue 9,1-7); la institución tropieza con una fuerte resistencia ideológica (9,8-20), fracasando lamentablemente (9,22-57). Ante el peligro filisteo es cuando los ancianos de Israel comienzan a desear un rey «que los juzgue y dirija sus guerras» (1Sa 8,19). Institución ambigua que se expone a asimilar a Israel a las «otras naciones» (8,5.20); por eso uno de los relatos del hecho atribuye a Samuel una actitud de oposición (8,6; 10,17ss; 12,12). De todos modos, Samuel consagra religiosamente la institución confiriendo la *unción a Saúl (9,16s; 10,1) y presidiendo su coronación (10,20-24; 11,12-15). Pero la monarquía se inserta en un marco más amplio, cuyos rasgos fundamentales son fijados siempre por el pacto de la alianza: Saúl es, como los jueces, un jefe carismático guiado por el *Espíritu de Yahveh (10,6ss) y que dirige la *guerra santa (11). También como jefe carismático de valor comprobado le sucede David, primero en Judá (2Sa 2,1-4), luego en Israel (5,1ss). Sin embargo, con él da la monarquía un nuevo paso: el reino se organiza políticamente según el modelo de los Estados vecinos, y sobre todo la profecía de Natán hace de la dinastía davídica una institución permanente del pueblo

de Dios, depositaria de las promesas divinas (7,5-16). Así pues, la esperanza del pueblo de Dios estará ligada en adelante con la realeza davídica, por lo menos en el sur del país (cf. Núm 24,17; Gén 49,8-12), donde la institución conservará siempre su forma dinástica. En el norte, por el contrario, los medios religiosos tenderán a conservarle una forma carismática, y se verá a profetas suscitar vocaciones reales (1Re 11,26-40; 2Re 9).

2. *Las funciones regias.* En Israel el rey no pertenece, como en las civilizaciones circundantes, a la esfera de lo divino. Está sometido como los otros hombres a las exigencias de la alianza y de la ley, como los profetas no dejan de recordarlo cuando se presenta la ocasión (cf. *1Sa 13,8-15; 15,10-30; 2Sa 12,1-12;* 1Re 11,31-39; 21,17-24). Es, sin embargo, un personaje sagrado, cuya *unción se debe respetar (1Sa 24,11; 26,9). A partir de David se precisa su situación con respecto a Dios: Dios hace de él su *hijo adoptivo (2Sa 7,14; Sal 2,7; 89,27s), depositario de sus poderes y virtualmente establecido a la cabeza de todos los reyes de la tierra (Sal 89,28; cf. 2, 8-12; 18,44ss). Si es fiel, Dios le promete su protección. Por sus *victorias sobre el enemigo del exterior deberá asegurar la prosperidad de su pueblo (cf. Sal 20; 21) y, en el interior, hacer que reine la *justicia (Sal 45,4-8; 72,1-7.12ss; Prov 16,12; 25,4s; 29,4.14). Sus quehaceres temporales convergen de este modo con el fin fundamental de la alianza y la *ley. Además, como jefe del pueblo de Dios ejerce en la ocasión determinadas funciones cultuales (2Sa 6,17s; 1Re 8,14.62s), lo que explica el que se hable de un *sacerdocio regio (Sal 110,4). El ideal del rey fiel (Sal 101), justo, pacífico, corona así en cierto modo todo el ideal nacional: el ejercicio del poder regio debe hacer que este ideal pase a la práctica.

3. *Ambigüedad de la experiencia regia.* Sin embargo, los libros históricos y proféticos hacen notar la ambigüedad de la experiencia regia. En toda la medida en que los reyes responden al ideal que les está asignado, los profetas los sostienen y los historiadores no les escatiman su elogio; así, por ejemplo, respecto de David (Sal 78,70; 89,20-24), de Asa (1Re 15,11-15), de Josafat (1Re 22,43), de Ezequías (2Re 18,3-7), de Josías (2Re 23,25). Pero la gloria de Salomón es ya *más equívoca* (1Re 11,1-13). Finalmente, son numerosos los malos reyes, tanto en Israel (1Re 16,25ss.30-33) como en Judá (2Re 16, 2ss; 21,1-9). En efecto, la realeza israelita se ve constantemente en la tentación, sobre todo en el norte, de seguir el ejemplo de las monarquías paganas circundantes, no sólo copiando su despotismo (que denuncia 1Sa 8,10-18), sino inclinándose a una *idolatría que en otras partes es favorecida por la concepción mítica de la realeza divina. Por eso el movimiento profético denuncia incesantemente estos abusos y muestra en las calamidades nacionales el castigo merecido por los reyes (cf. Is 7,10ss; Jer 21-22; 36-38; 2Re 23, 26s). Oseas condena la misma institución regia (Os 8,4). El Deuteronomio, tratando de reglamentarla, pone a los monarcas en guardia contra la imitación de los reyes paganos (Dt 17,14-20).

4. *Los reyes paganos.* Frente a los reyes paganos no carece de matices la actitud de los libros sagrados. Como toda *autoridad terrestre, tienen el poder de Dios; Eliseo interviene incluso en nombre de Dios para suscitar en Damasco la insurrección de Hazael (2Re 8,7-15; cf. 1Re 19,15). Estos reyes pueden tener

*misiones providenciales para con el pueblo de Dios: da a Nabucodonosor el imperio sobre todo el Oriente, comprendido Israel (Jer 27) y luego suscita a Ciro para abajar a Babilonia y liberar a los judíos (Is 41,1-4; 45,1-6). Pero todos están sometidos a sus exigencias, y Yahveh pronuncia sus juicios para castigar su «soberbia sacrílega» (Is 14,3-21; Ez 28,1-19) y sus *blasfemias (Is 37,21-29). Ellos también deben plegarse, cuando llegue la hora, ante su suprema realeza y ante el poder de su ungido (Sal 2; 72,9ss).

II. HACIA LA REALEZA FUTURA. 1. *Las promesas proféticas.* Diversos profetas, juzgando la experiencia regia desde un punto de vista puramente religioso, acabaron por estimarla desastrosa Oseas anunció su fin (Os 3,4s). *Jeremías enfocó con lucidez* el abajamiento de la dinastía davídica (cf. Jer 21-22), a la que Isaías mostraba todavía tanta adhesión. En la perspectiva de los «últimos tiempos» la generalidad de los profetas deja entrever la realización del designio divino manifestado en el llamamiento de David y esbozado en *figura en algunos raros casos logrados. En el siglo VIII vuelve Isaías los ojos hacia el rey futuro cuyo nacimiento saluda (Is 9,1-6): éste dará* al pueblo de Dios el *gozo, la *victoria, la *paz y la *justicia. Este retoño de Jesé animado por el *Espíritu de Yahveh hará que reine de tal modo la *justicia (cf. 32,1-5) que el país volverá a convertirse en un *paraíso terrenal (11,1-9). Miqueas profesa la misma confianza en su venida (Miq 5,1-5). Jeremías, en el momento mismo en que se produce la caída de la dinastía, anuncia el reinado futuro del *germen justo* de David (Jer 23,5s). Ezequiel, aunque profesando la misma fe fundamental, marca, sin embargo, una nueva dirección. Al nuevo David, *pastor de Israel, sólo le concede el título menos llamativo de príncipe (Ez 34, 23s; 45,7s); remontándose más allá de la época de la monarquía busca, pues, el profeta el ideal de Israel en la teocracia de los tiempos mosaicos. Centrando también su esperanza en esta teocracia (cf Is 52,7), el mensaje de consolación no deja por ello de contar con la realización de las promesas hechas a David (Is 55,3; cf. Sal 89,35-38).

2. *En espera de las promesas.* La experiencia de la monarquía tuvo fin en 587. No había sido después de todo más que un paréntesis en la historia de Israel. Pero había dejado profunda huella en los espíritus. Durante el exilio se sufre de la humillación de la dinastía (Lam 4, 20; Sal 89,39-52) y se ora por su *restauración (Sal 80,18).* La misión de Zorobabel (Esd 3) hace esperar por un instante que este «germen de David» restablezca la monarquía nacional (Zac 3,8ss; 6,9-14); pero la esperanza queda frustrada. El judaísmo postexílico, reorganizado en forma teocrática, está sometido a la autoridad de reyes paganos que protegen liberalmente su autonomía (cf. Esd 7,1-26) y por los que se ora oficialmente (6,10; 1Mac 7,33). A medida que se prolonga la duración de la prueba para la nación, los ojos se vuelven más hacia los «últimos tiempos» anunciados por los profetas. La espera del *reino de Dios constituye el punto central de la esperanza escatológica. Pero en este marco la espera del rey futuro sigue ocupando un lugar importante. Los antiguos salmos reales se ponen en relación con él (Sal 2; 45; 72,110) y a la luz de los mismos se representa su reinado. La imagen de un rey justo, victorioso y pacífico (Zac 9,9s) se perfila en el horizonte. En cuanto a los reyes paganos, unas veces se los pinta sometidos a su

imperio y participando en el culto del verdadero Dios (cf. Is 60,16), otras se anuncia su juicio y su condenación (Is 24,21s) si se alzan contra el reinado de Yahveh (Dan 7,17-27).

3. *En el umbral del NT.* La restauración de la monarquía por la dinastía asmonea en el momento en que la corriente apocalíptica se refugia en la espera de una intervención milagrosa de Dios (cf. Dan 2,44s; 12,1), no está en la línea de la esperanza tradicional. Así como la insurrección de Judas enlaza con la ideología de las antiguas *guerras santas (cf. 1Mac 3), así también la concentración de los poderes en manos de Simón (1Mac 14) aparece luego como una innovación. Además la dinastía asmonea no tarda en adoptar costumbres y métodos de gobierno en vigor entre los reyes paganos. Por eso los *fariseos rompen con ella, por fidelidad a la realeza davídica, en la que debe nacer el *Mesías (cf. Salmos de Salomón). Paralelamente la corriente esenia se opone a un *sacerdocio que estima ilegítimo y aguarda la venida de los «dos mesías de Aarón y de Israel» (el sumo sacerdote y el rey davídico que le estará subordinado). Por lo demás, después de los asmoneos pasa el poder a la dinastía de los Herodes, que actúan bajo el control romano. Pero, aparte de los saduceos, que se acomodan a este estado de cosas, la espera del rey escatológico es ardiente en todo el pueblo judío. Pero aun conservando su objetivo religioso —el reinado final de Dios—, esta espera reviste generalmente un carácter político bastante marcado: se espera que el rey Mesías libere a Israel de la opresión extranjera.

NT. El mensaje del NT tiene por centro el tema, esencialmente religioso, del *reino de Dios. El de la realeza mesiánica, enraizado en la experiencia de Israel y fundado en las promesas proféticas, sirve todavía para definir el papel de Jesús, artífice humano del reino. Pero para hallar su puesto en la revelación completa de la salvación se despoja totalmente de sus resonancias políticas.

I. La realeza de Jesús durante su vida terrena. 1. *¿Es rey Jesús?* Durante su ministerio público no cede nunca Jesús al entusiasmo *mesiánico de las multitudes, demasiado mezclado con elementos humanos y con esperanzas temporales. No se opone ni a la autoridad del tetrarca Herodes, que sin embargo, sospecha de él como concurrente (Lc 13,31ss; cf. 9,7s), ni a la del emperador romano, a quien se debe el tributo (Mc 12,13-17 p): su *misión es de orden muy diferente. No se opone al acto de fe mesiánica de Natanael («Tú eres el rey de Israel», Jn 1,49); pero orienta sus miradas hacia la parusía del *Hijo del hombre. Cuando después de la multiplicación de los panes quieren las multitudes tomarlo para hacerlo rey, desaparece (Jn 6,15). Sin embargo, una vez se presta a una manifestación pública en su entrada triunfal en Jerusalén: mostrándose con humilde aparato, conforme al oráculo de Zacarías (Mt 21,5; cf. Zac 9,9), se deja aclamar por rey de Israel (Lc 19,38; Jn 12,13). Pero precisamente este éxito acelerará la hora de su pasión. Finalmente, en una perspectiva puramente escatológica habla a los suyos de su reino en el momento en que se va a inaugurar la pasión (Lc 22,29s).

2. *La pasión y la realeza de Jesús.* El interrogatorio de Jesús durante su *proceso religioso versa sobre su calidad de *Mesías y de *Hijo de Dios. Por el contrario, en su proceso civil ante Pilato se trata de su realeza; los evangelistas lo aprovechan para mostrar que su pasión

es la revelación paradójica de la misma. Jesús, interrogado por Pilato («¿Eres el rey de los judíos?» Mc 15,2 p; Jn 18,33.37), no reniega este título (Jn 18,37), pero precisa que su «*reino no es de este mundo» (Jn 18,36), de modo que no puede hacer competencia al César (cf. Lc 23,2). Las autoridades judías, en la ceguera de su incredulidad, acaban por reconocer al César un poder político exclusivo para mejor rechazar la realeza de Jesús (Jn 19,12-15). Pero ésta se manifiesta a través de los gestos mismos que la vilipendian: después de la flagelación le saludan los soldados con el título de rey de los judíos (Mc 15,18 p); el letrero de la cruz reza: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (Jn 19,19ss p); los asistentes se ensañan en motejar esta realeza irrisoria (Mt 27,42 p; Lc 23,37); pero el buen ladrón, reconociendo su verdadera naturaleza, ruega a Jesús «que se acuerde de él cuando esté en su reino» (Lc 23,42). En efecto, Jesús conocerá la gloria de la realeza, pero esto tendrá lugar en su *resurrección y en la parusía del último día. Venido, como el pretendiente de la parábola, para recibir la realeza, y renegado por sus compatriotas, será, no obstante, investido y volverá para pedir cuentas y *vengarse de sus *enemigos (Lc 19,12-15.27). En la *cruz resplandece esta realeza para quien sepa ver las cosas con una mirada de fe: *Vexilla Regis prodeunt, fulget crucis mysterium...*

II. La realeza de Cristo resucitado. 1. *La realeza actual del Señor.* Cristo resucitado entró en su reino. Pero todavía tiene necesidad de hacer comprender a sus *testigos la naturaleza de este reinado mesiánico, tan diferente de lo que aguardan los judíos: no se trata de que restaure la realeza en provecho de Israel (Act 1,6); su reinado se establecerá mediante el anuncio de su *Evangelio (Act 1,8). Aunque rey, lo es como lo proclama la *predicación cristiana que le aplica las Escrituras proféticas: el rey de justicia del Sal 45,7 (Heb 1,8), el rey sacerdote del Sal 110,4 (Heb 7,1). Lo era misteriosamente desde el comienzo de su vida terrenal, como lo subrayan los evangelistas al narrar su infancia (Lc 1,33; Mt 2,2). Pero su realeza, «que no es de este *mundo» (Jn 18,36) y que no está representada en él por ninguna monarquía humana a la que Jesús hubiera delegado sus poderes, no hace en modo alguno competencia a la de los reyes terrenales. Los cristianos vienen a ser sus súbditos cuando Dios los «arranca del dominio de las tinieblas para trasladarlos al reino de su Hijo, en quien tienen la redención» (Col 1,13). Esto no les impide someterse también a los reyes de este mundo y reverenciarlos (1Pe 2,13.17), aun cuando estos reyes sean paganos: siendo depositarios de la *autoridad, basta con que no la opongan a la autoridad espiritual de Jesús. El drama está en que a veces se alzan contra ella, realizando la profecía del Sal 2,2. Tal fue ya el caso en su pasión (Act 4,25ss). Tal es el caso a todo lo largo de la historia cuando estos reyes terrenales, fornicando con *Babilonia (Ap 17,2) y dejándola reinar sobre ellos (17,18), participan por el mismo caso en la realeza satánica de la *bestia (17,12): entonces, embriagados de su poder, se convierten en perseguidores de la Iglesia y de sus hijos, como la misma Babilonia que se embriaga con la sangre de los *mártires de Jesús (17,6).

2. *El reinado de Cristo en la parusía.* En el cuadro simbólico de los últimos tiempos que traza el Apocalipsis la crisis final se abrirá por tanto con una campaña de todos estos reyes contra el *cordero: ha-

biendo entregado su poder a la *bestia (Ap 17,13), se reunirán con miras al gran *día (16,14), pero el cordero los vencerá (cf. 19,18s), «pues es el rey de los reyes y el *señor de los señores» (17,14; 19,1ss; cf. 1,5). Su parusía será la espléndida manifestación de su reinado al mismo tiempo que del reinado de Dios (11,15; 2Tim 4,1): según el oráculo de Is 11,4, el rey hijo de *David aniquilará entonces al *anticristo con la manifestación de su parusía (2Tes 2,9). Luego entregará su reino a su *Padre, pues, según el texto del Sal 110,1, es preciso que reine «hasta que Dios haya puesto a todos sus enemigos a sus pies» (1Cor 15,24s). Al terminar la *guerra escatológica que emprenderá como Verbo de Dios, regirá a sus enemigos, según el Sal 2,9, con un cetro de hierro (Ap 19,15s). Entonces, como participación en su reinado (cf. 1Cor 15,24), todos los mártires, decapitados por haberse negado a adorar a la *bestia, resucitarán para reinar con él y con Dios (Ap 20,4ss; cf. 5,10). Participarán también, según la promesa de Dan 7,22.27, en el reinado eterno del *Hijo del hombre. ¿No es esto mismo lo que Jesús había prometido a los doce en la última cena: «Yo dispongo para vosotros del reino y vosotros os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel»? (Lc 22,29s; cf. Ap 7, 4-8.15).

→ Autoridad - David - Unción - Pastor - Reino - Señor. PG

Riquezas.

Las concepciones del AT y del NT sobre la riqueza y la pobreza parecen radicalmente opuestas. En efecto, es verdad que Jesucristo, revelando en el reino de los cielos el tesoro sin precio que merece se le sacrifiquen todos los bienes (Mt 13, 44), hace aparecer la inconsistencia de todas las riquezas humanas, por muy altas que sean (III). Sin embargo, se mantiene en la línea del AT, para el que toda riqueza, que no se recibe como don de Dios, es vana y peligrosa (II), y realiza, sin abolirlas, las antiguas promesas, según las cuales Dios enriquece a sus elegidos (I). Si las riquezas son peligrosas y si la perfección del Evangelio consiste en sacrificarlas, no es que sean malas, sino que sólo Dios es «El bueno» (Mt 19,17) y él mismo se ha constituido en nuestra riqueza.

I. DIOS ENRIQUECE A SUS ELEGIDOS.

1. *La riqueza es un bien.* Hasta en los textos más recientes se complace el AT en ponderar la riqueza de los piadosos personajes de la historia de Israel, la de Job después de su prueba, la de los santos reyes, David, Josafat, Ezequías (2Par 32, 27ss).

Como en la Grecia homérica la riqueza parece en Israel un título de nobleza, y Dios enriquece a los que ama: Abraham (Gén 13,2), Isaac (26,12s), Jacob (30,43); las tribus hacen alarde de su prosperidad. Efraím recibe las bendiciones de los cielos (lluvia), del abismo (fuentes), de las ubres y del seno (49,25). Judá puede estar orgullosa: «sus ojos brillan por el vino, y de la leche blanquean sus dientes» (49,12). En la tierra que Yahveh promete a su pueblo no debe faltar nada (Dt 8, 7-10; 28,1-12).

Es que la riqueza, aun la más material, es ya un bien; en particular proporciona una preciosa independencia, preserva de tener que suplicar (Prov 18,23), de ser esclavo de los acreedores (22,7), procura amistades útiles (Eclo 13,21ss). Su adquisición supone normalmente meritorias cualidades humanas: diligencia (Prov 10,4; 20.13), sagacidad (24,4), realismo (12,11), audacia (11,16), templanza (21,17).

2. *Un bien relativo secundario.* La riqueza puede ser un bien, pero no es nunca presentada como el mejor de los bienes; se prefiere, por ejemplo, la *paz del alma (Prov 15,16), el buen nombre (22,1), la salud (Eclo 30,14ss), la *justicia (Prov 16,8). No se tarda en discernir sus límites; hay cosas que no se compran: la exención de la muerte (Sal 49,8), el amor (Cant 8,7). La riqueza es causa de *preocupaciones inútiles: se consume uno alimentando parásitos (Ecl 5,10) y haciendo heredar a extraños (6,2). A la riqueza hay que preferir siempre la *sabiduría que es su fuente (1Re 3,11ss; Job 28,15-19; Sab 8-11); la sabiduría es el tesoro, la perla preciosa que merece todos los cuidados (Prov 2,4; 3,15; 8,10).

3. *Un don de Dios.* La riqueza es signo de la generosidad divina; es uno de los elementos de la plenitud de vida que Dios no cesa de prometer a sus elegidos. ¿No consagra la prosperidad el éxito de los esfuerzos? Por eso parece coronamiento y gloria (Sal 37,19), como la miseria parece fracaso y vergüenza (Jer 12,13). La riqueza, juntamente con la longevidad, la salud, la consideración de todos, forma parte de la paz y de la satisfacción de la existencia. Ahora bien, si Dios se interesa por alguien, es para darle satisfacción, saciedad; en sus manos no se carece de nada (Sal 23,1; 34,10). En el desierto alimentaba a su pueblo hasta la saciedad (Éx 16,8-15; Sal 78, 24-29), y mucho más en la tierra prometida (Lev 26,5; 25,19; Dt 11,15; Neh 9,25). Cuando recibe en su casa, en su templo, sacia hasta embriagar (Sal 23,5; 36,9), y en la plenitud de gozo que da la presencia de su *rostro (Sal 16,11), si bien se trata de algo más que de la abundancia de una *comida de fiesta, aparece también el reconocimiento de un pueblo que cree en la generosidad de Dios y ve un signo de ella en los dones de que se ve colmado (Dt 16, 14s).

4. *Dios colma de sus riquezas.* Las riquezas de que Dios nos colma en su Hijo son las «de la palabra y de la ciencia» (1Cor 1,5), las «de su gracia y de su bondad» (Ef 2,7). Son de otro orden que las de este mundo, ninguna de las cuales puede satisfacer nuestra hambre (Jn 6,35) y nuestra sed (4,14). Provienen, sin embargo, de la misma generosidad divina, y si Pablo invita a los cristianos a dar liberalmente de sus riquezas materiales, es porque han sido colmados de dones espirituales (2Cor 8,7); y si les promete que Dios los recompensará con «toda suerte de gracias» (9,8), no excluye de éstas las riquezas materiales, gracias a las cuales podrán «tener siempre y en todas cosas todo lo que hace falta» y «ser enriquecidos de todas maneras» (9,8.11).

De intento insisten los evangelios, después de la multiplicación de los panes, en los cestos que se llenan con las sobras (Mt 14,20; 15,37; 16,9s); así es como Dios da. La idea de saciedad es profundamente cristiana: quien venga a Cristo no tendrá ya hambre (Jn 6,35) ni sed (4,14). Al que Dios escoge, lo colma, y no le deja ya nada que desear ni nadie a quien envidiar. La *pobreza evangélica excluye todo complejo de inferioridad, todo resentimiento secreto. El cristiano, en su pobreza misma es más rico que el mundo, y el Apóstol proclama que posee todo, aun cuando se le imagina en el desamparo (2Cor 6,10).

II. ILUSIONES Y PELIGROS DE LA RIQUEZA. Si Dios enriquece a sus amigos, no se sigue de ahí que toda riqueza sea fruto de su bendición. La

vieja sabiduría popular no ignora que existen fortunas injustas; pero a la vez se repite que los bienes mal adquiridos no aprovechan (Prov 21, 6; 23,4s; cf. Os 12,9), y el impío acumula para acabar por hacer heredar al justo (Prov 28,8). Es mal adquirida, en efecto, la riqueza que acaba por excluir de los bienes de la tierra a la masa de los hombres, reservándolos a algunos privilegiados: «¡Ay de los que añaden casa a casa y juntan campo con campo hasta ocupar todo el puesto quedándose como únicos habitantes del país!» (Is 5,8); «sus casas están llenas de rapiñas; de esta manera se han hecho importantes y ricos, grandes y gruesos» (Jer 5,27s).

Aún más impíos son los ricos que creen poder prescindir de Dios: se *fían de sus bienes y hacen de ellos* una fortaleza (Prov 10,15), olvidando a Dios, única fortaleza que vale (Sal 52,9). Un país «lleno de plata y oro... de caballos y de carros sin número» no tarda en ser «un país lleno de ídolos» (Is 2,7s). «Quien se fíe de la riqueza perecerá en ella» (Prov 11,28; cf. Jer 9,22). Los dones divinos, en lugar de reforzar la alianza, pueden dar ocasión de renegarla: «Como estaban hartos, su corazón se hinchó, por lo cual me olvidaron» (Os 13,6; cf. Dt 8,12ss). Constantemente olvida Israel de dónde le vienen los dones de que se ve colmado (Os 2) y corre a prostituirse con los arreos que debe al amor de su Dios (Ez 16). Es difícil mantenerse fiel en la prosperidad, pues la grasa embota el *corazón (Dt 31,20; 32,15; Job 15,27; Sal 73,4-9). La sabiduría consiste en desconfiar de la plata y del oro, aunque sea uno rey (Dt 17,17) y en repetir la oración en que Agur resume delante de Dios su experiencia: «No me des pobreza ni riqueza, déjame saborear mi porción de pan, por miedo de que viéndome colmado me desvíe y diga: "¿Quién es Yahveh?", o de que en la indigencia robe y profane el nombre de mi Dios» (Prov 30,8s).

El NT reitera por su cuenta todas las reservas del AT a propósito de las riquezas. Habla, sin pararse en explicaciones, del «dinero inicuo» (Lc 16,9). Las invectivas de Santiago contra los ricos saciados y contra su riqueza podrida se equiparan a las de los profetas más violentos (Sant 5,1-5). «A los ricos de este mundo» se recomienda «que no juzguen desde arriba, que no pongan su confianza en riquezas precarias, sino en Dios que nos provee abundantemente de todo» (1Tim 6,17). «La soberbia de la riqueza» es el mundo, y no se puede amar a Dios y al mundo (1Jn 2,15s).

III. Dios o el dinero. El evangelio da un cambio brutal en relación con la riqueza. El «¡Ay de vosotros, ricos, pues tenéis vuestra consolación!» (Lc 6,24) suena a condenación absoluta. Ésta adquiere todo su relieve cuando se confronta con las bienaventuranzas y las *maldiciones del Sermón de la montaña la escena grandiosa de Siquem, las bendiciones y las maldiciones prometidas por el Deuteronomio según que Israel sea o no fiel a la ley (Dt 28). La distancia entre el AT y el NT es aquí una de las más marcadas.

Es que el Evangelio del reino anuncia el don total de Dios, la comunión perfecta, la entrada en el hogar del Padre, y que para recibirlo hay que darlo todo. Para adquirir la perla preciosa, el tesoro único, hay que venderlo todo (Mt 13,45s), pues no se puede servir a dos señores (Mt 6,24), y el dinero es un amo implacable: ahoga la palabra del Evangelio (Mt 13,22); hace olvidar lo esencial, la soberanía de Dios (Lc 12,15-21); detiene en el camino de la perfección los corazones mejor dispuestos (Mt 19,21s). Es una ley absoluta y que no parece admitir excepción ni atenuantes: «Quienquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33; cf. 12,33). El rico que tiene en este mundo «sus bienes» (Lc 16,25) y «su consolación» (6,24) no puede entrar en el reino; sería «más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja» (Mt 19,23s p). Sólo los pobres son capaces de acoger la buena nueva (Is 61,1 = Lc 4, 18; Lc 1,53) y haciéndose el Señor pobre por nosotros fue como pudo enriquecernos (2Cor 8,9) con su «insondable riqueza» (Ef 3,8).

2. *Dar a los pobres.* Renunciar a la riqueza no es necesariamente no ser ya propietario. Incluso entre los allegados a Jesús hubo algunas personas acomodadas, y un hombre rico de Arimatea fue el que recibió en su tumba el cuerpo de Jesús (Mt 27,57). El Evangelio no quiere que se deshaga uno de su fortuna como de un peso molesto; lo que pide es que se la distribuya a los pobres (Mt 19,21 p; Lc 12,33; 19,8); haciéndose amigos con el «dinero inicuo» — pues ¿qué fortuna en el mundo está exenta de toda injusticia? — pueden también los ricos esperar que Dios les abra el difícil camino de la salvación (Lc 16,9). Lo escandaloso no es que haya un rico y un pobre Lázaro, sino que «Lázaro habría querido alimentarse con las migajas que caían de la mesa del rico» (Lc 16,21) y no se le daba nada. El rico es responsable del pobre; el que sirve a Dios da su dinero a los pobres, el que sirve a Mammón lo guarda para apoyarse en él.

Finalmente, la verdadera riqueza no es la que se posee, sino la que se da, pues este don atrae la generosidad de Dios, une en la acción de gracias al que da y al que recibe (2Cor 9,11) y da al mismo rico la ocasión de experimentar que hay «más dicha en dar que en recibir» (Act 20,35).

→ Limosna - Bendición - Don - Gloria - Plenitud. EB y JG

Risa.

El nombre de Isaac — «Risa» — da lugar a una variación sobre un tema que se presta a ello: ¿qué cosa hay más compleja que la risa? A través de Gén 17,17; 18,12-15; 21, 6..., la Escritura juega con los dos aspectos de la risa: una risa de *incredulidad, pero que ante la maravilla divina puede transformarse en una risa de estupefacción feliz. Ciertamente, el hombre bíblico sabe reir: son más de los que se cree los relatos inspirados que encierran una profunda y sobria fuerza cómica. Pero esta risa lleva el sello de la aspereza del hombre de Israel y con frecuencia no está exenta de una nota de desafío, de burla o de triunfo. En realidad a través de los textos se oye más la risa del necio, es decir, del hombre que camina fuera de la verdad, que la risa del justo.

1. *La risa del necio.* Es la risa impura (Eclo 27,13) o sencillamente exagerada (21,20), mientras que la del sabio es discreta. Es sobre todo la risa del burlón, término de un significado muy preciso, que designa al hombre refractario a la corrección (Prov 13,1; 15,12...), a la enseñanza, a la aceptación de la *fe. El burlón es lo opuesto del sabio (Prov 9, 12; 29,8); responde con sus burlas a la palabra de Dios (Jer 20,7s), así por ejemplo a la reforma de Ezequías (2Par 30,10), o más tarde al anuncio de la resurrección de los muertos (Act 17,32). Finalmente, en los últimos días los «burlones llenos de burlas» (2Pe 3,3) pondrán en duda las promesas. La burla es entonces casi equivalente de la negativa

a creer. Se ejerce también contra la persona del justo, sobre todo si sufre (Sal 22,8; Lam 3,14...) o contra Israel, por parte de las naciones. Los burlones se dejan oir en el Calvario (Mc 15,29s; Lc 23,35s).

2. *La risa del creyente.* El Eclesiastés, que declara absurda la risa (Ecl 2,2) y espera más de las lágrimas (7, 3), reconoce, no obstante, que hay «tiempo para reir» (3,4). En efecto, la risa cambia de sentido según las personas y los tiempos. En su día se reirá el justo del *impío (Sal 52,8), como Dios se burla de los burlones (Sal 2,4; Prov 3,34). El ridículo es un arma contra los falsos dioses manejada por Elías en el Carmelo y por la carta de Baruc. Los mártires macabeos ejercen el sarcasmo contra el perseguidor (2Mac 7,39). Sin embargo, la risa del justo puede desentenderse de la polémica y expresar el alivio del alma colmada por Dios (Sal 126,2; Job 8,21) o confiada, como la mujer fuerte, que «sonríe al día de mañana» (Prov 31,25). Jesús dijo que cierta risa, la de los satisfechos del tiempo presente (Lc 6.25; cf. Sant 4,9) no duraría, pero a los que lloran les prometió reir con un *gozo definitivo (Lc 6.21). Tal risa final hará eco a la risa perfectamente pura de la Sabiduría, que desde los orígenes se solaza (es la misma palabra que reir: Prov 8,30s) delante de Dios y entre los hombres.

→ Locura - Impiedad - Incredulidad - Gozo. PBp

Roca

Cuando identifica Pablo al Señor Jesús con la roca del desierto (1Cor 10,4), reúne dos temas hasta entonces distintos. Dios es la «roca de Israel» (2Sa 23,3); de la roca, signo de aridez, hace Dios brotar el agua que da la vida.

1. *Dios, sólido como la roca.* La dureza de la roca la convierte para el fugitivo en un refugio seguro como la *montaña. El hueco de la roca ofrece abrigo y salvación (Jer 48, 28). A Dios se le llama la roca de Israel porque es quien le proporciona la salvación. Los títulos divinos que van de la mano con éste, subrayan este sentido: Dios es ciudadela, refugio, muralla, escudo, torre fuerte, abrigo (2Sa 22,2; Sal 18,3.32; 31,4; 61,4; 144,2); en él hay que poner la *confianza, pues es la roca eterna (Is 26.4; 30,29) y única (44, 8). Abrigo seguro, la roca es también fundamento sólido: Dios es roca por su *fidelidad (Dt 32,4; Sal 92, 16). El que tiene fe en él no vacilará (Is 28,16), pero el que se niegue a apoyarse en esta roca tropezará con ella y se quebrará contra la piedra de *escándalo (Is 8,14). En el NT es Cristo la *piedra de fundamento (Rom 9,33; 1Pe 2,6ss); el que escucha su palabra *edifica sobre la roca (Mt 7,24). *Pedro, roca sobre la que está fundada la Iglesia, participa de esta estabilidad (Mt 16,18).

2. *La roca bajo la mano de Dios.* La roca, sobre la que nada brota, es símbolo de la *esterilidad. *Abraham era una roca, pues estaba *solo antes de que Dios lo bendijera y multiplicara (Is 51,2; cf. Mt 3,9). La existencia del pueblo de Israel, tallado en esta roca, es signo de la omni*potencia de Dios. Bajo su *mano las rocas de Palestina producen mieses (Dt 32,13); más aún, en el *desierto de la aridez Dios testimonia su dominio de las criaturas ante nuestros ojos reacios, haciendo brotar el líquido del suelo árido: el agua brota de la roca de Meriba (Éx 17,6; Núm 20,10s).

En esta *obra de Dios ve la piedad una anticipación de las maravillas escatológicas (Sal 78,15-20; 105, 41; Is 43,20). Dios puede, en efecto, triunfar de los *corazones sordos a las amonestaciones proféticas (Jer 5,3; Ez 36,26). Este milagro de gracia se realiza en el Evangelio: Jesús, sobre quien ha reposado el Espíritu, abre a los suyos el manantial del *agua viva dándoles el *Espíritu (Jn 7,37ss; 19,34); es la roca del pueblo nuevo que marcha hacia la liberación. Ya en el AT, dice Pablo, era la roca de la que el pueblo sacaba las verdaderas *bendiciones del desierto (1Cor 10,4), y es aquel por el que podemos mantenernos de pie, no por una seguridad humana, sino por la gracia del Dios fiel (10,12s).

→ Desierto - Fuerza - Sombra - Piedra - Poder. MP

Rodilla.

1. *Doblar la rodilla* ante alguien es expresar simbólicamente que uno no se considera su igual, confesar su inferioridad, marcar su sumisión. Así, al paso de Amán deben todos doblar la rodilla y prosternarse (Est 3,2). Este gesto puede adoptar un matiz religioso, por ejemplo, ante Elías, hombre de Dios (2Re 1,13). Los primeros cristianos debieron reconocer un verdadero gesto de adoración (Mt 8,2) en la actitud del leproso que «dobla la rodilla» (Mc 1,40) o que «se postra de hinojos» (Lc 5,12), y una parodia sacrílega en las burlas de los soldados (Mt 27,29 p). Este gesto significa explícitamente una *adoración a los ojos de «los que no doblaron la rodilla ante Baal» (1 Re 19,18 = Rom 11,4), o cuando Yahveh quiere que le sea reservado a él solo (Is 45,23; cf. Mt 4,9). Finalmente, el cristiano sabe que al *nombre de Jesús toda rodilla debe doblarse (Flp 2,10) a fin de reconocer que Jesús es *Señor.

2. *La oración de rodillas,* forma más sencilla de la postración completa, caracteriza una actitud interior diferente de la que se tiene en la posición sentada o de pie. La *oración que entonces se hace no tiene nada de discurso, de exhortación ni de bendición: es una imploración a veces muda, una súplica profunda. Tres casos de tal oración, oficial o privada, se refieren en el AT. Al final de la dedicación del templo se vuelve Salomón hacia la asamblea que está de pie, la bendice y le dirige un pequeño discurso (1Re 8,14-21); luego se vuelve hacia el altar y durante su larga oración (8,22-53) permanece «arrodillado con las manos extendidas hacia el cielo» (8,54); finalmente se levanta, se queda de pie y bendice al pueblo exhortándolo (8,55-61). Varios siglos después Esdras, a la noticia de los matrimonios contraídos por los judíos con extranjeras, permanece «sentado, abrumado hasta la oración del atardecer»; entonces «salí de mi postración, caí de rodillas extendiendo las manos hacia el cielo y dije...» (Esd 9, 4s) una oración a la que se unió el pueblo con lágrimas (10,1). Finalmente Daniel, solo en su cuarto alto, «tres veces al día se ponía de rodillas orando y confesando a Dios: así lo había hecho siempre» (Dan 6,11).

En cuanto a Jesús, sólo se le ve arrodillarse para la oración de la agonía (Lc 22,41), «caído en tierra» (Mc 14,35), «el rostro contra la tierra» (Mt 26,39). Pero san Lucas señala expresamente que en circunstancias solemnes se hace la oración de rodillas: Esteban, en el momento en que perdona a sus verdugos (Act 7, 60), Pedro antes de resucitar a Tabita (9,40), Pablo después de su larga alocución de adiós a los ancianos de Éfeso (20,36), y todos los cristianos a una sobre la playa en el momento de la separación (21,5). Orar de rodillas es una postura normal en la oración para expresar la súplica en la adoración (Ef 3,14).

→ Adoración - Oración. XLD

Rostro.

1. *El rostro y el corazón.* «Como el reflejo del rostro en el agua, así el corazón del hombre para el hombre» (Sal 27,19): el espejo del agua refleja la paradoja del rostro humano; es de la persona lo que ve y lo que es visto; el cara a cara de los encuentros humanos simboliza y suscita el reconocimiento interior de los corazones.

Es que el rostro es el espejo del *corazón. En él no sólo se lee el dolor (Jer 30,6; Is 13,8) o la fatiga (Dan 1,10), sino también la aflicción (Neh 2,2) o el gozo (Prov 15,13) del corazón en fiesta (Eclo 13,26; Sal 104,15), la severidad que un padre debe mostrar a sus hijas (Eclo 7,24), pero también la dureza inexorable (Dt 28,50) herida en su orgullo (Ez 2,4; Dan 8,23): en efecto, «el corazón del hombre modela su rostro, tanto para bien como para mal» (Eclo 13,25). Pero el espejo del rostro puede ser engañoso. Sólo Dios mira al corazón (1Sa 16,7; Sant 2,9) y juzga las acciones humanas según los corazones (Eclo 35,22; Mt 22, 16).

2. *El rostro del príncipe.* Las relaciones de súbdito a príncipe se expresan en un juego de rostros: se pide ver el rostro del rey (2Sa 14,32), pero en su presencia se postra uno contra la tierra «cayendo sobre su faz» (2Sa 1,2; 14,33). Es un favor insigne poder mirar el rostro del rey (Est 1,14), una *gracia ansiosamente acechada, verle iluminarse con una sonrisa (Job 29,24s), pues «en la luz del rostro regio está la vida» (Prov 16,15).

3. *Buscar el rostro de Dios.* Aun cuando Dios no es un hombre (Núm 23,19) y ninguna criatura puede dar una idea de su gloria (Is 40,18; 46, 5), tiene, sin embargo, como un hombre, designios e intenciones, quiere entrar en comunicación con el hombre; Dios también tiene, pues, su rostro. Puede alternativamente mostrarlo en su benevolencia (Sal 4.7; 80,4.8.20) y ocultarlo en su *ira (Is 54,8; Sal 30,8; 104,29).

En medio de Israel habita este rostro divino. Aunque invisible, está lleno de la extraordinaria vitalidad del *Dios vivo, y esta *presencia del divino rostro es la fuerza de su pueblo (Éx 33,14; 2Sa 17,11; Dt 4,37; Is 63,7). Esta presencia es la que da su valor a la aspiración cultual de *ver el rostro de Dios (Sal 42,3), de «buscar el rostro de Dios» (Am 5,4; Sal 27,8; Sal 105,4). Pero como el rostro de Yahveh es el del Dios santo y justo, sólo «los corazones rectos contemplarán su rostro» (Sal 11, 7).

4. *El cara a cara con Dios.* El rostro de Dios es mortalmente temible para el hombre (Jue 13,22; Éx 33,20) a causa de su pecado (Is 6,5; Sal 51,11); sin embargo, es la vida y la salvación del hombre (Sal 51,13s). Excepcionalmente admite Dios a su «amigo», Moisés (Éx 33,11) o Elías (1Re 19,11s), a este contacto directo, pero el mismo Moisés no pudo ver a Yahveh sino por detrás, después que había pasado (Éx 33,20-23). «Seguir a alguien es verle por la espalda. Así Moisés, que deseaba ardientemente ver el rostro de Dios, aprende cómo se ve a Dios: seguir a Dios a dondequiera que él conduzca, eso precisamente es ver a Dios» (Gregorio de Nisa).

5. *En el rostro de Cristo* hizo Dios irradiar para nosotros su rostro y nos ha otorgado su favor (cf. Núm 6,24). En efecto, en este rostro resplandece la *gloria de Dios (2Cor 4, 6); la gloria de la transfiguración (Mt 17,2 p) es un signo de que en Jesús Dios mismo se deparó una fisonomía (cf. Ap 1,16) y de que en él se mostró el rostro que «nadie ha visto nunca» (Jn 1,18): «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Es un rostro humano, escarnecido, velado (Mc 14,65 p), desfigurado (cf. Is 52,14), pero es «la efigie de la sustancia divina» (Heb 1,3).

El cristiano, por haber visto la gloria de este rostro gracias al *Espíritu Santo que habita en él, queda habitualmente iluminado y transformado, no como el rostro de Moisés, con una manifestación pasajera (2 Cor 3,7s), sino con una irradiación de vida y de salvación: «Todos nosotros que, a cara descubierta, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos transformamos en la misma imagen, cada vez más gloriosa, como conviene a la acción del Señor, que es Espíritu» (2Cor 3,18) Esta «gloria de Dios en el rostro de Cristo» es la que el servicio del *Evangelio hace irradiar «sobre toda conciencia humana» (2Cor 4,2-6).

Los cristianos, así transfigurados en el Espíritu por la gloria del Señor, tienen la certeza de descubrir un día «cara a cara» al que no conocen todavía sino «en un espejo», de conocer como son conocidos (1Cor 13, 12), de «ver a Dios» (Mt 5,8). Así será colmado el *deseo que arrastraba a Israel al templo: «Se erigirá el trono de Dios y del cordero, y los servidores lo adorarán y verán su rostro» (Ap 22,3s).

→ Buscar - Corazón - Orgullo - Ver.

FG y JG

S

Sábado.

AT. 1. *La institución del sábado.* El nombre del sábado designa un descanso efectuado con cierta intención religiosa. Su práctica aparece ya en los estratos más antiguos de la ley (Éx 20,8; 23,12; 34,21). Tiene probablemente origen premosaico, que queda en la oscuridad. En la Biblia está ligado al ritmo sagrado de la *semana, que cierra con un día de reposo, de regocijo y de reunión cultual (Os 2,13; 2Re 4,23; Is 1,13).

2. *Los motivos del sábado.* El código de la alianza subrayaba el lado humanitario de este reposo, que permitía a los esclavos cobrar aliento (Éx 23,12). Éste es también el punto de vista del Deuteronomio (Dt 5, 12...). Pero la legislación sacerdotal le da otro sentido. Por su *trabajo imita el hombre la actividad del Dios creador. Con la cesación en el trabajo el séptimo día imita el *reposo sagrado de Dios (Éx 31,13...; Gén 2,2s). Dios dio así el sábado a Israel como un signo, a fin de que sepa que Dios le santifica (Ez 20, 12).

3. *La práctica del sábado.* El reposo del sábado era concebido por la ley en forma muy estricta: prohibición de encender fuego (Éx 35,3), de recoger leña (Núm 15,32...), de preparar los alimentos (Éx 16,23...). Según el testimonio de los profetas, su observancia condicionaba la realización de las promesas escatológicas (Jer 17,19-27; Is 58,13s). Así vemos a Nehemías sostener firmemente su práctica integral (Neh 13,15-22). Para «santificar» este día (Dt 5,12) hay «convocación santa» (Lev 23,3), ofrenda de sacrificios (Núm 28,9s), renovación de los panes de proposición (Lev 24,8; 1Par 9,32). Fuera de

Jerusalén estos ritos son reemplazados por una asamblea de sinagoga, dedicada a la oración común y a la lectura comentada de la Sagrada Escritura. En la época de los Macabeos la fidelidad al reposo del sábado es tal que hay Asideos que se dejan matar antes que violarlo tomando las armas (1Mac 2,32-38). Por los tiempos del NT es sabido que los esenios lo observan en todo su rigor, a la vez que los doctores fariseos elaboran sobre el particular una casuística minuciosa.

NT. 1. *Jesús* no abroga explícitamente la ley del sábado: en tal día frecuenta la sinagoga y aprovecha la ocasión para anunciar el Evangelio (Lc 4,16...). Pero ataca el rigorismo formalista de los doctores fariseos: «El sábado está hecho para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), y el deber de caridad es anterior a la observación material del reposo (Mt 12,5; Lc 13,10-16; 14,1-5). Jesús se atribuye además poder sobre el sábado: el Hijo del hombre es señor del sábado (Mc 2, 28). Éste es uno de los cargos que le hacen los doctores (cf. Jn 5,9...). Pero haciendo el bien en el día de sábado ¿no imita a su Padre que, habiendo entrado en su reposo al final de la creación, continúa rigiendo el mundo y vivificando a los hombres? (Jn 5,17).

2. *Los discípulos* siguieron en un principio observando el sábado (Mt 28,1; Mc 15,42; 16,1; Jn 19,42). Aún después de la ascensión las reuniones sabáticas sirven para anunciar el Evangelio en ambiente judío (Act 13,14; 16,13; 17,2; 18,4). Pero luego el primer día de la semana, día de la resurrección de Jesús, viene a ser el día de culto de la Iglesia, considerado como *día del Señor (Act 20,7; Ap 1,10). A este día se trasladan prácticas que los judíos solían relacionar con el sábado, como la limosna (1Cor 16,2) y la alabanza divina. En esta nueva perspectiva el antiguo sábado judío adquiere un significado *figurativo, como otras muchas instituciones del AT. Con su reposo conmemoraban los hombres el reposo de Dios el séptimo día. Ahora bien, Jesús entró en este reposo divino por su *resurrección, y nosotros hemos recibido la promesa de entrar en el mismo como él (Heb 4,1-11). Entonces será el verdadero sábado, en que los hombres reposarán de sus fatigas a imagen de Dios que reposa de sus trabajos (Heb 4,10; Ap 14,13).

→ Día del Señor - Reposo - Semana - Trabajo. CS y PG

Sabiduría.

La búsqueda de la sabiduría es común a todas las culturas del antiguo Oriente. Colecciones de literatura sapiencial nos fueron legadas tanto por Egipto como por Mesopotamia, y los siete sabios eran legendarios en la antigua Grecia. Esta sabiduría tiene un objetivo práctico: se trata de que el hombre se conduzca con prudencia y habilidad para prosperar en la vida. Esto implica cierta reflexión sobre el mundo; esto conduce también a la elaboración de una moral, de lo cual no está ausente la referencia religiosa (particularmente en Egipto). En la Grecia del siglo VII tomará la reflexión un sesgo más especulativo y la sabiduría se transformará en filosofía. Al lado de una ciencia embrional y de técnicas que se desarrollan, constituye la sabiduría un elemento importante de civilización. Es el humanismo de la antigüedad.

En la revelación bíblica también la palabra de Dios reviste una forma de sabiduría. Hecho importante, pero que conviene interpretar correctamente. No quiere decir que la revelación, en cierto estadio de su desarrollo, se convierta en humanismo. La sabiduría inspirada, aun en los casos en que integra lo mejor de la sabiduría humana, es de distinta naturaleza que ésta. Este hecho, sensible ya en el AT, es palmario en el NT.

I. SABIDURÍA HUMANA Y SABIDURÍA SEGÚN DIOS. 1. *Implantación de la sabiduría en Israel.* Si se exceptúan los casos de José (Gén 41,39s) y de Moisés (Éx 2,10; cf. Act 7,21s), Israel no tuvo contacto con la sabiduría de Oriente sino después de su establecimiento en Canaán, y hay que aguardar a la época de la monarquía para verlo abrirse ampliamente al humanismo del tiempo: «La sabiduría de Salomón fue mayor que la de todos los orientales y que toda la de Egipto» (1Re 5,9-14; cf. 10, 6s.23s). El dicho se refiere a la vez a su cultura personal y a su arte del buen gobierno. Ahora bien, para los hombres de fe esta sabiduría regia no crea ningún problema: es un don de Dios, que Salomón obtuvo por su oración (1Re 3,6-14). Apreciación optimista, cuyos ecos se renuevan en otras partes; mientras que los escribas de la corte cultivan los géneros sapienciales (cf. los elementos antiguos de Prov 10-22 y 25-29), los historiadores sagrados hacen el elogio de José, el administrador avisado que tenía su sabiduría de Dios (Gén 41; 47).

2. *La sabiduría en cuestión.* Pero hay sabiduría y sabiduría. La verdadera sabiduría viene de Dios; él es quien da al hombre «un *corazón capaz de discernir el bien y el mal» (1Re 3,9). Pero todos los hombres se ven tentados, como su primer padre, a usurpar este privilegio divino, a adquirir por sus propias fuerzas «el *conocimiento del bien y del mal» (Gén 3,5s). Sabiduría engañosa, a la que los atrae la astucia de la serpiente (Gén 3,1). Es la de los escribas que juzgan de todo según modos de ver humanos y «cambian en mentira la ley de Yahveh» (Jer 8,8), la de los consejeros regios que hacen una política totalmente humana (cf. Is 29,15ss). Los profetas se alzan contra tal sabiduría: «¡Ay de los que son sabios a sus propios ojos, avisados según su propio sentido!» (Is 5,21). Dios hará que su sabiduría quede confundida (Is 29,14). Caerán en el lazo por haber despreciado la palabra de Yahveh (Jer 8, 9). Es que esta *palabra es la única fuente de la auténtica sabiduría. Aquélla la aprenderán después del castigo los espíritus extraviados (Is 29,24). El rey hijo de David que reinará «en los últimos tiempos» la poseerá con plenitud, pero la tendrá del *Espíritu de Yahveh (Is 11,2). Así la enseñanza profética rechaza la tentación de un humanismo que pretendiera bastarse a sí mismo: la salvación del hombre viene de solo Dios.

3. *Hacia la verdadera sabiduría.* La ruina de Jerusalén confirma las amenazas de los profetas: la falsa sabiduría de los consejeros regios es la que ha conducido el país a la catástrofe. Una vez disipado así el equívoco, la verdadera sabiduría podrá dilatarse libremente en Israel. Su fundamento será la *ley divina, que hace de Israel el único pueblo sabio e inteligente (Dt 4,6). El *temor de Dios será su principio y su coronamiento (Prov 9,10; Eclo 1,14-18; 19,20). Los escribas inspirados, sin abandonar nunca las perspectivas de esta sabiduría religiosa, van a integrar ahora en ella todo lo que puede ofrecerles de bueno la reflexión humana. La literatura sapiencial editada o compuesta después del exilio es el fruto de este esfuerzo. El humanismo, curado de estas pretensiones soberbias, se dilata aquí a la luz de la *fe.

II. Aspectos de la sabiduría. 1. *Un arte de bien vivir.* El sabio de la Biblia tiene curiosidad por las cosas de la naturaleza (1Re 5,13). Las admira, y su fe le enseña a ver en ellas la mano poderosa de Dios (Job 36,22-37,18; 38-41; Eclo 42,15-43, 33). Pero se preocupa ante todo por saber cómo conducir su vida para obtener la verdadera felicidad. Todo hombre experto en su oficio merece ya el nombre de sabio (Is 40,20; Jer 9,16; 1Par 22,15); el sabio por excelencia es el experto en el arte de bien vivir. Lanza al mundo que le rodea una mirada lúcida y sin ilusión; conoce sus taras, lo cual no quiere decir que las apruebe (p.e. Prov 13,7; Eclo 13,21ss). Como psicólogo que es, sabe lo que se oculta en el corazón humano, lo que es para él causa de gozo o de pena (p.e. Prov 13,12; 14,13; Ecl 7,2-6). Pero no se confina en este papel de observador. *Educador nato, traza reglas para sus *discípulos: prudencia, moderación en los deseos, trabajo, humildad, ponderación, mesura, lealtad de lenguaje, etc. Toda la moral del Decálogo está contenida en estos consejos prácticos. El sentido social del Deuteronomio y de los profetas le inspira recomendaciones sobre la limosna (Eclo 7,32ss; Tob 4,7-11), el respeto de la justicia (Prov 11,1; 17,15), el amor de los pobres (Prov 14,31; 17,5; Eclo 4,1-10). Para apoyar sus pareceres recurre siempre que puede a la experiencia; pero su inspiración profunda le viene de algo más alto que la experiencia. Habiendo adquirido la sabiduría a costa de rudos esfuerzos, nada desea tanto como transmitirla a los otros (Eclo 51,13-20), e invita a sus discípulos a emprender con ánimo su difícil aprendizaje (Eclo 6,18-37).

2. *Reflexión sobre la existencia.* Del maestro israelita de sabiduría no hay que esperar una reflexión de carácter metafísico sobre el hombre, su naturaleza, sus facultades, etc. Por el contrario, tiene un sentido agudo de su situación en la existencia y escudriña con atención su destino. Los *profetas se interesaban sobre todo por la suerte del pueblo de Dios en cuanto tal; los textos de Ezequiel sobre la responsabilidad individual pueden considerarse como excepciones (Ez 14,12-20; 18; 33, 10-20). Los sabios, sin dejar de estar atentos al destino global del pueblo de la alianza (Eclo 44-50; 36,1-17; Sab 10-12; 15-19), se interesan sobre todo por la vida de los individuos. Son sensibles a la grandeza del hombre (Eclo 16,24-17,14) como a su miseria (Eclo 40,1-11), a su soledad (Job 6,11-30; 19,13-22), a su angustia ante el dolor (Job 7; 16) y la muerte (Ecl 3; Eclo 41,1-4), a la impresión de vaciedad que le deja su vida (Job 14,1-12; 17; Ecl 1,4-8; Eclo 18,8-14), a su inquietud delante de Dios que le parece incomprensible (Job 10) o ausente (23; 30,20-23). En esta perspectiva no podía menos de abordarse el problema de la *retribución, pues las concepciones tradicionales acaban por contradecir a la justicia (Job 9,22-24; 21,7-26; Ecl 7,15; 8-14; 9,2s). Pero serán necesarios largos esfuerzos para que más allá de la retribución terrenal, tan engañosa, se resuelva el problema en la fe en la *resurrección (Dan 12,2s) y en la *vida eterna (Sab 5,15).

3. *Sabiduría y *revelación.* La enseñanza de los sabios, que concede tanto lugar a la experiencia y a la reflexión humana, es evidentemente de otro tipo que la *palabra profética, procedente de una inspiración divina, de la que el profeta mismo es consciente. Esto no es obstáculo para que haga también progresar la doctrina proyectando sobre los problemas la luz de las *Escrituras largamente meditadas (cf. Eclo 39,1ss).

Ahora bien, en baja época profecía y sabiduría convergen en el género apocalíptico para revelar los secretos del futuro. Si Daniel «revela los *misterios divinos» (Dan 2,28ss.47), no es por sabiduría humana (2,30), sino porque el Espíritu divino, que reside en él, le da una sabiduría superior (5,11.14). La sabiduría religiosa del AT reviste aquí una forma característica, de la que la antigua tradición israelita presentaba ya un ejemplo significativo (cf. Gén 41, 38s). El sabio aparece aquí como inspirado por Dios al igual que el profeta.

III. La sabiduría de Dios. 1. *La sabiduría personificada.* Los escribas de después del exilio tienen tal culto por la sabiduría que se complacen en personificarla para darle más relieve (ya Prov 14,1). Es una amada a la que se busca con avidez (Eclo 14,22ss), una madre protectora (14,26s) y una esposa nutricia (15, 2s), un ama de casa hospitalaria que invita a su festín (Prov 9,1-6), contrariamente a dama *locura, cuya casa es el vestíbulo de la muerte (9, 13-18).

2. *La sabiduría divina.* Ahora bien, esta representación femenina no debe comprenderse como mera figura de lenguaje. La sabiduría del hombre tiene una fuente divina. Dios puede comunicarla a quien le place porque él mismo es el sabio por excelencia. Así pues, los autores sagrados contemplan en Dios esta sabiduría, de la que dimana la suya. Es una realidad divina que existe desde siempre y para siempre (Prov 8,22-26; Eclo 24,9). Habiendo brotado de la boca del Altísimo como su hálito o su *palabra (Eclo 24,3), es «un soplo del *poder divino, una efusión de la *gloria del todopoderoso, un reflejo de la *luz eterna, un espejo de la actividad de Dios, una *imagen de su excelencia» (Sab 7,25s). Habita en el cielo (Eclo 24,4), comparte el trono de Dios (Sab 9,4), vive en su intimidad (8,3).

3. *La actividad de la sabiduría.* Esta sabiduría no es un principio inerte. Está asociada a todo lo que hace Dios en el mundo. Presente en el momento de la creación, retozaba a sus lados (Prov 8, 27-31; cf. 3, 19s; Eclo 24,5) y todavía sigue rigiendo el universo (Sab 8,1). A todo lo largo de la historia de la salvación la ha enviado Dios en misión acá a la tierra. Se instaló en Israel, en Jerusalén, como un *árbol de vida (Eclo 24,7-19), manifestándose bajo la forma concreta de la *ley (Eclo 24,23-34). Desde entonces reside familiarmente entre los hombres (Prov 8,31; Bar 3,37s). Es la providencia que dirige la historia (Sab 10,1-11, 4) y ella es la que proporciona a los hombres la salvación (9,18). Desempeña un papel análogo al de los profetas, dirigiendo reproches a los despreocupados cuyo *juicio anuncia (Prov 1,20-33), invitando a los que son dóciles a sacar provecho de todos sus bienes (Prov 8,1-21.32-36), a sentarse a su mesa (Prov 9,4ss; Eclo 24,19-22). Dios obra por ella como obra por su *Espíritu (cf. Sab 9,17); así pues, lo mismo es acogerla que ser dóciles al Espíritu. Si estos textos no hacen todavía de la Sabiduría una persona divina en el sentido del NT, por lo menos escudriñan en profundidad el misterio del Dios único y preparan una revelación más precisa del mismo.

4. *Los dones de la sabiduría.* No es sorprendente que esta sabiduría sea para los hombres un tesoro superior a todo (Sab 7,7-14). Siendo ella misma un don de Dios (8,21), es la distribuidora de todos los bienes (Prov 8,21; Sab 7,11): vida y felicidad (Prov 3,13-18; 8,32-36; Eclo 14,25-27), seguridad (Prov 3,21-26), gracia y gloria (4,8s), riqueza y jus-

ticia (8,18ss), y todas las virtudes (Sab 8,7s)... ¿Cómo no se esforzará el hombre por tenerla por esposa (8, 2)? Ella es, en efecto, la que hace a los amigos de Dios (7,27s). La intimidad con ella no se distingue de la intimidad con Dios mismo. Cuando el NT identifique la sabiduría con Cristo, Hijo y palabra de Dios, hallará en esta doctrina la exacta preparación para una revelación plenaria: el hombre, unido a Cristo, participa en la Sabiduría divina y se ve introducido en la intimidad de Dios.

NT. I. JESÚS Y LA SABIDURÍA. 1. *Jesús, maestro de sabiduría.* Jesús se presentó a sus contemporáneos bajo complejos aspectos exteriores: *profeta de penitencia, pero más que profeta (Mt 12,41); *mesías, pero que debe pasar por el sufrimiento del *siervo de Yahveh antes de conocer la gloria del *Hijo del hombre (Mc 8,29ss); doctor, pero no a la manera de los escribas (Mc 1,21s). Lo que mejor recuerda su manera de *enseñar es la de los maestros de sabiduría del AT: adopta fácilmente sus géneros (proverbios, *parábolas), da como ellos reglas de vida (cf. Mt 5-7). Los espectadores no se engañan al maravillarse de esta sabiduría sin segunda, acreditada por obras milagrosas (Mc 6,2); Lucas la hace notar incluso en la infancia de Cristo (Lc 2,40.52). Jesús mismo da a entender que tal sabiduría plantea un problema: la reina del Mediodía acudió a oir la sabiduría de Salomón: pues bien, aquí hay más que Salomón (Mt 12,42 p).

2. *Jesús, Sabiduría de Dios.* Efectivamente, en su propio nombre promete Jesús a los suyos el don de la sabiduría (Lc 21,15). Desconocido por su *generación incrédula, pero acogido por los corazones dóciles a Dios, concluye misteriosamente: «La sabiduría ha sido justificada por sus hijos» (Lc 7,35; o «por sus obras» Mt 11,19). Su secreto se trasluce más cuando modela su lenguaje conforme a lo que el AT atribuye a la sabiduría divina: «Venid a mí...» (Mt 11,28ss; cf. Eclo 24,19); «Quien venga a mí no tendrá ya hambre, quien crea en mí no tendrá ya sed» (Jn 6,35; cf. 4,14; 7,37; Is 55,1ss; Prov 9,1-6; Eclo 24,19-22). Estos llamamientos rebasan lo que se espera de un sabio como otro cualquiera; hacen entrever la misteriosa personalidad del *Hijo (cf. Mt 11, 25ss p). La lección fue recogida por los escritos apostólicos. Si en ellos se llama a Jesús «sabiduría de Dios» (1Cor 1,24.30), no es sólo porque comunica la sabiduría a los hombres; es porque él mismo es la Sabiduría. Igualmente, para hablar de su preexistencia junto al Padre se usan los mismos términos que en otro tiempo definían la sabiduría divina: él es el primogénito anterior a toda criatura y el artífice de la *creación (Col 1,15ss; cf. Prov 8,22-31), el resplandor de la *gloria de Dios y la efigie de su substancia (Heb 1,3; cf. Sab 7,25s). El Hijo es la sabiduría del Padre, como es también su *palabra (Jn 1,1ss). Esta sabiduría personal estaba en otro tiempo oculta en Dios, aun cuando gobernaba el universo, dirigía la historia, se manifestaba indirectamente en la ley y en la enseñanza de los sabios. Ahora se ha revelado en Jesucristo. Así todos los textos sapienciales del AT adquieren en él su alcance definitivo.

II. SABIDURÍA DEL MUNDO Y SABIDURÍA CRISTIANA. 1. *La sabiduría del mundo, condenada.* A la hora de esta revelación suprema de la Sabiduría se había entablado el drama que habían puesto ya en evidencia los profetas. La sabiduría de este mundo, que desvariaba desde que había desconocido al Dios vivo (Rom

1,21s; 1Cor 1,21), dio remate a su *locura cuando los hombres «crucificaron al Señor de la gloria» (1Cor 2,8). Por eso condenó Dios esta sabiduría de los sabios (1,19s; 3,19s), que es «terrenal, animal, demoníaca» (Sant 3,15); para darle jaque decidió salvar al mundo por la locura de la *cruz (1Cor 1,17-25). Así cuando se anuncia a los hombres el Evangelio de la salvación puede dejar a un lado todo lo que depende de la sabiduría humana, la cultura y las bellas palabras (1Cor 1,17; 2,1-5): no hay que trampear con la locura de la cruz.

2. *La verdadera sabiduría.* La revelación de la verdadera sabiduría se hace, pues, en forma paradójica. No se otorga a los sabios y a los prudentes, sino a los pequeños (Mt 11,25): para confundir a los sabios orgullosos escogió Dios a lo que había de loco en este mundo (1Cor 1,27).

Por consiguiente hay que volverse loco a los ojos del mundo para hacerse sabio según Dios (3,18). Porque la sabiduría cristiana no se adquiere en modo alguno por el esfuerzo humano, sino por revelación del Padre (Mt 11,25ss). Es en sí misma cosa divina, misteriosa y oculta, imposible de sondear por la inteligencia humana (1Cor 2,7ss; Rom 11,33ss; Col 2,3). Manifestada por la realización histórica de la salvación (Ef 3,10), sólo puede ser comunicada por el *Espíritu de Dios a los hombres que le son dóciles (1Cor 2,10-16; 12,8; Ef 1,17).

III. ASPECTOS DE LA SABIDURÍA CRISTIANA. 1. *Sabiduría y revelación.* La sabiduría cristiana, tal como se acaba de describir, presenta claras afinidades con los apocalipsis judíos: no es ante todo regla de vida, sino *revelación del *misterio de Dios (1Cor 2,6ss), cumbre del *conocimiento religioso que pide Pablo a Dios para los fieles (Col 1,9) y en la que estos mismos pueden instruirse mutuamente (3,16), «en un lenguaje enseñado por el Espíritu» (1Cor 2,13).

2. *Sabiduría y vida moral.* Con esto no se evacua el aspecto moral de la sabiduría. A la luz de la revelación de Cristo, sabiduría de Dios, todas las reglas de conducta que el AT atribuía a la sabiduría según Dios, adquieren por el contrario su plenitud de sentido. No solamente lo que concierne a las funciones apostólicas (1Cor 3,10; 2Pe 3,15), sino también lo relativo a la vida cristiana de cada día (Ef 5,15; Col 4,5), donde hay que imitar la conducta de las vírgenes prudentes, no ya la de las vírgenes *locas (Mt 25,1-12). Los consejos de moral práctica que enuncia san Pablo en los finales de sus cartas suceden aquí a la enseñanza de los sabios antiguos. El hecho es más evidente todavía en cuanto a la epístola de Santiago, que opone en este punto concreto la falsa sabiduría y la «sabiduría de arriba» (Sant 3,13-17). Esta última implica una perfecta rectitud moral. Hay que esforzarse por conformar con ella los propios actos al mismo tiempo que se la pide a Dios como un don (Sant 1,5).

Tal es la única perspectiva en la que las adquisiciones del humanismo pueden integrarse en la vida y en el pensamiento cristianos. El hombre pecador debe dejarse crucificar con su sabiduría orgullosa si quiere renacer en Cristo. Si lo hace, todo su esfuerzo humano adquirirá nuevo sentido, pues se efectuará bajo la dirección del Espíritu.

→ Conocer - Temer - Designio de Dios - Educación - Enseñar - Fe - Locura - Gustar - Leche - Misterio - Parábola - Palabra - Revelación. AB y PG

Sacerdocio.

«Jesús, que permanece eternamente, posee un sacerdocio inmutable» (Heb 7,24). De esta manera la epístola a los Hebreos, para definir la *mediación de Cristo la relaciona con una función que existía en el AT como en todas las religiones vecinas: la de los sacerdotes. Así pues, para comprender el sacerdocio de Jesús importa conocer con precisión el sacerdocio del AT que lo preparó y lo prefiguró.

AT. I. HISTORIA DE LA INSTITUCIÓN SACERDOTAL. 1. En los pueblos civilizados que rodeaban a Israel la función sacerdotal es desempeñada a menudo por el rey, particularmente en Mesopotamia y en Egipto; a éste le asiste entonces un clero jerarquizado, las más de las veces hereditario, que constituye una verdadera casta. Nada de esto sucede entre los patriarcas. Entonces no hay templo ni existen sacerdotes especializados del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Las tradiciones del Génesis muestran a los patriarcas construyendo altares en Canaán (Gén 12,7s; 13,18; 26,25) y ofreciendo sacrificios (Gén 22; 31,54; 46,1). Ejercen el sacerdocio familiar, practicado en la mayoría de los pueblos antiguos. Los únicos sacerdotes que aparecen son extranjeros: el sacerdote-rey de Jerusalén, Melquisedec (Gén 14,18ss) y los sacerdotes del Faraón (Gén 41,45; 47,22). La tribu de Leví no es todavía más que una tribu profana, sin funciones sagradas (Gén 34,25-31; 49,5ss).

2. A partir de Moisés, que era también levita, la especialización de esta tribu en las funciones cultuales parece abrirse camino. El relato arcaico de Éx 32,25-29 expresa el carácter esencial de su sacerdocio: es elegida y consagrada por Dios mismo para su servicio. La bendición de Moisés, a diferencia de la de Jacob, le atribuye las incumbencias específicas de los sacerdotes (Dt 33, 8-11). Es cierto que este texto refleja una situación más tardía. Los levitas son entonces los sacerdotes por excelencia (Jue 17,7-13; 18,19), adscritos a los diferentes santuarios del país. Pero junto con el sacerdocio levítico sigue ejerciéndose el sacerdocio familiar (Jue 6,18-29; 13,19; 17,5; 1Sa 7,1).

3. Bajo la monarquía ejerce el *rey diversas funciones sacerdotales, como los reyes de los pueblos vecinos: ofrece sacrificios, desde Saúl (1Sa 13, 9) y David (2Sa 6,13.17; 24,22-25) hasta Ajaz (2Re 16,13); bendice al pueblo (2Sa 1,18; 1Re 8,14)... Sin embargo, no recibe el título de sacerdote sino en el antiguo Sal 110,4, que le compara con Melquisedec. En realidad, a pesar de esta alusión al sacerdocio regio de Canaán, el rey es un patrono del sacerdocio más que un miembro de la casta sagrada.

Ésta se ha convertido ahora en una institución organizada, particularmente en el santuario de Jerusalén, que a partir de David es el centro cultual de Israel. En un principio dos sacerdotes se reparten su servicio. Ebiatar, descendiente de Elí, el encargado de Silo, es muy probablemente un levita (2Sa 8,17); pero su familia será excluida por Salomón (1Re 2,26s). Sadoq es de origen desconocido; pero serán sus descendientes los que dirijan el sacerdocio del templo hasta el siglo II. Genealogías ulteriores lo enlazarán, como a Ebiatar, con la descendencia de Aarón (cf. 1Par 5,27-34). El sacerdocio de Jerusalén, bajo las órdenes del jefe de los sacerdotes, cuenta diferentes subalternos. El personal del templo, aun antes del exilio, comprende a incircuncisos (Ez 44,7ss; cf. Jos 9,27). En los otros santuarios, sobre todo en Judá, los levitas deben ser bastante numerosos. Parece

ser que David y Salomón trataron de distribuirlos por todo el país (cf. Jos 21; Jue 18,30). Pero varios santuarios locales tienen sacerdotes de otro origen (1Re 12,31).

4. La reforma de Josías en 621, al suprimir los santuarios locales, consagra el monopolio levítico y la supremacía del sacerdocio de Jerusalén. En efecto, esta reforma, rebasando las exigencias del Deuteronomio (18,6ss), reserva el ejercicio de las funciones sacerdotales a los solos descendientes de Sadoq (2Re 23, 5.9); prepara ya así la distinción ulterior entre sacerdotes y levitas, que será más clara en Ez 44,10-31.

La ruina simultánea del templo y de la monarquía (587) pone fin a la tutela regia sobre el sacerdocio y da a éste mayor autoridad sobre el pueblo. El sacerdocio, liberado de las influencias y de las tentaciones del poder político, que ahora ya es ejercido por paganos, se convierte en el guía religioso de la nación. La desaparición progresiva del profetismo a partir del siglo V acentúa todavía su autoridad. Ya en 573 los proyectos reformistas de Ezequiel excluyen al «príncipe» del santuario (Ez 44,1ss; 46). La casta levítica goza ya de un monopolio indisputado (la única excepción en Is 66,21 no se refiere sino a los «últimos tiempos»). Las colecciones sacerdotales del Pentateuco (siglos V-IV) y luego la obra del cronista (siglo III) dan finalmente un cuadro detallado de la jerarquía sacerdotal.

Ésta es rigurosa. En la cumbre, el sumo sacerdote, hijo de Sadoq, es el sucesor de Aarón, sacerdote tipo. Siempre había habido en cada santuario un sacerdote jefe; el título de sumo sacerdote aparece en el momento en que la ausencia de rey hace sentir la necesidad de un jefe para la teocracia. La unción que recibe a partir del siglo IV (Lev 8,12; cf. 4,3; 16,32; Dan 9,25) recuerda la que antiguamente consagraba a los reyes. Por bajo del sumo sacerdote se hallan los sacerdotes, hijos de Aarón. Finalmente los levitas, clero inferior, están agrupados en tres familias, a las que finalmente se agregan los cantores y los porteros (1Par 25-26). Estas tres clases constituyen la tribu sagrada, toda entera consagrada al servicio del Señor.

5. En adelante la jerarquía no conoce ya más variaciones, excepto en cuanto a la designación del sumo sacerdote. En 172 el último sumo sacerdote descendiente de Sadoq, Onías III, es asesinado de resultas de intrigas políticas. Sus sucesores son designados fuera de su descendencia por los reyes de Siria. La reacción macabea desemboca en la investidura de Jonatán, descendiente de una familia sacerdotal bastante oscura. Su hermano Simón, que le sucede (143), forma el punto de partida de la dinastía de los Asmoneos, sacerdotes y reyes (134-37). Éstos, más jefes políticos y militares que religiosos, suscitan la oposición de los fariseos. Por su parte el clero tradicionalista les reprocha su origen no sadócida, y la secta sacerdotal de Qumrán se pone incluso en estado de cisma. Finalmente, a partir de Herodes (37), los sumos sacerdotes son designados por la autoridad política, que los elige entre las grandes familias sacerdotales; éstas constituyen el grupo de los «sumos sacerdotes», nombrado diversas veces en el NT.

II. LAS FUNCIONES SACERDOTALES. En las religiones antiguas, los sacerdotes son los ministros del culto, los guardianes de las tradiciones sagradas, los portavoces de la divinidad en su calidad de adivinos. En Israel, a pesar de la evolución social y del desarrollo dogmático que se observa en el transcurso de las edades, el sacerdocio ejerce todavía dos ministerios

fundamentales, que son dos formas de mediación: el servicio del culto y el servicio de la palabra.

1. *El servicio del *culto.* El sacerdote es el hombre del santuario. Guardián del *arca en la época antigua (1Sa 1-4; 2Sa 15,24-29), acoge a los fieles en la casa de Yahveh (1Sa 1), preside las liturgias en las fiestas del pueblo (Lev 23,11.20). Su acto esencial es el *sacrificio. En él aparece en la plenitud de su papel de mediador: presenta a Dios la ofrenda de los fieles; transmite a éstos la *bendición divina. Así, por ejemplo, Moisés en el sacrificio de la alianza del Sinaí (Éx 24,4-8); así también Leví, jefe de todo el linaje (Dt 33,10). Después del exilio los sacerdotes desempeñan esta función cada día en el sacrificio perpetuo (Éx 29,38-42). Una vez al año aparece el sumo sacerdote en su función de mediador supremo, oficiando el día de la *expiación por el perdón de todas las faltas de su pueblo (Lev 16; Eclo 50, 5-21). Secundariamente está también encargado el sacerdote de los ritos de consagración y de purificación: la unción regia (1Re 1,39; 2Re 11, 12), la purificación de los leprosos (Lev 14) o de la mujer que ha dado a luz (Lev 12,6ss).

2. *El servicio de la *palabra.* En Mesopotamia y en Egipto ejercía el sacerdote la adivinación; en nombre de su dios respondía a las consultas de los fieles. En el Israel antiguo el sacerdote desempeña un quehacer análogo mediante el manejo del *efod* (1Sa 30,7s), de los Urim y Tummim (1Sa 14,36-42; Dt 33,8); pero después de David no se dan ya estos procedimientos.

Es que en Israel la palabra de Dios, adaptada a las diversas circunstancias de la vida, viene a su pueblo por otro conducto: el de los *profetas movidos por el *Espíritu. Pero existe también una forma tradicional de la palabra, que tiene su punto de partida en los grandes acontecimientos de la historia sagrada y en las cláusulas de la *alianza sinaítica. Esta tradición sagrada cristaliza por una parte en los relatos que hacen presentes los grandes recuerdos del pasado, y por otra parte en la *ley que halla en ellos su sentido. Los sacerdotes son los ministros de esta palabra. En la liturgia de las *fiestas repiten a los fieles los relatos que fundan la fe (Éx 1-15, Jos 2-6 son probablemente ecos de estas celebraciones). Con ocasión de las renovaciones de la Alianza proclaman la Torah (Éx 24,7; Dt 27; Neh 8); son incluso sus intérpretes ordinarios, que responden con instrucciones prácticas a las consultas de los fieles (Dt 33,10; Jer 18,18; Ez 44,23; Ag 2,11ss) y ejercen una función judicial (Dt 17,8-13; Ez 44,23s). Como prolongación de estas actividades, se encargan de la redacción escrita de la ley en los diversos códigos: Deuteronomio, ley de santidad (Lev 17-26), Torah de Ezequiel (40-48), legislación sacerdotal (Éx, Lev, Núm), compilación final del Pentateuco (cf. Esd 7,14-26; Neh 8). Así se comprende por qué en los Libros sagrados aparece el sacerdote como el hombre del *conocimiento (Os 4,6; Mal 2,6s; Eclo 45,17): es el *mediador de la palabra de Dios, bajo su forma tradicional de historia y de códigos.

Sin embargo, en los últimos siglos del judaísmo se multiplican las sinagogas, y el sacerdocio se concentra en sus quehaceres rituales. Al mismo tiempo se ve crecer la autoridad de los escribas laicos. Éstos, pertenecientes en su mayoría a la secta farisea, serán en tiempos de Jesús los principales maestros en Israel.

III. Hacia el sacerdocio perfecto. El sacerdocio del AT fue en su conjunto fiel a su misión: con sus liturgias, su enseñanza y la redacción de los Libros sagrados, mantuvo viva en Israel la *tradición de Moisés y de los profetas y mantuvo de edad en edad la vida religiosa del pueblo de Dios. Pero debía fatalmente ser superado.

1. *La crítica del sacerdocio.* La misión sacerdotal comportaba exigencias muy altas; ahora bien, siempre hubo sacerdotes que no se hallaron a la altura de su cometido. Los profetas estigmatizaron sus fallos: contaminación del *culto de Yahveh con los usos cananeos en los santuarios locales de Israel (Os 4,4-11; 5,1-7; 6,9), sincretismo pagano en Jerusalén (Jer 2,26ss; 23,11; Ez 8), violaciones de la Torah (Sof 3,4; Jer 2,8; Ez 22,26), oposición a los *profetas (Am 7,10-17; Is 28,7-13; Jer 20,1-6; 23,33s; 26), interés personal (Miq 3,11; cf. 1Sa 2,12-17; 2Re 12,5-9), falta de celo por el culto del Señor (Mal 2,1-9)... Sería simplismo no ver en estos reproches más que la polémica de dos castas opuestas, profetas contra sacerdotes. Jeremías y Ezequiel son sacerdotes; los sacerdotes que redactaron el Deuteronomio y la ley de santidad trataron evidentemente de reformar su propia casta; en los últimos siglos del judaísmo la comunidad de Qumrán, que se separa del templo oponiéndose al «sacerdote impío», es una secta sacerdotal.

2. *El ideal sacerdotal.* El interés mayor de estas críticas y de estos planes de reforma reside en que están todos inspirados en un ideal sacerdotal. Los profetas recuerdan sus obligaciones a los sacerdotes de su tiempo: les exigen un *culto puro, la fidelidad a la Torah. Los legistas sacerdotales definen la *pureza, la *santidad de los sacerdotes (Ez 44, 15-31; Lev 21; 10).

Sin embargo, la experiencia enseña que el hombre abandonado a sí mismo es incapaz de esta pureza, de esta santidad. Por eso, en definitiva, se espera de Dios mismo la realización del sacerdocio perfecto el *día de la restauración (Zac 3) y del *juicio (Mal 3,1-4). Se aguarda al sacerdote fiel al lado del *Mesías, hijo de David (Zac 4; 6,12s; Jer 33,17-22). Esta esperanza de los dos mesías de Aarón y de Israel aparece varias veces en los escritos de Qumrán y en un apócrifo, los «Testamentos de los patriarcas». En estos textos, como en diversos retoques dados a los *textos bíblicos (Zac 3,8; 6,11)*, el mesías sacerdotal precede al mesías regio. Esta primacía del sacerdote está en armonía con un aspecto esencial de la doctrina de la alianza: Israel es el «pueblo-sacerdote» (Éx 19,6; Is 61,6; 2Mac 2,17s), el único pueblo en el mundo que garantiza el culto del verdadero Dios; en su consumación definitiva será él quien tribute al Señor el culto perfecto (Ez 40-48; Is 60-62; 2,1-5). ¿Cómo podría hacerlo sin un sacerdocio a la cabeza?

Entre Dios y su pueblo existen, según el AT, otras mediaciones distintas de la del sacerdote. El *rey guía al pueblo de Dios en la historia como su jefe institucional, militar, político y religioso. El *profeta es llamado personalmente a traer una palabra de Dios original, adaptada a una situación particular, en la que es responsable de la salvación de sus hermanos. El sacerdote tiene, como el profeta, una misión estrictamente religiosa; pero la ejerce en el marco de las instituciones; es designado por herencia, está aplicado al santuario y a sus usos. Lleva al pueblo la palabra de Dios en nombre de la *tradición y no por su propia cuenta; conmemora los grandes recuerdos de la historia sagrada y enseña la ley de Moisés. Lleva a Dios la oración del pueblo en la liturgia y

responde a esta oración con la bendición divina. Mantiene en el pueblo elegido la continuidad de la vida religiosa mediante la tradición sagrada.

NT. Los valores del AT no cobran todo su sentido sino en Jesús que los cumple superándolos. Esta ley general de la revelación se aplica por excelencia en el caso del sacerdocio.

I. JESÚS, EL SACERDOTE ÚNICO. 1 *Los evangelios sinópticos*. Jesús mismo no se atribuye ni una sola vez el título de sacerdote. Se comprende fácilmente: este título designa en su ambiente una función definida, reservada a los miembros de la tribu de Leví. Ahora bien, Jesús comprende que su quehacer es muy diferente del de ellos, mucho más amplio y más creador. Prefiere llamarse el *Hijo y el *Hijo del hombre. Sin embargo, para definir su misión utiliza términos sacerdotales. Según su manera habitual, son expresiones implícitas y figuradas.

El hecho es claro sobre todo cuando Jesús habla de su *muerte. Para sus enemigos es ésta el castigo de una *blasfemia; para sus discípulos, un fracaso escandaloso. Para él es un *sacrificio, que él mismo describe con las figuras del AT: unas veces la compara con el sacrificio expiatorio del *Siervo de Dios (Mc 10, 45; 14,24; cf. Is 53), otras con el sacrificio de *alianza de Moisés al pie del Sinaí (Mc 14,24; cf. Éx 24, 8); y la sangre que él da en el tiempo de la pascua evoca la del cordero pascual (Mc 14,24; cf. Éx 12,7. 13.22s). Esta muerte que se le inflige, la acepta; él mismo la ofrece como ofrece el sacerdote la víctima; y por ello espera de su muerte la expiación de los pecados, la instauración de la nueva Alianza, la salvación de su pueblo. En una palabra, es el sacerdote de su propio sacrificio.

La segunda función de los sacerdotes del AT era el servicio de la *torah*. Ahora bien, Jesús tiene una posición clara en relación con la *ley de Moisés: él viene para cumplirla (Mt 5,17s). Sin atarse a la letra de la misma, que él supera (Mt 5,20-48), pone en claro su valor profundo, encerrado en el primer mandamiento y en el segundo, que se le asemeja (Mt 22,34-40). Este aspecto de su ministerio prolonga el de los sacerdotes del AT, pero lo supera en todas formas, pues la *palabra de Jesús es la revelación suprema, el *Evangelio de la Salvación que realiza definitivamente la ley.

2. *De Pablo a Juan*. Pablo, que con tanta frecuencia vuelve a hablar de la muerte de Jesús, la presenta, como su maestro, bajo las *figuras del sacrificio del *cordero pascual (1Cor 5,7), del *Siervo (Flp 2,6-11), del día de la *expiación (Rom 3,24s). Esta interpretación sacrificial reaparece también en las imágenes de la comunión en la *sangre de Cristo (1Cor 10,16-22), de la *redención por esta sangre (Rom 5,9; Col 1,20; Ef 1,7; 2,13). La muerte de Jesús es para Pablo el acto supremo de su libertad, el sacrificio por excelencia, acto propiamente sacerdotal, que él mismo ofreció. Pero como su maestro, y aparentemente por las mismas razones, tampoco el Apóstol da a Jesús el título de sacerdote.

Lo mismo se diga de todos los otros escritos del NT, excepto la epístola a los Hebreos: presentan la muerte de Jesús como el sacrificio del Siervo (Act 3,13.26; 4,27.30; 8, 32s; 1Pe 2,22ss), del cordero (1Pe 1,19). Evocan su sangre (1Pe 1,2.19; 1Jn 1,7). Pero no le llaman sacerdote. Los escritos joánnicos son un poco menos reticentes: describen a Jesús con vestidura pontifical (Jn 19,23; Ap 1,13), y el relato de la pasión, acto sacrificial, se abre con la

«oración sacerdotal» (Jn 17); como el sacerdote que va a ofrecer su sacrificio, Jesús «se santifica», es decir, se consagra por el sacrificio (Jn 17, 19) y ejerce así una mediación eficaz a la que aspiraba vanamente el sacerdocio antiguo.

3. *La epístola a los Hebreos* es la única que explicita ampliamente el sacerdocio de Cristo. Vuelve a los temas que ya hemos encontrado, presentando la *cruz como el sacrificio de la expiación (9,1-14; cf. Rom 3, 24s), de la alianza (9,18-24), del Siervo (9,28). Pero concentra su atención en el papel personal de Cristo en la ofrenda de este sacrificio. Es que Jesús, como antiguamente Aarón, y mejor que él, está llamado por Dios para intervenir en favor de los hombres y ofrecer sacrificios por sus pecados (5,1-4). Su sacerdocio estaba prefigurado en el de Melquisedec (Gén 14,18ss), conforme al oráculo de Sal 110,4. Para poner en claro este punto da el autor una interpretación sutil de los textos del AT: el silencio del Génesis sobre la genealogía del rey-sacerdote le parece un indicio de la eternidad del Hijo de Dios (7,3); el diezmo que le ofreció Abraham marca la inferioridad del sacerdocio de Leví frente al de Jesús (7,4-10); el juramento de Dios en Sal 110,4 proclama la perfección inmutable del sacerdote definitivo (7,20-25). Jesús es el sacerdote santo, el único (7,26ss). Su sacerdocio pone término al antiguo.

Este sacerdocio está enraizado en su mismo ser, que le hace ser mediador por excelencia: a la vez verdadero hombre (2,10-18; 5,7s), que comparte nuestra pobreza hasta la tentación (2,18; 4,15), y verdadero Hijo de Dios, superior a los ángeles (1,1-13), es el sacerdote único y eterno. Realizó su sacrificio de una vez para siempre en el tiempo (7,27; 9, 12.25-28; 10,10-14). Ahora ya es para siempre el intercesor (7,24s), el mediador de la nueva alianza (8,6-13; 10,12-18).

4. Ningún título agota por sí solo el misterio de Cristo: Hijo inseparable del Padre, Hijo del hombre que reúne en sí toda la humanidad, Jesús es a la vez el sumo sacerdote de la nueva alianza, el mesías-rey y el Verbo de Dios. El AT había distinguido las mediaciones del rey y del sacerdote (lo temporal y lo espiritual), del sacerdote y del profeta (la institución y el acontecimiento): distinciones necesarias para la inteligencia de los valores propios de la revelación. Jesús, situado por su trascendencia por encima de los equívocos de la historia, reúne en su persona todas estas diferentes mediaciones: como Hijo, es la palabra eterna que remata y supera el mensaje de los profetas; como Hijo del hombre, asume toda la humanidad, es su rey, con una autoridad y un amor desconocidos anteriormente a él; como mediador único entre Dios y su pueblo, es el sacerdote perfecto por quien los hombres son santificados.

II. EL PUEBLO SACERDOTAL. 1. Como *Jesús* no se atribuye explícitamente a sí mismo el sacerdocio, tampoco se lo atribuye a su pueblo. Pero no cesó de actuar como sacerdote, y parece haber concebido al pueblo de la nueva alianza como un pueblo sacerdotal. Jesús se revela sacerdote por la ofrenda de su sacrificio y por el servicio de la palabra. Llama la atención comprobar que llama a cada uno de los suyos a tomar parte en estas dos funciones de su sacerdocio: todo *discípulo debe tomar su *cruz (Mt 16,24 p) y beber su cáliz (*copa) (Mt 20,22; 26,27); cada uno debe llevar su mensaje (Lc 9,60; 10,1-16), darle testimonio hasta morir (Mt 10,17-42). Jesús lo mismo que hace que todos los hombres participen en sus títulos de Hijo y de

rey Mesías, los hace también sacerdotes con él.

2. *Los apóstoles* prolongan este pensamiento de Jesús presentando la vida cristiana como una liturgia, como una participación en el sacerdocio del sacerdote único.

Pablo considera la fe de los fieles como «un sacrificio y una oblación» (Flp 2,17); los auxilios pecuniarios que recibe de la Iglesia de Filipos son «un perfume de buen olor, un sacrificio aceptable, agradable a Dios» (Flp 4,18). Para él la vida entera de los cristianos es un acto sacerdotal; los invita a ofrecer su cuerpo «en hostia viva, santa, agradable a Dios: tal es el *culto espiritual que tenéis que tributar» (Rom 12, 1; cf. Flp 3,3; Heb 9,14; 12,28). Este culto consiste tanto en la alabanza del Señor como en la beneficencia y en la puesta en común de los bienes (Heb 13,15s). La epístola de Santiago enumera en detalle los gestos concretos que constituyen el verdadero *culto: el dominio de la lengua, la visita a los huérfanos y a las viudas, la abstención de las impurezas del mundo (Sant 1,26s).

La I.ª epístola de Pedro y el Apocalipsis son explícitos: atribuyen al pueblo cristiano el «sacerdocio regio» de Israel (1Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6; cf. Éx 19,6). Con este título anunciaban los profetas del AT que Israel debía llevar a los pueblos paganos la palabra del verdadero Dios y promover su culto. Ahora ya el pueblo cristiano asume este quehacer. Puede hacerlo gracias a Jesús que le hace participar de su dignidad mesiánica de rey y de sacerdote.

III. Los ministros del sacerdocio de Jesús. Ningún texto del NT da el nombre de sacerdote a uno u otro de los responsables de la Iglesia. Pero la reserva de Jesús en el empleo de este título es tan grande que este silencio apenas si prueba algo. Jesús hace participar a su pueblo en su sacerdocio; en el NT, como en el AT, este sacerdocio del pueblo de Dios no se puede ejercer concretamente sino por ministros llamados por Dios.

1. En realidad observamos que *Jesús* llamó a los doce para confiarles la responsabilidad de su Iglesia. Los preparó para el servicio de la palabra; les transmitió algunos de sus poderes (Mt 10,8.40; 18,18); la última noche les confió la *Eucaristía (Lc 22,19). Se trata de participaciones específicas en su sacerdocio.

2. *Los apóstoles* lo comprenden y a su vez establecen responsables que prolonguen su acción. Algunos de éstos llevan el título de ancianos, que es el origen del nombre actual de «presbíteros» *presbyteroi* (Act 14,23; 20,17; Tit 1,5). La reflexión de Pablo sobre el *apostolado y los *carismas se orienta ya hacia el sacerdocio de los ministros de la Iglesia. A los responsables de las comunidades les da títulos sacerdotales: «dispensadores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1s), «ministros de la nueva Alianza» (2Cor 3,6); define la predicación apostólica como un servicio litúrgico (Rom 1,9; 15,15s). Tal es el punto de partida de las explicitaciones ulteriores de la tradición sobre el sacerdocio ministerial. Éste no constituye, pues, una casta de privilegiados. No hace mella al sacerdocio único de Cristo, como tampoco al sacerdocio de los fieles. Pero, al servicio del uno y del otro, es una de las *mediaciones subordinadas, que son tan numerosas en el pueblo de Dios.

→ Culto - Enseñar - Eucaristía - Mediador - Mesías - Ministerios.

AG

Sacrificio.

Una ojeada rápida a la Biblia nos instruye sobre la importancia y la

universalidad del sacrificio. Jalona toda la historia: humanidad primitiva (Gén 8,20), gesta patriarcal (Gén 15,9 ..), época mosaica (Éx 5,3), período de los jueces y de los reyes (Jue 20,26; 1Re 8,64), era postexílica (Esd 3,1-6). Marca el ritmo de la existencia del individuo y de la comunidad. El episodio misterioso de Melquisedec (Gén 14,18), en el que la tradición descubre una comida sacrificial, y la actividad litúrgica de Jetró (Éx 18,12) amplían todavía este horizonte: fuera del pueblo elegido (cf. Jon 1,16), el sacrificio traduce la piedad personal y colectiva. Hay profetas que, en sus visiones del futuro, no olvidan las ofrendas de los paganos (Is 56,7; 66,20; Mal 1,11). Así, cuando los escritores del AT esbozan a grandes rasgos su fresco de la historia, no conciben vida religiosa sin sacrificio. El NT precisará esta intuición y la consagrará en forma original y definitiva.

AT. I. Desarrollo de los ritos sacrificiales. 1. *De la sencillez original...* En la época más remota que deja entrever la historia bíblica se caracteriza el ritual por una sobriedad rudimentaria, conforme con las costumbres de nómadas o seminómadas: erección de *altares, invocación del *nombre divino, ofrenda de animales o de productos del suelo (Gén 4,3; 12,7s). No hay lugar fijo: se sacrifica allí donde se manifiesta Dios. El altar de tierra primitivo, la tienda móvil (Éx 20,24; 23,15) dan testimonio, a su manera, del carácter ocasional y provisional de los antiguos lugares de *culto. Bajo Josías se convertirá el *templo en el único hogar de toda actividad sacrificial. No hay ministerios especializados: el cabeza de familia o de clan y, bajo la monarquía, el rey inmolan víctimas. Pero, ya en fecha temprana, hombres mejor cualificados asumen este oficio (Dt 33,8ss; Jue 17). Finalmente los sacerdotes, con o sin el concurso de los levitas, acabarán por reservarse el monopolio de los sacrificios.

2. *...a la complejidad de los ritos.* Esta complejidad resulta de los enriquecimientos introducidos por la historia. Se observa, en efecto, una evolución en el sentido de la multiplicidad, de la variedad y la especialización de los sacrificios. Causas múltiples explican esta evolución y este desarrollo: paso del estado nómada y pastoril a la vida sedentaria y agrícola, influjo cananeo, importancia creciente del *sacerdocio. Israel asimila elementos tomados de sus vecinos: filtra, rectifica, espiritualiza. No obstante los abusos de la religión popular (Miq 6,7; Jue 11,30s; 1Re 16,34), rechaza las víctimas humanas (Dt 12,31; 18,10; 1Sa 15,33 no describe un sacrificio sino la ejecución de un anatema). Israel se enriquece con la herencia cultual de los otros pueblos y ejerce así su función mediadora reorientando hacia el verdadero Dios prácticas desviadas por las concepciones paganas. Su ritual se completa y se complica.

II. Los diferentes aspectos del sacrificio. 1. *De los tipos variados que presenta la historia...* La Biblia atestigua desde los comienzos la coexistencia de tipos variados. El holocausto (*'ōlah*), desconocido en Mesopotamia, importado tardíamente en Egipto, figura ya en las viejas tradiciones y bajo los Jueces (Gén 8,20; Jue 6,21; 11,31; 13,19). Se quemaba enteramente la víctima (toro, cordero, cabrito, pájaro). Otra categoría de sacrificio, muy propagada entre los semitas, consistía esencialmente en una *comida sagrada (*zebaḥ šelamīn*): el fiel come y bebe «delante de Yahveh» (Dt 12,18; 14,26). Desde luego, no todo banquete sagrado supone necesariamente un sacrificio; pero en realidad, en el AT estos ban-

quetes de *comunión lo implicaban: una parte de la víctima (ganado mayor o menor) correspondía por derecho a Dios, señor de la vida (sangre derramada: grasas consumidas = «alimento de Dios», «manjar de Yahveh», mientras que la carne servía de alimento a los convidados. También bastante temprano se practicaron ritos expiatorios (1Sa 3,14; 26,19; 2Sa 24,15...; cf. Os 4,8; Miq 6,7). Según una fórmula arcaica (Gén 8,21), conservada y espiritualizada (Lev 1,9; 3,16), Dios aceptaba ofrendas «como perfume de aplacamiento».

2. *... a la síntesis del Levítico.* El Levítico expone en lenguaje técnico y en forma sistemática los «*dones» ofrecidos a Dios (Lev 1-7; 22,17-30), sangrientos o no sangrientos *(minḥab):* holocausto, ofrendas de alimentos, sacrificios de comunión (*eucarístico, votivo, espontáneo), sacrificio por el pecado *(ḥaṭṭa't)*, sacrificio de reparación *(ašam).* Pero las rúbricas no ahogan el espíritu: los gestos minuciosos se cargan de sentido sagrado. La *acción de gracias, como también el deseo de *expiación (Lev 1,4; cf. 2Re 12,16; Job 1,5) inspiran el holocausto. Tras una terminología a veces indigesta se descubre un fino sentido de la *santidad de Dios, la obsesión del *pecado, una necesidad insatisfecha de purificación. En este ritual la noción de sacrificio tiende a concentrarse en torno a la idea de expiación. Aquí desempeña gran papel la *sangre, pero su eficacia deriva en definitiva de la voluntad divina (Lev 17,11; cf. Is 43,25) y supone sentimientos de *penitencia. La reparación de las impurezas rituales, de las faltas inconscientes iniciaba prácticamente a los fieles en la purificación del corazón, así como las leyes sobre lo *puro y lo impuro orientaban las almas hacia la abstención del mal. La comida de los *šelamīm* traduce y realiza en el *gozo y en la euforia espiritual la comunión de los comensales entre sí y con Dios, ya que todos participan de la misma víctima.

III. De los ritos al sacrificio espiritual. 1. *Los ritos como signos del «sacrificio espiritual».* El Dios de la Biblia no saca provecho de los sacrificios: no se considera a Yahveh como deudor del hombre, sino al hombre como cliente de Dios. Los ritos hacen visibles sentimientos interiores: *adoración (holocausto), solicitud por la intimidad con Dios *(šelamīm)*, confesión del pecado, deseo del *perdón (ritos expiatorios). El sacrificio consagra la vida nacional, familiar, individual, sobre todo en ocasión de peregrinaciones y de *fiestas (1Sa 1,3; 20,6; 2Re 16,15). Diálogos (Éx 12,26; 13, 8; 24,4ss), profesión de fe (Dt 26, 5-11), *confesión de los pecados (1 Sa 7,6; cf. Lev 5,5), salmos (cf. Sal 22,23-30; 27,6; 54,8) explicitan a veces el alcance espiritual del gesto material. Según Gén 22 — quizá la carta de los sacrificios del templo — Dios rechaza las víctimas humanas y acepta la inmolación de animales; pero estos dones sólo le agradan si el hombre los ofrece con un corazón capaz de sacrificar, en la *fe, lo que tiene de más caro, a ejemplo del patriarca *Abraham.

2. *Primacía de la religión interior.* Una tentación subsistía: apegarse al rito descuidando el signo. De ahí las amonestaciones de los *profetas. A veces se entienden mal sus intenciones. Los profetas no condenan el sacrificio en cuanto tal, sino sus falsificaciones, y en particular las prácticas cananeas (Os 2,5; 4,13). Por sí misma, la multiplicidad de los ritos no honra a Dios. Antiguamente no existía esta proliferación (Am 5,25; Is 43,23s; Jer 7,22ss). Sin las disposiciones del corazón se reduce el sacrificio a un gesto vano e *hipócrita; con sentimientos perversos, desagrada a Dios (Am 4,4; Is 1.11-16). Los profetas insisten con vigor, según el genio de su lengua, en la primacía del *alma (Am 5,24; Os 6, 6; Miq 6,8). No innovan, sino que prolongan la tradición antigua (Éx 19,5; 24,7s) y constante (1Sa 15,22; 1Par 29,17; Prov 15,8; 21,3.27; Sal 40,7ss; 50,16-23; 69,31s; Eclo 34, 18ss). El sacrificio interior no es un sucedáneo, sino lo esencial (Sal 51, 18s); a veces puede suplir el rito (Eclo 35,1-10; Dan 3,38ss). Esta corriente espiritual, que reaparece en Qumrán, denunciaba la piedad superficial, interesada o en desacuerdo con la vida, y ponía finalmente en tela de juicio los ritos mismos. En este sentido los profetas anticipaban la revelación del NT sobre la esencia del sacrificio.

3. *La cima de la religión interior en el AT.* Junto a la síntesis legislativa del Levítico ofrece la Biblia otra síntesis, esta vez viva, puesto que se encarna en una persona. El *siervo de Dios, según Is 53, ofrecerá su muerte en sacrificio de expiación. El oráculo profético marca un progreso notable sobre las concepciones de Lev 16. El macho cabrío emisario, en el gran día de la expiación, se llevaba los pecados del pueblo, pero, a pesar del rito de la *imposición de las manos, no se identificaba con la víctima del sacrificio. La doctrina de la sustitución vicaria penal no asomaba en esta liturgia. En cambio, el siervo se constituye libremente en sustituto de los pecadores. Su oblación sin defecto aprovecha a la «multitud» según el designio de Dios. Aquí el máximum de interioridad se asocia al máximum de don con el máximum de eficacia.

NT. Jesús vuelve a la idea profética de la primacía del alma sobre el rito (Mt 5,23s; Mc 12,33). Al recordar esto prepara los espíritus para comprender el sentido de su propio sacrificio. Entre los dos Testamentos hay continuidad y superación: la continuidad se manifiesta por la aplicación a la muerte de Cristo del vocabulario sacrificial del AT; la superación, por la originalidad absoluta de la ofrenda de Jesús. En realidad esta superación introduce en el mundo una realidad esencialmente nueva.

I. Jesús se ofrece en sacrificio. Jesús anuncia su pasión utilizando, palabra por palabra, los términos que caracterizaban el sacrificio expiatorio del siervo de Dios: viene para «*servir», «da su vida», muere «como rescate», para provecho de la «multitud» (Mc 10,45 p; Lc 22,37; Is 53,10ss). Además, el marco *pascual de la comida de adiós (Mt 26,2; Jn 11,55ss; 12,1. ; 13,1) establece una relación intencionada, precisa entre la muerte de Cristo y el sacrificio del *cordero pascual. Finalmente, Jesús se refiere expresamente a Éx 24,8, apropiándose la fórmula de Moisés, «la sangre de la alianza» (Mc 14,24 p). La triple referencia al cordero cuya *sangre libera al pueblo judío, a las víctimas del Sinaí que sellan la *alianza antigua, a la muerte expiadora del siervo demuestra claramente el carácter sacrificial de la muerte de Jesús: ésta procura a las multitudes la remisión de los pecados, consagra la alianza definitiva y el nacimiento de un *pueblo nuevo, garantiza la *redención. Estos efectos subrayan el aspecto fecundo de la inmolación del Calvario: la *muerte, fuente de *vida. La densa fórmula de Jn 17,19 resume esta doctrina: «Por ellos me consagro yo mismo, a fin de que también ellos sean consagrados en verdad.» La *eucaristía, destinada a hacer presente *in memoriam* (cf. Lev

24,7), en el marco de una comida, la única oblación de la *cruz, enlaza el nuevo rito de los cristianos con los antiguos sacrificios de comunión. Así, la ofrenda de Jesús, en la realidad sangrienta y en su expresión sacramental, recapitula la economía del AT: es a la vez holocausto, *minḥab*, ofrenda expiatoria, sacrificio de *comunión. La continuidad de los dos Testamentos es innegable. Pero la oblación de Cristo, por su unicidad, en razón de la dignidad del *Hijo de Dios y de la perfección de su ofrenda, por su eficacia universal, sobrepasa los sacrificios variados y múltiples del AT. Vocabulario antiguo, contenido nuevo. La realidad desborda las categorías de pensamiento que sirven para expresarla.

II. La Iglesia reflexiona sobre el sacrificio de Jesús. 1. *Del sacrificio del Calvario a la comida eucarística.* Los escritos apostólicos desarrollan bajo formas diversas estas ideas fundamentales. Jesús viene a ser «nuestra *pascua» (1Cor 5,7; Jn 19, 36); el «cordero inmolado» (1Pe 1, 19; Ap 5,6) inaugura en su sangre la nueva alianza (1Cor 11,25), rescata la grey (Act 20,28), realiza la *expiación de los pecados (Rom 3, 24s), la *reconciliación entre Dios y los hombres (2Cor 5,19ss; Col 2, 14). Como en el Levítico, se insiste en la función de la *sangre (Rom 5,9; Col 1,20; Ef 1,7; 2,13; 1Pe 1, 2.18s; 1Jn 1,7; 5,6ss; Ap 1,5; 5,9). Pero esta sangre es derramada por un Hijo por iniciativa de su Padre. Los apóstoles esbozan así una comparación entre el sacrificio de Isaac y el de Jesús. Este paralelo pone de relieve la perfección de la oblación del Calvario: Cristo, «*agapetos*» (cf. Mc 12,6; 1,11; 9,7), se entrega a la muerte, y el Padre, por amor de los hombres, no perdona a su propio Hijo (Rom 8,32; Jn 3,16). Así la *cruz revela la naturaleza íntima del sacrificio «de olor agradable» (Ef 5, 2): el sacrificio es, en su sustancia espiritual, un acto de *amor. Ahora ya la *muerte, destino de la humanidad pecadora, se sitúa en una perspectiva absolutamente original (Rom 5).

En el templo había una mesa para los panes de proposición; también en la comunión cristiana existe una «mesa del Señor». Pablo compara expresamente la *eucaristía con los banquetes sagrados de Israel (1Cor 10,18). Pero ¡qué diferencia! Los cristianos no participan ya únicamente en cosas «*santas» o «muy santas», sino que comulgan en el cuerpo y en la sangre de Cristo (1 Cor 10,16), principio de vida eterna (Jn 6,53-58). Esta participación significa y produce la unión de los fieles en un solo *cuerpo (1Cor 10,17). Así se realiza de hecho el sacrificio ideal presentido por Malaquías (1, 11), valedero para todos y para todos los tiempos.

2. *Figuras y realidad.* Las múltiples alusiones de los evangelios y de los escritos apostólicos al vocabulario ritual del AT descubren el sentido profundo de la liturgia antigua: ésta preparaba y *prefiguraba el sacrificio redentor. La epístola a los Hebreos explicita esta doctrina con la comparación sistemática de las dos economías. Jesús, sumo sacerdote y víctima, funda, como Moisés en el Sinaí, una alianza entre Dios y su pueblo. Ahora ya esta alianza es perfecta y definitiva (Heb 8,6-13; 9,15-10,18). Además Cristo, como el sumo sacerdote el día de la expiación, realiza una acción purificadora. Pero esta vez lleva a cabo la abolición del pecado mediante la efusión de su sangre, más eficaz que la de las víctimas del templo. Los cristianos obtienen no ya únicamente la «*pureza de la *carne», sino la «purificación de las conciencias» (9,12ss). La personalidad del pontífice, la excelencia del santuario en que se consuma el sacrificio — el *cielo — garantizan el valor único, la eficacia absoluta y universal de la oblación de Cristo. Este sacrificio, arquetipo de todos los otros, que no eran sino la sombra de la realidad, no tiene necesidad de reiterarse (10,1. 10). La liturgia que, según el Apocalipsis (Ap 5,6...), se despliega en el cielo en torno al cordero inmolado, converge con la representación de la epístola a los Hebreos.

3. *Del sacrificio de la cabeza al «sacrificio espiritual» de los miembros.* Los profetas insistían en las prolongaciones del gesto ritual en la vida cotidiana; más aún: el Eclesiástico asimilaba la conducta virtuosa al sacrificio (Eclo 35,1ss). En el NT hallamos la misma aplicación espiritual a la vida cristiana y apostólica (Rom 12,1; 15,16; Flp 2,17; 4,18; Heb 13,15). Los creyentes, estimulados por el Espíritu que los anima, en comunión vital con su Señor, forman «un sacerdocio santo a fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo» (1Pe 2,5).

→ Cordero - Alianza - Altar - Comunión - Culto - Eucaristía - Muerte - Redención - Comida - Sacerdocio - Sangre - Siervo. CH

Salvación.

La idea de salvación (fig. *sozo* y derivados) se expresa en hebreo con toda una serie de raíces que se refieren a la misma experiencia fundamental: salvarse uno es verse sustraído a un peligro en que estaba expuesto a perecer. Según la naturaleza del peligro, el acto de salvar tiene afinidad con la protección, la liberación, el rescate, la curación, y la salvación la tiene con la victoria, la vida, la paz... A partir de tal experiencia humana y utilizando los términos mismos que la expresaban, explicó la revelación los aspectos más esenciales de la acción de Dios en la tierra: Dios salva a los hombres, Cristo es nuestro salvador (Lc 2,11), el Evangelio aporta la salvación a todo creyente (Rom 1,16). Hay, pues, aquí un término clave en el lenguaje bíblico; pero sus resonancias finales no nos deben hacer olvidar el lento proceso de elaboración.

AT. I. La salvación de Dios en la historia y en la escatología. La idea de un Dios que salva a sus fieles es común a todas las religiones. En el AT es un tema corriente y antiguo, como lo prueban los nombres propios compuestos con la raíz «salvar» (Josué, Isaías, Eliseo, Oseas, para no citar más que la raíz principal, *yaš'*). Pero la experiencia histórica del pueblo de Dios le da una coloración particular que explica por una parte su empleo en la escatología profética.

1. *La experiencia histórica.* Cuando se halla Israel en período crítico y se ve librado por Dios, sea por un concurso providencial de circunstancias que puede llegar hasta el *milagro, sea enviándole un jefe humano que lo lleve a la *victoria, entonces experimenta la «salvación de Dios». El asedio de Jerusalén por Senaquerib ofrece un ejemplo clásico de esto: el rey de Asiria niega que Yahveh pueda salvar a Israel (2Re 18, 30-35); Isaías promete la salvación (2Re 19,34; 20,6); y efectivamente Dios salva a su pueblo. Ahora bien, los historiadores sagrados señalan en el pasado múltiples experiencias de este género. Dios salvó a David (es decir: le dio la victoria) dondequiera que fue (2Sa 8,6.14; 23,10.12). Por intermedio de David salvó a su pueblo de las manos de sus enemigos (2Sa 3,18), como lo había hecho

ya por medio de Saúl (1Sa 11,13), de Samuel (1Sa 7,8), de Sansón (Jue 13,5), de Gedeón (Jue 6,14), de todos los jueces (Jue 2,16.18). En el tiempo del éxodo sobre todo salvó a Israel rescatándolo y *liberándolo (Éx 14,13; cf. Is 63,8s; Sal 106,8. 10.21). Y remontándose en el pasado más allá de esta experiencia capital, se le ve salvar a los hijos de Jacob por intermedio de José (Gén 45,5), salvar la vida a Lot (Sab 10, 6), salvar a Noé del diluvio (Sab 10,4; cf. Gén 7,23)... Así se comprende que en todo peligro inminente recurra Israel a Yahveh «a fin de ser salvo» (Jer 4,14) y se queje si no llega la salvación prevista (Jer 8.20). Sabe que fuera de su Dios no hay salvador (Is 43,11; cf. 47,15; Os 13, 4) y pensando en las salvaciones pasadas gusta de invocarle con este título (cf. Is 63,8; 1Mac 4,30).

2. *Las promesas escatológicas.* En la hora de la gran prueba nacional es cuando Israel mira con más confianza a Dios que le ha de salvar (cf. Miq 7,7). Su título de salvador se convierte en un *leitmotiv* de la escatología profética (Sof 3,17; Is 33,32; 43,3; 45,15.21; 60,16; Bar 4,22), y los oráculos relativos a los «últimos tiempos» describen bajo aspectos diversos la salvación final de Israel. Yahveh, dice Jeremías, salvará a su pueblo restituyéndolo a su *tierra (Jer 31,7) y enviándole al *rey-*mesías (Jer 23,6). Yahveh, dice Ezequiel, salvará a sus ovejas conduciéndolas a buenos pastos (Ez 34, 22); salvará a su pueblo de todas sus impurezas mediante el don de su *Espíritu (Ez 36,29). El mensaje de consolación y la literatura afín evocan constantemente al Dios que viene a salvar a su pueblo (Is 35,4) y, más allá de Israel, a la tierra entera (Is 45,22). La salvación es el acto esencial de su *justicia victoriosa (cf. Is 63,1); para realizarla enviará a su *siervo (Is 49,6.8). Por eso la pareja de palabras «justicia y salvación» tiende a convertirse en una designación técnica de su obra escatológica, prometida y acogida de antemano con entusiasmo (Is 46,13; 52,7-10; 56,1; 59,17; 61,10; 62,1). Las descripciones postexílicas del *día de Yahveh cantarán el *gozo de esta salvación (Is 12,2; 25,9) otorgada a todos los que invocan el *nombre del Señor (Jl 3,5), a todos los que están inscritos en su *libro (Dan 12,1). Finalmente, la sabiduría alejandrina describirá la salvación de los justos el último día (Sab 5,2). Así, a lo largo de los textos la idea de salvación se enriqueció con toda una gama de armónicos. Ligada con el *reino de Dios, es sinónimo de *paz y de felicidad (Is 52,7), de *purificación (Ez 36,29) y de *liberación (Jer 31,7). Su artífice humano, el *rey escatológico, merece también el título de salvador (Zac 9,9 LXX), pues salvará a los pobres oprimidos (Sal 72,4.13). Todos estos aspectos de la profecía preparan directamente el NT.

II. La salvación de Dios en la oración de Israel. Con tal trasfondo de experiencia histórica y de profecía, la oración de Israel reserva un lugar importante al tema de la salvación.

1. *Las certezas de la fe.* La salvación es un don de Dios: tal es la certeza fundamental, en apoyo de la cual se puede invocar la experiencia de la conquista (Sal 44,4.7s). Es inútil abrigar una *confianza presuntuosa en las *fuerzas humanas (Sal 33,16-19): la salvación de los justos viene de Yahveh (Sal 37,39s); él mismo es la salvación (Sal 27,1; 35,3; 62, 7). Esta doctrina es corroborada por numerosas experiencias. ¡Cuántos hombres en peligro fueron salvados por Dios cuando clamaron a él (Sal 107,13.19.28; cf. 22-6)! Diversas

oraciones de acción de gracias atestiguan hechos de este género (p.e. Sal 118,14): oraciones de gentes salvadas del peligro (Sal 18,20), de la prueba (Eclo 51,11), de la muerte que les amenazaba (Sal 116,6). Los libros tardíos se complacen en narrar historias análogas: los tres muchachos salvados del fuego (Dan 3, 28 = 95), y Daniel, del foso de los leones (Dan 6,28); porque Dios salva siempre al que espera en él (Dan 13,60). Lo asegura a cada uno de sus servidores (Sal 91,14ss), como lo prometió para su pueblo (Sal 69,36) y para su ungido (Sal 20,7). Y los salmos enumeran a todos los clientes de Dios, a los que tiene costumbre de salvar cuando lo invocan: los *justos (34,16.19), los *pobres (34,7; 109, 31), los *humildes (18,28; 76,10; 149, 4), los pequeños (116,6), los *perseguidos (55,17), los corazones rectos (7,11), los espíritus abatidos (34.19) y en general todos los que le temen (145,19). Hay aquí con qué inspirar confianza e incitar a la oración.

2. *Los llamamientos al Dios salvador.* Los suplicantes invocan a Dios bajo el título de salvador (Eclo 51, 1; «Salvador de los desesperados», Jdt 9,11) o de «Dios de salvación» (Sal 51,16; 79,9). Su oración se cifra en una palabra: «¡Salva, Yahveh!» (Sal 118,25), «Sálvame y seré salvo» (Jer 17,14). A continuación se evocan generalmente circunstancias concretas, semejantes a aquellas en que todos los hombres se ven situados un día u otro: *prueba y angustia (Sal 86,2), peligro inminente y mortal (69,2.15), *persecución de los enemigos (22,22; 31,12.16; 43,1; 59,2). Y a veces Yahveh mismo responde a la súplica con un oráculo de salvación (Sal 12,2.6). Por encima de las peticiones individuales, el alma israelita suspira también por la salvación escatológica prometida por los profetas (cf. Sal 14,7; 80,3s.8. 20): «Sálvanos, Yahveh, Dios nuestro y recógenos de en medio de las naciones» (Sal 106,47). También aquí se da el caso de que responda Dios con un oráculo (Sal 85,5.8.10). Es tan grande el influjo del mensaje de consolación que algunos salmos cantan por adelantado la manifestación de la salvación que anunciaba (Sal 96,2; 98,1ss), mientras otros expresan la esperanza de experimentar esta alegría (Sal 51,14). A través de todos estos textos se ve cómo el alma de Israel, en el umbral del NT, está orientada hacia la salvación que va a aportar Cristo al mundo.

NT. I. La revelación de la salvación.

1. *Jesús, salvador de los hombres.*

a) En primer lugar se revela Jesús salvador mediante actos significativos. Salva a los *enfermos curándolos (Mt 9,21 p; Mc 3,4; 5,23; 6,56); salva a Pedro caminando sobre las aguas y los dos discípulos sorprendidos por la tempestad (Mt 8,25; 14,30). Lo esencial es creer en él: la *fe es la que salva a los enfermos (Lc 8,48; 17,19; 18,42), y los discípulos se ven reprochar el haber dudado (Mt 8,26; 14,31). Estos hechos muestran ya cuál es la economía de la salvación. Sin embargo, no hay que limitarse a la salud corporal.

Jesucristo aporta a los hombres una salvación mucho más importante: la pecadora se salva porque le perdona sus pecados (Lc 7,48ss), y la salvación entra en casa de Zaqueo penitente (Lc 19,9). Para ser salvo es necesario, pues, acoger con fe el Evangelio del Reino (cf. Lc 8,12). En cuanto a Jesús, la salvación es el objetivo de su vida; vino acá abajo para salvar lo que se había perdido (Lc 9,56; 19,10), para salvar al mundo y no para condenarlo (Jn 3,17; 12,47). Si habla, es para salvar a los hombres (Jn 5,34). Él es

la *puerta: quien entre por ella será salvo (Jn 10,9).

b) Estas palabras dan a entender que el gran asunto es la salvación de los hombres. El pecado los pone en peligro de perdición. *Satán está ahí, pronto a intentarlo todo para perderlos y para impedir que se salven (Lc 8,12). Son ovejas perdidas (Lc 15,4.7); pero Jesús ha sido enviado precisamente por ellas (Mt 15, 24): ya no se volverán a perder si entran en su rebaño (Jn 10,28; cf. 6,39; 17,12; 18,9). Sin embargo, la salvación que ofrece tiene una contrapartida: para quien no aproveche la oportunidad, es inminente e irreparable el riesgo de perdición. Hay que hacer *penitencia a tiempo, si no quiere uno perderse (Lc 13,3.5). Hay que entrar por la puerta estrecha si se quiere pertenecer al número de los salvados (Lc 13,23s). Hay que perseverar por este camino hasta el fin (Mt 24,13). La obligación de desasimiento es tal que los discípulos se preguntan: «Entonces ¿quién podrá salvarse?» Efectivamente, para los hombres es imposible, precisa un acto de la omnipotencia (*poder) de Dios (Mt 19,25s p). Finalmente, la salvación que ofrece Jesús se presenta bajo la forma de una paradoja: Quien quiera salvarse se perderá, quien consienta en perderse, se salvará para la vida eterna (Mt 10, 39; Lc 9,24; Jn 12,25). Tal es la ley, y Jesús mismo se somete a ella: él, que ha salvado a los otros, no se salva a sí mismo a la hora de la *cruz (Mc 15,30s). Cierto que el Padre podría salvarle de la muerte (Heb 5,7); pero precisamente por razón de esta *hora vino acá abajo (Jn 12,27). Así pues, quien busque la salvación en la fe en él, deberá *seguirle hasta este punto.

2. *El Evangelio de la salvación.*

a) Después de la resurrección y pentecostés, el mensaje de la comunidad apostólica tiene por objeto la salvación realizada conforme a las Escrituras. Por su *resurrección fue Jesús establecido por Dios «cabeza y salvador» (Act 5,31; cf. 13,23). Los *milagros operados por los apóstoles confirman el mensaje: si se salvan enfermos por la virtud del *nombre de Jesús, es que no hay otro nombre por el que hayamos de ser salvos (Act 4,9-12; cf. 14,3). Así el *Evangelio se define como la «palabra de la salvación» (Act 13,26; cf. 11,14). dirigida primero a los judíos (Act 13,26), luego a las otras naciones (Act 13,47; 28,28). A cambio, se invita a los hombres a creer «para salvarse de esta *generación extraviada» (Act 2,40). La condición de la salvación es la *fe en el Señor Jesús (Act 16,30s; cf. Mc 16, 16), la invocación de su nombre (Act 2,21; cf. Jl 3,5). Judíos y paganos se hallan en este sentido en posición idéntica. No se salvan ellos mismos: la *gracia del Señor es la que los salva (Act 15,11). Los apóstoles aportan, pues, a los hombres la única «vía de salvación» (Act 16,17). Los convertidos tienen tal conciencia de ello que se consideran a sí mismos como el *resto que se ha de salvar (Act 2,47).

b) Esta importancia del tema de la salvación en la predicación primitiva explica que los evangelistas Mateo y Lucas quisieran subrayar desde la infancia de Jesús su futuro papel de salvador. Mateo pone este papel en relación con su nombre, que significa «Yahveh salva» (Mt 1, 21). Lucas le da el título de Salvador (Lc 2,11). Hace saludar por boca de Zacarías el próximo alborear de la salvación prometida por los profetas (1,69.71.77), y por Simeón su aparición en la tierra en una perspectiva de universalismo total (2,30). Finalmente, la predicación de Juan Bautista, según las Escrituras, prepara las vías del Señor para que «toda carne vea la Salvación de Dios» (3,2-6; cf. Is 40,3ss; 52,10). Los recuerdos conservados en la sucesión de los evangelios presentan en forma concreta esta manifestación de la salvación que culminará en la cruz y en la resurrección.

II. Teología cristiana de la salvación. Aunque los escritos apostólicos recurren a un vocabulario variado para describir la obra *redentora de Jesús, se puede intentar construir una síntesis de la doctrina cristiana en torno a la idea de la salvación.

1. *Sentido de la vida de Cristo.* «Dios quiere la salvación de todos los hombres» (1Tim 2,4; cf. 4,10). Por eso envió a su Hijo como salvador del *mundo (1Jn 4,14). Cuando apareció acá en la tierra «nuestro Dios y salvador» (Tit 2,13), que venía para salvar a los pecadores (1Tim 1,15), entonces se manifestaron la gracia y el amor de Dios nuestro salvador (Tit 2,11; 3,4); porque por su muerte y su resurrección vino a ser Cristo para nosotros «principio de salvación eterna» (Heb 5,9), salvador del *cuerpo que es la *Iglesia (Ef 5,23). El título de salvador conviene lo mismo al Padre (1Tim 1,1; 2,3; 4, 10; Tit 1,3; 2,10) que a Jesús (Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe 1,11; 2,20; 3, 2.18). Por esto el Evangelio, que refiere todos estos hechos, es «una *fuerza de Dios para la salvación de todo creyente» (Rom 1,16). Al anunciarlo un *apóstol no tiene otro fin que la salvación de los hombres (1Cor 9,22; 10,33; 1Tim 1,15), ya se trate de paganos (Rom 11,11) o de judíos, de los cuales por lo menos un *resto se salvó (Rom 9,27; 11,14) antes de que finalmente se salve todo Israel (Rom 11,26).

2. *Sentido de la vida cristiana.* Una vez que se ha propuesto a los hombres el Evangelio por la palabra apostólica, éstos tienen que hacer una elección que determinará su suerte: la salvación o la pérdida (2Tes 2,10; 2Cor 2,15), la *vida o la *muerte. Los que creen y *confiesan su fe se salvan (Rom 10,9s.13), siendo, por lo demás, sellada su *fe por la recepción del *bautismo, que es una verdadera experiencia de la salvación (1Pe 3,21). Dios los salva por pura *misericordia, sin considerar sus obras (2Tim 1,9; Tit 3,5), por *gracia (Ef 2,5.8), dándoles el Espíritu Santo (2Tes 2,13; Ef 1,13; Tit 3,5s). A partir de este momento debe el cristiano guardar con fidelidad la *palabra que puede salvar su *alma (Sant 1,21); debe alimentar su fe con el conocimiento de las Escrituras (2Tim 3,15) y hacerla fructificar en buenas *obras (Sant 2,14); debe trabajar con *temor y temblor para «realizar su salvación» (Flp 2,12). Esto supone un ejercicio constante de las virtudes saludables (1Tes 5,8), gracias a las cuales *crecerá con vistas a la salvación (1Pe 2,2). No está permitida la menor negligencia; la salvación se ofrece a cada instante de la vida (Heb 2,3); «ahora es el *día de la salvación» (2Cor 6,2).

3. *La espera de la salvación final.* Si somos así herederos de la salvación (Heb 1,14) y estamos plenamente *justificados (Rom 5,1), sin embargo, todavía no estamos salvados más que en *esperanza (Rom 8,24). Dios nos tiene reservados para la salvación (1 Tes 5,9), pero se trata de una *herencia que sólo se revelará al final del *tiempo (1Pe 1,5). El esfuerzo de la vida cristiana se impone porque cada día que pasa aproxima este final (Rom 13,11). La salvación, en el sentido fuerte de la palabra, se debe, pues, considerar en la perspectiva escatológica del *día del Señor (1Cor 3,1ss; 5,5). *Reconciliados ya con Dios por la muerte de su Hijo y *justificados por su *sangre, seremos

entonces salvados por él de la *ira (Rom 5,9ss). Cristo aparecerá para darnos la salvación (Heb 9,28). Por eso aguardamos esta manifestación final del salvador, que acabará su obra transformando nuestro *cuerpo (Flp 3,20s); en esto es nuestra salvación objeto de esperanza (Rom 8,23ss). Entonces seremos salvados de la *enfermedad, del *sufrimiento, de la *muerte; todos los males de que pedían ser librados los salmistas y de los que Jesús, durante su vida, triunfaba por el milagro, serán abolidos definitivamente. El cumplimiento de tal obra será la *victoria por excelencia de Dios y de Cristo. En este sentido testimonian las aclamaciones litúrgicas del Apocalipsis: «La salvación es de nuestro Dios y del cordero» (Ap 7,10; 12,10; 19,1).

→ Gracia - Justicia - Liberación - Enfermedad - Curación - Paz - Redención - Victoria. CL y PG

Sangre.

En el judaísmo tardío y en el NT la pareja de palabras «*carne y sangre» designa al hombre en su naturaleza perecedera (Eclo 14,18; 17,31; Mt 16,17; Jn 1,13), la condición que asumió el Hijo de Dios al venir a la tierra (Heb 2,14). Pero fuera de este caso apenas si se ocupa la Biblia más que de la sangre derramada *(cruor)*, asociada siempre a la vida perdida o dada, a diferencia del pensamiento griego que asocia la sangre *(sanguis)* a la generación y a la emotividad del hombre.

AT. Como todas las religiones antiguas, la religión de Israel reconocía a la sangre un carácter sagrado, pues la sangre es la *vida (Lev 17,11.14; Dt 12,23), y todo lo que afecta a la sangre está en estrecha relación con Dios, único señor de la vida. De ahí tres consecuencias: la prohibición del homicidio, la prohibición de la sangre como alimento, el uso de la sangre en el culto.

1. *Prohibición del homicidio.* El hombre fue hecho a imagen de Dios, por lo cual sólo Dios tiene poder sobre su vida: si alguien derrama su sangre, Dios le pedirá cuenta de ello (Gén 9,5s). Esto funda religiosamente el precepto del Decálogo: «No matarás» (Éx 20,13). En caso de homicidio la sangre de la víctima «clama *venganza» contra el asesino (Gén 4,10s; cf. 2Sa 21,1; Ez 24,7s; 35,6). El derecho consuetudinario tiene entonces por legítima la acción del «vengador de la sangre» (Gén 9, 6). Únicamente trata de evitar la actitud de venganza ilimitada (cf. Gén 4,15.23s) y de asignarle reglas (Dt 19,6-13; Núm 35,9-34). Por lo demás, Dios mismo se encarga de esta venganza haciendo recaer la sangre inocente sobre la cabeza de los que la derraman (Jue 9,23s; 1Re 2,32). Por eso los fieles perseguidos recurren a él para que vengue la sangre de sus servidores (Sal 79,10; 2Mac 8,3; cf. Job 16,18-21), y él mismo promete que lo hará cuando venga su *día (Is 63,1-6).

2. *Prohibición de la sangre como alimento.* La prohibición de comer la sangre y la carne no sangrada ritualmente (Dt 12,16; 15,23; cf. 1Sa 14,32-35) es muy anterior a la revelación bíblica (cf. Gén 9,4). Sea cual fuere su sentido original, en el AT recibe motivaciones precisas: la sangre, como la vida, pertenece sólo a Dios; es su parte en los sacrificios (Lev 3,17); el hombre no puede servirse de ella sino para la expiación (Lev 17,11s). Esta prohibición de la sangre persistirá durante algún tiempo en los orígenes cristianos, para facilitar la comunidad de mesa entre judíos y paganos convertidos (Act 15,20-29).

3. *Uso cultual de la sangre.* Finalmente, el carácter sagrado de la sangre determina sus diferentes usos cultuales.

a) *La *alianza* entre Yahveh y su pueblo se sella mediante un rito sangriento: la mitad de la sangre de las víctimas se arroja sobre el *altar, que representa a Dios, y la otra mitad sobre el pueblo. Moisés explica el rito: «Ésta es la sangre de la alianza que Yahveh ha concluido con vosotros...» (Éx 24,3-8). Con esto se establece un lazo indisoluble entre Dios y su pueblo (cf. Zac 9,11; Heb 9, 16-21).

b) *En los *sacrificios* es también el elemento esencial. Ya se trate del holocausto, del sacrificio de comunión o de los ritos consacratorios, los sacerdotes la derraman sobre el altar y todo alrededor (Lev 1,5.11; 9,12; etc.). En el rito pascual la sangre del *Cordero adquiere otro valor: se pone sobre el dintel y las jambas de la puerta (Éx 12,7.22) para preservar a la casa de los azotes destructores (12,13.23).

c) *Los ritos* de sangre tienen una importancia excepcional en las liturgias de *expiación, pues «la sangre expía» (Lev 17,11). Se derrama en aspersiones (4,6s, etc.). Sobre todo el día de los perdones entra el sumo sacerdote en el santo de los santos con la sangre de las víctimas ofrecidas por sus pecados y por los del pueblo (16).

d) Finalmente, la sangre sacrificial tiene *valor consacratorio.* En los ritos de consagración de los sacerdotes (Éx 29,20s; Lev 8,23s.30) y del altar (Ez 43,20), marca la pertenencia a Dios.

NT. El NT pone fin a los sacrificios sangrientos del culto judío y abroga las disposiciones legales relativas a la venganza de la sangre, porque reconoce el significado y el valor de la «sangre inocente», de la «sangre preciosa» (1Pe 1,19), derramada por la redención de los hombres.

1. *Evangelios sinópticos.* Jesús, en el momento de afrontar abiertamente la muerte, piensa en la responsabilidad de Jerusalén: los profetas de otro tiempo fueron asesinados, él mismo va a ser entregado, sus enviados serán muertos a su vez. El juicio de Dios no puede menos de ser severo contra la ciudad culpable: toda la sangre inocente derramada acá en la tierra desde la sangre de Abel recaerá sobre esta generación (Mt 23,29-36). La pasión se inserta en esta perspectiva dramática: Judas reconoce que ha entregado la sangre inocente (27,4), Pilato se lava las manos mientras que la multitud asume la responsabilidad de la misma (27,24s).

Pero el drama tiene también otra faceta. En la última cena presentó Jesús la copa *eucarística como «la sangre de la alianza derramada por una multitud en remisión de los pecados» (26,28 p). Su cuerpo ofrecido y su sangre derramada hacen, pues, de su muerte un sacrificio doblemente significativo: sacrificio de alianza, que sustituye por la nueva alianza la alianza del Sinaí; sacrificio de *expiación, según la profecía del *siervo de Yahveh. La sangre inocente injustamente derramada se convierte así en sangre de la *redención.

2. *San Pablo.* Pablo propende a expresar el sentido de la *cruz de Cristo evocando su sangre redentora. Jesús, cubierto con su propia sangre, desempeña ahora ya para todos los hombres el papel que esbozaba en otro tiempo el propiciatorio en la ceremonia de la *expiación (Rom 3,25): es el lugar de la presencia divina y asegura el perdón de los pecados. Su sangre tiene, en efecto, virtud *saludable: por ella somos *justificados (Rom 5,9), rescatados (Ef 1,7), adquiridos para Dios (Act 20,28); por ella se realiza la *unidad entre los judíos y los paganos (Ef 2,13), entre los hombres y los poderes celestes

(Col 1,20). Ahora bien, los hombres pueden comulgar en esta sangre de la nueva alianza cuando beben del cáliz (*copa) eucarístico (1Cor 10,16s; 11, 25-28). Entonces se instaura entre ellos y el Señor una unión profunda de carácter escatológico: se recuerda la muerte del Señor y se anuncia su venida (11,26).

3. *Epístola a los Hebreos.* La entrada del sumo sacerdote en el santo de los santos con la sangre expiatoria es considerada por la epístola a los Hebreos como la *figura profética de Cristo que entra en el cielo con su propia sangre para obtener nuestra redención (Heb 9,1-14). Esta imagen se mezcla con la del sacrificio de alianza ofrecido por Moisés en el Sinaí: la sangre de Jesús, sangre de la nueva alianza, se ofrece para la remisión de los *pecados de los hombres (Heb 9,18-28). Por ella obtienen los pecadores acceso cerca de Dios (10,19); más elocuente que la de Abel (12,24), asegura su santificación (10,29; 13,12) y su entrada en el rebaño del buen pastor (13,20).

4. *San Juan.* El Apocalipsis hace eco a la doctrina tradicional cuando habla de la sangre del *cordero: esta sangre nos lavó de nuestros pecados (Ap 1,5; cf. 7,14) y rescatándonos para Dios hizo de nosotros una realeza de sacerdotes (5,9). Doctrina tanto más importante cuanto que en el momento en que escribe el vidente *Babilonia, la ciudad del mal, se ceba con la sangre de los *mártires (18,24). Los mártires vencieron a Satán gracias a la sangre del cordero (12,11), pero no por eso su sangre derramada cesa de clamar justicia. Dios la *vengará dando a beber su sangre a los hombres que la han derramado (16,3-7) hasta el día en que la sangre de esos hombres sea derramada a su vez y se convierta en el ornato triunfal del Verbo justiciero (19,13; cf. Is 63,3).

Muy distinta es la meditación del evangelista Juan sobre la sangre de Jesús. Del costado de Cristo traspasado por la lanza vio brotar el agua y la sangre (Jn 19,31-37), doble testimonio del amor de Dios, que corrobora el testimonio del Espíritu (1Jn 5,6ss). Ahora bien, este *agua y esta sangre siguen ejerciendo en la Iglesia su poder de vivificación. El agua es el signo del Espíritu, que hace renacer y que apaga la sed (Jn 3,5; 4,13s). La sangre se distribuye a los hombres en la celebración *eucarística: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna... [él] permanece en mí y yo en él» (Jn 6,53-56).

→ Cordero - Alianza - Eucaristía - Expiación - Mártir - Redención - Sacrificio - Vida. CS y PG

Santo.

La liturgia aclama al Dios tres veces Santo; proclama a Cristo, «solus sanctus»; celebra a los santos. Nosotros hablamos también de los santos evangelios, de la semana santa; estamos además llamados a ser santos. La santidad parece, pues, ser una realidad compleja que atañe al misterio de Dios, pero también al culto y a la moral; engloba las nociones de sagrado y de puro, pero las desborda. Parece reservada a Dios, inaccesible, pero constantemente se atribuye a las criaturas.

La voz semítica *qōdeš*, cosa santa, santidad, derivada de una raíz que significa sin duda «cortar, separar», orienta hacia una idea de separación de lo profano; las cosas santas son las que no se tocan, o a las que no nos acercamos sino en ciertas condiciones de *pureza ritual. Estando cargadas de un dinamismo, de un misterio y de una majestad en la que se puede ver algo sobrenatural, provocan un sentimiento mixto de sobrecogimiento y de fascinación, que

hace que el hombre adquiera conciencia de su pequeñez ante estas manifestaciones de lo «numinoso».

La noción bíblica de santidad es mucho más rica. La Biblia, no contenta con comunicar las reacciones del hombre frente a lo divino y con definir la santidad por negación de lo profano, contiene la revelación de *Dios mismo: define la santidad en su misma fuente, en Dios, de quien deriva toda santidad. Pero por el hecho mismo la Escritura plantea el problema de la naturaleza de la santidad, que es finalmente el del misterio de Dios y de su comunicación a los hombres. Esta santidad derivada, primeramente exterior a las personas, a los lugares y objetos que hace «sagrados», no resulta real e interior sino por el don del mismo Espíritu Santo; entonces el *amor que es Dios mismo (1Jn 4,18) será comunicado, triunfando del *pecado que impedía la irradiación de su santidad.

AT. 1. DIOS ES SANTO; SE MUESTRA SANTO. La santidad de Dios es inaccesible al hombre. Para que éste la reconozca es preciso que Dios «se santifique», es decir, «se muestre santo», manifestando su *gloria. Creación, teofanías, *pruebas, *castigos y *calamidades (Núm 20,1-13; Ez 28, 21ss), pero también protección milagrosa y liberaciones inesperadas revelan en qué sentido es Dios santo.

La santidad de Yahveh, manifestada primero en las majestuosas teofanías del Sinaí (Éx 19,3-20), aparece como un poder a la vez aterrador y misterioso, capaz de aniquilar todo lo que se le acerque (1Sa 6,19s), pero también capaz de bendecir a los que reciben el arca donde reside (2Sa 6, 7-11). No se confunde, pues, con la trascendencia o con la *ira divina, puesto que se manifiesta tanto en el *amor como en el *perdón: «No desencadenaré todo el furor de mi ira... porque yo soy Dios, no soy un hombre: en medio de ti está el Santo» (Os 11,9).

En el templo aparece Yahveh a Isaías como un *rey de majestad infinita, como el *creador cuya gloria llena toda la tierra, como objeto de un culto que sólo los serafines pueden tributarle. Por otra parte éstos no son bastante santos para contemplar su *rostro, y el hombre no puede verlo sin morir (Is 6,1-5; Éx 33, 18-23). Y, sin embargo, este Dios inaccesible colma la distancia que le separa de las criaturas: es el «santo de Israel», *gozo, *fuerza, apoyo, *salvación, *redención de este pueblo al que se ha unido por la *Alianza (Is 10,20; 17,7; 41,14-20).

Así la santidad divina, lejos de reducirse a la separación o a la trascendencia, incluye todo lo que Dios posee en cuanto a riqueza y vida, poder y bondad. No es uno de tantos atributos divinos, sino que caracteriza a Dios mismo. Consiguientemente su *nombre es santo (Sal 33,21; Am 2,7; cf. Éx 3,14), Yahveh jura por su santidad (Am 4,2). La lengua misma refleja esta convicción cuando, ignorando el adjetivo «divino», considera como sinónimos los nombres de Yahveh y de santo (Sal 71,22; Is 5,24; Hab 3,3).

II. DIOS QUIERE SER SANTIFICADO. Dios, celoso de su derecho exclusivo al *culto y a la obediencia, quiere ser reconocido como santo, ser tratado como único verdadero Dios, y manifestar así por los hombres su propia santidad. Si reglamenta minuciosamente los detalles de los sacrificios (Lev 1-7) y las condiciones de *pureza necesarias para el culto (Lev 12-15), si exige que no sea profanado su santo nombre (Lev 22,32), es porque una liturgia bien celebrada hace que resplandezca su gloria (Lev 9,6-23; 1Re 8,10ss; cf. Lev 10,1ss; 1Sa 2,17; 3,11ss) y pone de relieve su majestad. Pero este culto sólo va-

le si expresa la obediencia a la *ley (Lev 22,31ss), la fe profunda (Dt 20, 12), la alabanza personal (Sal 99,3-9): esto es *temer a Dios, santificarlo (Is 8,13).

III. DIOS SANTIFICA, COMUNICA LA SANTIDAD. 1. *Santidad y consagración.* Yahveh, prescribiendo las reglas *cultuales por las que se muestra santo, se reservó lugares (*tierra santa, santuarios, *templo), personas (sacerdotes, levitas, primogénitos, nazires, *profetas), objetos (ofrendas, vestidos y objetos de *culto), *tiempos (*sábados, años jubilares) que le están consagrados con ritos precisos (ofrendas, *sacrificios, dedicaciones, *unciones, aspersiones de sangre) y, por lo mismo, prohibidos a los usos profanos. Así el *arca de la alianza no debe ser mirada ni siquiera por los levitas (Núm 4,1.20); los sábados no se deben «profanar» (Ez 20,12-24); el comportamiento de los sacerdotes está regulado por reglas particulares, más exigentes que las leyes comunes (Lev 21).

Todas estas cosas son santas, pero pueden serlo en diferentes grados, según el vínculo que las une con Dios. La santidad de estas personas y de estos objetos consagrados no es de la misma naturaleza que la de Dios. En efecto, a diferencia de la impureza contagiosa (Lev 11,31; 15, 4-27), no se recibe automáticamente por contacto con la santidad divina. Es resultado de una decisión libre de Dios, según su ley, según los ritos fijados por él. La distancia infinita que la separa de la santidad divina (Job 15,15) se expresa en los ritos: así el sumo sacerdote sólo puede penetrar una vez al año en el santo de los santos después de minuciosas purificaciones (Lev 16,1-16). Hay, pues, que distinguir entre la santidad verdadera que es propia de Dios y el carácter sagrado que sustrae a lo profano a ciertas personas y ciertos objetos, situándolos en un estado intermedio, que vela y manifiesta a la vez la santidad de Dios.

2. *El pueblo santo.* Elegido y puesto a parte entre las *naciones, Israel viene a ser la propiedad particular de Dios, pueblo de *sacerdotes, «pueblo santo». Dios, por un amor inexplicable, vive y marcha en medio de su pueblo (Éx 33,12-17); se le manifiesta por la *nube, el *arca de la alianza, el *templo, o sencillamente su *gloria, que le acompaña aun en el exilio (Ez 1,1-28): «en medio de ti yo soy el santo» (Os 11,9). Esta *presencia activa de Dios confiere al pueblo una santidad que no es meramente ritual, sino una dignidad que exige una vida santa. Para santificar al pueblo promulga Yahveh la *ley (Lev 22,31ss). Israel no podría dejarse arrastrar a los vicios de las gentes cananeas; debe rechazar todo matrimonio con muchachas extranjeras y aniquilar por anatema todo lo que pudiera contaminarlo (Dt 7,1-6). Su *fuerza reside, no en los ejércitos o en una hábil diplomacia, sino en su fe en Yahveh, el Santo de Israel (Is 7,9). Éste da no sólo lo que lo distingue de los otros pueblos, sino todo lo que posee en cuanto a seguridad (Is 41,14-20; 54,1-5) de orgullo (Is 43,3-14; 49,7), finalmente en cuanto a esperanza invencible (Is 60,9-14).

IV. ISRAEL DEBE SANTIFICARSE. A la libre elección de Dios que quiere su santificación debe responder Israel santificándose.

1. Debe en primer lugar *purificarse,* es decir, lavarse de toda impureza incompatible con la santidad de Dios, antes de asistir a teofanías o participar en el culto (Éx 19,10-15). Pero en definitiva es Dios solo quien le da la *pureza, por la sangre del sacrificio (Lev 17,11) o purificando su corazón (Sal 51).

2. Los profetas y el Deuteronomio repitieron sin cesar que los sacrificios

por el pecado no bastaban para agradar a Dios, sino que se requería la *justicia, la *obediencia y el *amor (Is 1,4-20; Dt 6,4-9). Así el mandamiento: «Sed santos, pues yo, Yahveh, soy santo» (Lev 19,2; 20,26) debe entenderse no sólo de una pureza cultual, sino ciertamente de una *santidad vivida* según las múltiples prescripciones familiares, sociales y económicas, como también rituales, contenidas en los diferentes códigos (p.e. Lev 17-26).

3. Finalmente, la santificación de los hombres es *susceptible de progreso;* por eso sólo podrán llamarse «santos» los que hayan pasado por la *prueba y tengan participación en el reino escatológico (Dan 7,18-22). Serán los sabios que hayan temido a Yahveh (Sal 34,10), el «pequeño resto» de los salvados de Sión, a los que haya Dios «inscrito para sobrevivir» (Is 4,3).

NT. La comunidad apostólica se asimiló las doctrinas y el vocabulario del AT. Así Dios es el Padre Santo (Jn 17,11), el *Pantocratōr* trascendente y el juez escatológico (Ap 4,8; 6, 10). Santo es su nombre (Lc 1,49), así como su ley (Rom 7,12) y su alianza (Lc 1,72). Santos también los ángeles (Mc 8,38), los profetas y los hagiógrafos (Lc 1,70; Mc 6,20; Rom 1,2). Santo es su templo, así como la Jerusalén celestial (1Cor 3,17; Ap 21,2). Puesto que Dios es santo, los que ha *elegido deben ser santos (1Pe 1,15s = Lev 19,2), y la santidad de su *nombre debe manifestarse en el advenimiento de su reino (Mt 6,9). Sin embargo, parece que pentecostés, manifestación del Espíritu de Dios, dio origen a la concepción propiamente neotestamentaria de la santidad.

I. JESÚS, EL SANTO. La santidad de Cristo está íntimamente ligada con su *filiación divina y con la presencia del Espíritu de Dios en él: «concebido del Espíritu Santo, será santo» y llamado Hijo de Dios (Lc 1,35; Mt 1,18). En el bautismo de Juan el «Hijo muy amado» recibe la *unción del Espíritu Santo (Act 10,38; Lc 3, 22). Expulsa los espíritu impuros y éstos lo proclaman «el santo de Dios» o «el Hijo de Dios» (Mc 1,24; 3,11), dos expresiones que ahora ya son equivalentes (Jn 6,69; cf. Mt 16,16). Cristo, «lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1), se manifiesta por sus *obras; milagros y enseñanzas no quieren tanto ser signos de poder, que se admiren, cuanto signos de su santidad; delante de él se siente uno pecador como delante de Dios (Lc 5,8; cf. Is 6,5).

Cristo, «santo *siervo» de Dios (Act 4,27.30), habiendo sufrido la muerte con ser autor de la vida, es por excelencia «el santo» (Act 3,14s). «Por lo cual Dios lo exaltó» (Flp 2,9); resucitado según el espíritu de santidad (Rom 1,4), no es de este mundo (Jn 17,11). Consiguientemente, el que está está sentado a la diestra de Dios (Mc 16,19) puede ser llamado «el santo» al igual que Dios (Ap 3,7; 6,10). La santidad de Cristo es por tanto de un orden muy distinto que la de los santos personajes del AT, totalmente relativa; es idéntica a la de Dios, su Padre santo (Jn 17, 11): igual poder espiritual, iguales manifestaciones prodigiosas, igual profundidad misteriosa; esta santidad le hace amar a los suyos hasta comunicarles su gloria recibida del Padre y hasta sacrificarse por ellos; así es como se muestra santo: «Yo me santifico... para que ellos sean santificados» (Jn 17,19-24).

II. CRISTO SANTIFICA A LOS CRISTIANOS. El *sacrificio de Cristo, a diferencia de las víctimas y del culto del AT, que sólo purificaban exteriormente a los hebreos (Heb 9,11-14; 10,10), santifica a los creyentes «en verdad» (Jn 17,19), comunicándoles

verdaderamente la santidad. En efecto, los cristianos participan de la vida de Cristo resucitado, por la *fe y por el *bautismo, que les da «la unción venida del santo» (1Cor 1,30; Ef 5,26; 1Jn 2,20). Igualmente son «santos en Cristo» (1Cor 1,2; Flp 1,1), por la presencia del Espíritu en ellos (1Cor 3,16s; Ef 2,22); son, en efecto, «bautizados en el Espíritu Santo», como lo había anunciado Juan Bautista (Lc 3,16; Act 1,5; 11,16).

III. El Espíritu santo. El agente principal de la santificación del cristiano es por tanto el *Espíritu Santo; a las primeras comunidades las colma de *dones y de *carismas. Su acción en la Iglesia difiere, sin embargo, de la del Espíritu de Dios en el AT. La amplitud y la universalidad de su efusión significan que los tiempos mesiánicos se han cumplido a partir de la resurrección de Cristo (Act 2,16-38). Por otra parte, su venida está ligada con el bautismo y la fe en el misterio de Cristo muerto y resucitado (Act 2,38; 10,47; 19,1-7). Su presencia es permanente, y Pablo puede afirmar que los rescatados son «*templos del Espíritu Santo», «templos de Dios» (1Cor 6,11.20; cf. 3, 16s) y que tienen verdadera comunión con él (2Cor 13,13). Y como «todos los que anima el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14-17), los cristianos no son únicamente profetas sometidos a la acción temporal del Espíritu (Lc 1,15; 7,28), sino hijos de Dios, que tienen siempre en sí mismos la fuente de la santidad divina.

IV. Los santos. Esta palabra, empleada absolutamente, era excepcional en el AT; estaba reservada a los elegidos de los tiempos escatológicos. En el NT designa a los cristianos. Atribuida primeramente a los miembros de la comunidad primitiva de Jerusalén y especialmente al pequeño grupo de *pentecostés (Act 9,13; 1Cor 16,1; Ef 3,5), fue extendida a los hermanos de Judea (Act 9,31-41) y luego a todos los fieles (Rom 16,2; 2Cor 1,1; 13,12). En efecto, por el Espíritu Santo participa el cristiano de la misma santidad divina. Formando los cristianos la verdadera «nación santa» y el «*sacerdocio regio», constituyendo el «templo santo» (1Pe 2,9; Ef 2,21), deben tributar a Dios el *culto verdadero, ofreciéndose con Cristo en «sacrificio santo» (Rom 12, 1; 15,16; Flp 2,17).

Finalmente, la santidad de los cristianos, que proviene de una *elección (Rom 1,7; 1Cor 1,2), les exige la ruptura con el *pecado y con las costumbres paganas (1Tes 4,3): deben obrar «según la santidad que viene de Dios y no según la prudencia carnal» (2Cor 1,12; cf. 1Cor 6, 9ss; Ef 4,30-5,1; Tit 3,4-7; Rom 6, 19). Esta exigencia de vida santa forma la base de toda la tradición ascética cristiana; no reposa en un ideal de una ley todavía exterior, sino en el hecho de que el cristiano, «alcanzado por Cristo», «debe participar en sus sufrimientos y en su muerte para llegar a su resurrección» (Flp 3,10-14).

V. La ciudad santa. La santidad de Dios, adquirida ya de derecho, lucha en realidad contra el pecado. Todavía no ha llegado el tiempo, en el que «los santos juzgarán al mundo» (1Cor 6,2s). Los santos pueden y deben todavía santificarse para estar prontos para la parusía del Señor (1Tes 3,13; Ap 22,11). Ese *día aparecerá la nueva Jerusalén, «ciudad santa» (Ap 21,2), en la que florecerá el *árbol de vida y de la que será excluido todo lo que es impuro y profano (Ap 21-22; cf. Zac 14,20s); y el Señor Jesús será glorificado en sus santos (2Tes 1,10; 2,14).

→ Culto - Elección - Espíritu de Dios - Puro - Sacrificio. JdV

Satán.

Con el nombre de Satán (el adversario, en hebr.) o del diablo (el calumniador, en gr.), dos nombres que tienen poco más o menos la misma frecuencia en el NT, designa la Biblia a un ser personal, pero cuya acción o influencia se manifiesta ya en la actividad de otros seres (*demonios o espíritus impuros), ya en la *tentación

Por lo demás, en este punto la Biblia, a diferencia del judaísmo tardío y de la mayoría de las literaturas del antiguo Oriente, da prueba de extremada sobriedad, limitándose a instruirnos sobre la existencia de este personaje y de sus ardides, así como de los medios con que precavernos contra ellos.

I. El adversario del designio de Dios sobre la humanidad. El AT sólo habla raras veces de Satán, y lo hace de forma que, salvaguardando la trascendencia del Dios único, evita cuidadosamente todo lo que hubiera podido inclinar a Israel a un dualismo, al que propendía con demasiada facilidad. Más que como un adversario propiamente dicho aparece Satán como uno de los *ángeles de la corte de Yahveh, que desempeña en el tribunal celestial una función análoga a la del fiscal, encargado de hacer respetar en la tierra la justicia y los derechos de Dios. Sin embargo, bajo este pretendido servicio de Dios se entrevé ya en Job 1-3 una voluntad hostil, si no a Dios mismo, por lo menos al hombre y a su *justicia: no cree en el amor desinteresado (Job 1,9); sin ser un «tentador», cuenta con que Job sucumba; secretamente lo desea y se siente que se gozaría de ello. En Zac 3,1-5 el acusador se transforma en verdadero adversario de los designios de amor de Dios acerca de Israel: para que éste se salve debe primero el ángel de Yahveh imponer silencio al adversario en nombre de Dios mismo: *Imperet tibi Dominus* (cf. Jds 9).

Ahora bien, por otra parte, el lector de la Biblia sabe que un misterioso personaje desempeñó un papel capital en los orígenes de la humanidad. El Génesis sólo habla de la serpiente. Criatura de Dios «como todas las otras» (Gén 3,1), esta serpiente está, sin embargo, dotada de una ciencia y de una habilidad que superan a las del hombre. Desde su entrada en escena, se la presenta sobre todo como el enemigo de la naturaleza humana. Envidiosa de la felicidad del hombre (cf. Sab 2,24), llega a sus fines utilizando ya las armas que serán siempre las suyas, astucia y *mentira: «el más astuto de todos los animales de los campos» (Gén 3, 1), «seductor» (Gén 3,13; Rom 7,11; Ap 12,9; 20,8ss), «homicida y mentiroso desde el principio» (Jn 8,44). A esta serpiente da la sabiduría su verdadero nombre: es el diablo (Sab 2,24).

II. El adversario de Cristo. Ya en este primer episodio de su historia entrevé, no obstante, la humanidad vencida que un día ella también triunfará de su adversario (Gén 3,15). La *victoria del hombre sobre Satán es, en efecto, el fin mismo de la misión de Cristo, venido para «reducir a la impotencia al que tenía el imperio de la muerte, el diablo» (Heb 2,14), para «destruir sus obras» (1Jn 3,8) o, dicho con otras palabras, para sustituir por el reino de su Padre el reino de Satán (1Cor 15,24-28; Col 1,13s). También los evangelistas presentan su vida pública como un combate contra Satán. La lucha comienza con el episodio de la *tentación, en el que, por primera vez desde la escena del paraíso, un *hombre, representante de la humanidad, «hijo de Adán» (Lc 3,38) se halla cara a cara con el diablo. Esta lucha se afirma en las liberaciones de posesos (cf.

*demonios), prueba de que «ha llegado el reino de Dios» (Mc 3,22ss) y de que el de Satán ha llegado a su fin (cf. Lc 10,17-20); se afirma hasta en las meras curaciones de *enfermos (cf. Act 10,38). Se prosigue también, más solapada, en el enfrentamiento que pone a Cristo en oposición con los judíos incrédulos, verdaderos «hijos del diablo» (Jn 8,44), «engendros de víboras» (Mt 3,7ss; 12,34; 23,23). Alcanza su paroxismo en la hora de la pasión. Lucas relaciona ésta con la tentación (Lc 4,13; 22,53) y Juan subraya el papel de Satán (Jn 13,2.27; 14,30; cf. Lc 22, 3.31) sólo para proclamar su derrota final. Satán parece dirigir el juego; pero en realidad «no tiene ningún poder sobre Cristo»: todo es obra del amor y de la obediencia del Hijo (Jn 14,30; cf. *redención). En el momento preciso en que se cree seguro de su victoria es «derrocado» el «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; cf. 16,11; Ap 12,9-13); el imperio del mundo que una vez había osado ofrecer a Jesús (Lc 4,6) pertenece ahora ya a Cristo muerto y glorificado» (Mt 28,18; cf. Flp 2,9).

III. El adversario de los cristianos. Si bien la resurrección de Cristo consagra la derrota de Satán, el combate no se acabará según Pablo sino con el último acto de la «historia de la salvación», el «*día del Señor», cuando «el Hijo, habiendo reducido a la impotencia a todo principado y a toda potestad y a la *muerte misma, entregue el reino a su Padre, a fin de que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,24-28).

Como Cristo, también el cristiano tendrá que habérselas con el Adversario. Éste impide a Pablo ir a Tesalónica (1Tes 2,18), y «el aguijón clavado en su carne», obstáculo a su apostolado, es «un mensajero de Satán» (2Cor 12,7-10). Ya el Evangelio lo había identificado con el *enemigo que siembra la cizaña en el campo del padre de familia (Mt 13,39), o que arranca del corazón de los hombres la semilla de la palabra de Dios, «no sea que crean y se salven» (Mc 4,15 p). Pedro, a su vez, lo representa como un león hambriento que ronda sin cesar en torno a los fieles buscando a quién devorar (1Pe 5,8). Como en el paraíso, desempeña esencialmente el papel de un tentador que se esfuerza por inducir a los hombres al pecado (1Tes 3,5; 1Cor 7,5) y por oponerlos así a Dios mismo (Act 5,3). Más aún: Pablo, tras este poder personificado al que llama el *pecado, parece suponer ordinariamente la acción de Satán, padre del pecado (comp. Rom 5,12 y Sab 2,24; Rom 7,7 y Gén 3,13). Finalmente, si es cierto que el *anticristo está ya en acción en la tierra, es el poder de Satán el que se oculta tras su acción maléfica (2Tes 2,7ss).

De este modo el cristiano —y tal es la tragedia de su destino— debe elegir entre Dios y Satán, entre Cristo y Belial (2Cor 6,14), entre el «maligno» y el «verdadero» (1Jn 5,18s). El último día estará para siempre con el uno o con el otro.

Satán, espíritu temible por sus «ardides», sus «trampas», sus «engaños», sus «maniobras» (2Cor 2,11; Ef 6, 11; 1Tim 3,7; 6,9...), gustando de «disfrazarse de ángel de luz» (2Cor 11,14), es, con todo, un enemigo vencido. El cristiano, unido a Cristo por la fe (Ef 6,10) y la oración (Mt 6, 13; 26,41 p) —oración que, por lo demás, es sostenida por la de Jesús (Lc 22,32; cf. Rom 8,34; Heb 7, 25)—, está seguro de triunfar; sólo será vencido el que consienta en serlo (Sant 4,7; Ef 4,27).

Al final de la revelación ofrece el Apocalipsis, particularmente a partir del cap. 12, una como síntesis de la enseñanza bíblica sobre este Adversario, contra el que, desde los orígenes (Ap 12,9) hasta el término de la historia de la salvación, debe combatir la humanidad. Satán, impotente ante la *mujer y ante aquel al que ella da a luz (12,5s), se ha vuelto contra «el resto de su descendencia» (12,17); pero el aparente triunfo que le procuran las ilusiones del *anticristo (13-17) acabará con la victoria definitiva del *cordero y de la Iglesia, su esposa (18-22): Satán será arrojado con la *bestia y el falso profeta, con la *muerte y el Hades, con todos los hombres que hayan sucumbido a sus ardides, en el estanque de azufre ardiente, que es la muerte segunda (Ap 20,10.14s).

→ Anticristo - Bestia - Demonios - Enemigo - Prueba/Tentación - Guerra - Mentira. SL

Seguir.

Seguir a Dios es andar por los *caminos de Dios, por los que condujo a su pueblo en tiempos del *éxodo, los que trazará su Hijo para conducir a todos los hombres al término del nuevo y verdadero Éxodo.

1. *La vocación de Israel.* Saliendo de Egipto respondía el pueblo a Yahveh que lo llamaba a seguirle (cf. Os 11,1). En el desierto camina Israel detrás de Yahveh, que le guía en la columna de nube y en la columna de fuego (Éx 13,21), que envía a su ángel para abrir un camino a su pueblo (Éx 23,20.23). Israel oye sin cesar este llamamiento a seguir a Yahveh, como la prometida sigue a su prometido (Jer 2,2), como el rebaño sigue a su *pastor (Sal 80,2), como el pueblo sigue a su *rey (2Sa 15,13; 17,9), como el fiel sigue a su *Dios (1Re 18,21).

En efecto, seguir significa adhesión total y sumisión absoluta, es decir, *fe y *obediencia. Por eso el hombre que no dudó jamás, Caleb, es recompensado por haber «seguido plenamente a Yahveh» (Dt 1,36); David, que observó los mandamientos, es el modelo de los que siguen a Dios con todo su corazón (1Re 14,8). Cuando el rey Josías y todo el pueblo se comprometen a vivir según la alianza, deciden «seguir a Yahveh».

En adelante el ideal del fiel será siempre seguir «los *caminos del Señor» (Sal 18,22; 25,...). Seguir a Yahveh es por tanto exigencia de *fidelidad. Yahveh es, en efecto, un Dios celoso: prohíbe seguir a otros dioses, es decir, darles culto e imitar las prácticas de sus fieles (Dt 6,14). Ahora bien, Israel presta oído a los llamamientos de los dioses locales; apenas llegado a Canaán, los Baales disputan su corazón al Dios del Sinaí (Dt 4,3). Así «cojea de las dos piernas» hasta que resuena violentamente la voz profética: «Si Yahveh es Dios, seguidle; si lo es Baal, seguidle» (1Re 18,21). A ejemplo de Elías los profetas reprochan sin cesar a Israel «el prostituirse y desviarse de seguir a Yahveh» (Os 1,2) y «seguir a dioses extranjeros» (Jer 7, 6.9; 9,13; 11,10). Predicando la conversión invitan a volver al camino que había seguido Israel en los tiempos del Éxodo (Os 2,17), a volver en pos de Yahveh.

2. *En seguimiento de Cristo.*

a) *Los primeros pasos.* «¡Seguidme!», dijo Jesús a Simón y a Andrés, a Santiago y a Juan, a Mateo, y su palabra, llena de autoridad, arrancó su adhesión (Mc 1,17-20; 2,14).

Una vez discípulos de Jesús, serán iniciados progresivamente en el secreto de su misión y en el misterio de su persona. En efecto, seguir a Jesús no es sólo adherirse a una enseñanza moral y espiritual, sino compartir su destino. Ahora bien, los discípulos están sin duda prontos a compartir su gloria: «Hemos dejado

todo para seguirte; ¿qué nos corresponderá, pues?» (Mt 19,27) — pero deben aprender que antes han de compartir sus pruebas, su pasión. Jesús exige el desasimiento total: renuncia a las riquezas y a la seguridad, abandono de los suyos (Mt 8, 19-22; 10,37; 19,16-22), sin reservas ni miradas atrás (Lc 9,61s). Exigencia a la que todos pueden ser llamados, pero a la que no todos responden, como en el caso del joven rico (Mt 19,22ss).

b) *Hasta el sacrificio.* El discípulo, habiendo así renunciado a los bienes y a los lazos del mundo, aprende que debe seguir a Jesús hasta la *cruz. «Si alguien quisiere venir en pos de mí, renuncie a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24 p). Jesús, exigiendo a sus discípulos tal sacrificio, no sólo de los bienes, sino también de su persona, se revela como Dios y acaba de revelar hasta dónde van las exigencias de Dios. Pero a estas exigencias no podrán responder los discípulos sino cuando Jesús haya hecho el primero el gesto del *sacrificio. Esto es lo que Pedro, pronto en espíritu a querer seguir a Jesús a dondequiera que vaya, y no menos pronto a abandonarlo como los otros discípulos (Mt 26,35.56), sólo podrá comprender «más tarde» (Jn 13,36ss), cuando haya abierto Jesús el camino con su muerte y su resurrección: entonces irá Pedro adonde no había pensado antes (Jn 21,18s)

c) *Imitar y creer.* Los teólogos del NT transpusieron la metáfora. Para Pablo, seguir a Cristo es conformarse con él en su misterio de muerte y de resurrección. Esta conformidad, a la que estamos predestinados por Dios desde toda la eternidad (Rom 8,29), se inaugura en el bautismo (Rom 6,2ss) y debe profundizarse por la imitación (1Cor 11,1), la comunión voluntaria en el sufrimiento, en medio del cual se despliega el poder de la resurrección (2Cor 4,10s; 13, 4; Flp 3,10s; cf. 1Pe 2,21).

Según Juan, seguir a Cristo es entregarle la *fe, una fe entera, fundada en su sola palabra y no en signos exteriores (Jn 4,42), fe que sabe superar las vacilaciones de la sabiduría humana (Jn 6,2.66-69); es seguir la luz del mundo tomándola por guía (Jn 8,12; es situarse entre las ovejas que reúne en un solo rebaño el único pastor (Jn 10,1-16).

Finalmente, el creyente que sigue a los *apóstoles (Act 13,43) comienza así a seguir a Cristo «dondequiera que va» (Ap 14,4; cf. Jn 8,21s) hasta penetrar en pos de él, «en el otro lado del velo, donde entró él como precursor» (Heb 6,20). Entonces se realizará la promesa de Jesús: «Si alguien me sirve, sígame, y donde yo estoy, allí estará también mi servidor» (Jn 12,26).

→ Camino - Discípulo - Escuchar - Ejemplo - Fe - Obediencia - Vocación. CA

Sello.

1. *Sentido y uso del sello.* El sello no es sólo una joya grabada con arte (Eclo 32,5s): es también un símbolo de la persona (Gén 38,18) y de su autoridad (Gén 41,42; 1Mac 6, 15); así va con frecuencia fijo en un anillo, del que no se separa uno sino por motivo grave (Ag 2,23; cf. Jer 22,24). La oblea o nema sobre la que uno pone su sello atestigua que un objeto le pertenece (Dt 32,34), que una acción emana de él (1Re 21,8), que está prohibido el acceso a una de sus posesiones (Dan 14,10). El sello es, pues, como una firma; garantiza la validez de un documento (Jer 32,10); indica también su fin (cf. Rom 15,28); a veces da un carácter secreto, como en el caso de un rollo sellado que nadie puede leer, salvo el que tiene derecho a romper el sello (Is 29,11).

2. *El sello de Dios.*

a) El sello de Dios es un símbolo poético de su dominio sobre las criaturas y sobre la historia; puede sellar las estrellas (Job 9,7), en la noche obscura; sella el *libro de sus *designios (Ap 5,1-8,1), y nadie descifra su secreto, excepto el *cordero que los *cumple. Dios sella los pecados, en cuanto que les pone término, ya sean pecados individuales (Job 14,17) o colectivos (Dan 9,24); en este último caso sella al mismo tiempo la «*profecía», es decir, le pone término realizándola (ibíd.).

b) El simbolismo adquiere nuevo valor cuando Cristo se dice marcado con el sello de Dios, su Padre (Jn 6,27); en efecto, este sello del Padre sobre el Hijo del hombre no es sencillamente el poder que le da de realizar su obra (cf. Jn 5,32.36), sino también la consagración que lo hace *Hijo de Dios (Jn 10,36). En esta consagración participa el cristiano cuando lo marca Dios con su sello dándole el *Espíritu (2Cor 1,22; Ef 1,13s), don que es exigencia de fidelidad al Espíritu (Ef 4,30) Este sello es la marca de los servidores de Dios y su salvaguardia en el momento de la prueba escatológica (Ap 7,2-4; 9,4).

Gracias a él podrán mantener se fieles a las palabras divinas: éstas, en efecto, sellan la carta de fundación de la vida cristiana e invitan a los creyentes a ser *fieles a la gracia de la *elección (2Tim 2,19).

→ Cumplir - Bautismo - Espíritu. CL y MFL

Semana.

1. *La semana en la vida social y en la liturgia.* Es un problema difícil el del origen de la semana. Estrechamente ligada con el sábado y quizá con el ciclo lunar, asumió desde el principio por esta razón un específico carácter religioso que la distingue netamente de los períodos de siete días atestiguados en otras partes en el Oriente Medio (cf. Gén 8, 10 y el poema babilónico de Guilgameš; Gén 29,27; Jue 14,12; 2Re 3, 9). Probablemente anterior a la legislación mosaica, tiene un lugar importante ya en los textos más antiguos (Éx 20,8ss; 23,12; 34,21). Así Dios da a su pueblo el ritmo de su *trabajo y de su *reposo.

La semana tiene una función importante en las costumbres y en las prácticas religiosas del AT. Las *fiestas de los ázimos y de los tabernáculos duran una semana (Dt 16,4; Lev 23,8.34). *Pentecostés, o fiesta de las semanas, tiene lugar siete semanas después del sábado de pascua (Éx 34,22; Lev 23,15). Además, después del exilio, sacerdotes y levitas se repartían por turno las semanas en el templo para desempeñar en él el servicio cultual. Al lado del calendario que se hizo oficial y fue conservado por los cristianos, otro calendario sacerdotal arcaico armonizaba el año solar de 364 días con un ciclo completo de 52 semanas.

Cada semana de años terminaba con un año sabático, en el que se debía dejar en libertad a los esclavos y a los deudores y hacer descansar la tierra (Éx 21,2; 23,10ss; Dt 15, 1ss; Lev 25,3s). Al cabo de siete semanas de años estaba previsto un año jubilar, año de manumisión por excelencia (Lev 25,8...). La profecía de las setenta semanas (Dan 9,24), que anuncia la manumisión final de Israel, está construida a base de la cifra convencional de diez períodos jubilares, mientras que el texto de Jeremías, que constituye su punto de partida (Jer 25,11s), sitúa la salvación al final de diez períodos sabáticos.

2. *Significación teológica.* Según la teología sacerdotal, la semana que pone un ritmo en la actividad del hombre tiene por prototipo sagrado la actividad creadora de Dios mismo (Gén 1,1-2,3; Éx 20,9ss; 31,17). Así la ley hebdomadaria se considera como una institución divina de valor universal.

En el NT adquiere la semana un nuevo valor religioso. Ahora ya tiene su principio en el domingo, día del Señor, celebración hebdomadaria de su victoria.

El *trabajo que despliega luego en ella el cristiano se realiza así bajo la guía de Cristo redentor, que domina el tiempo. Pero la semana sigue tendiendo hacia un *día octavo que, más allá del ciclo de las semanas, introducirá al pueblo de Dios en el gran *reposo divino (Heb 4,1-11); el reposo del domingo anuncia ya su venida.

→ Creación - Sábado - Tiempo.

CT

Sembrar.

El devenir de la naturaleza, la historia de las generaciones humanas, el gesto creador y redentor, todo se desenvuelve según un mismo ciclo: siembra, *crecimiento, *frutos y, finalmente, *siega. Hay perfecta correspondencia entre el sentido figurado y el sentido propio de la palabra sembrar.

I. Siembra terrenal. 1. *La acción divina.* El día de la *creación dio Dios a la tierra el poder de producir una vegetación capaz de reproducirse, de «sembrar una semilla» (Gén 1, 11s.29); el que incesantemente «proporciona al labrador la semilla... os la proporcionará también a vosotros» (2Cor 9,10). Regulando los tiempos de la siembra y de la recolección (Gén 8,22), bendice las sementeras del justo con el céntuplo (Gén 26,12) o, por el contrario, frustra la esperanza de los malos (Is 5,10; Miq 6,15), que «sembraron trigo» y «recogen abrojos» (Jer 12,13; cf. Gén 3,18).

Pero si el hombre se convierte, Dios «dará la lluvia para la semilla sembrada en la tierra» (Is 30,23), las tierras podrán ser sembradas (Ez 36, 9).

Si Dios bendice así la siembra, parece, sin embargo, temer que el cultivador se aclimate demasiado bien en esta *tierra. El deber de no sembrar la tierra durante el año *sabático (Lev 25,4) exige quizá al israelita el retorno a la vida pastoril que practicaban los *rekabitas* (Jer 35,7); Jesús da ciertamente a sus discípulos el ejemplo de las aves del cielo, que no siembran ni siegan (Mt 6,26 p), a fin de enseñar a confiar plenamente en el Padre celestial.

2. *El papel del hombre.* Sin embargo, en este abandono total a Dios el hombre debe ser activo.

a) *Su responsabilidad.* Dios dio al hombre el encargo de perpetuar en la tierra toda semilla y de salvarla del diluvio (Gén 7,3); en caso de hambre debe buscar esta semilla (Gén 47,19), protegerla contra todo contacto impuro (Lev 11,37s). «Por la mañana siembra tu grano; por la tarde no estés inactivo» (Ecl 11,6).

Esta responsabilidad se extiende, en sentido metafórico, en la elección de la semilla y del terreno. En efecto, «se cosecha lo que se ha sembrado» (Gál 6,7). Sembrar gérmenes extraños (idolátricos) es obtener quizá una floración rápida, pero no una cosecha (Is 17,10s). Sembrando la injusticia o la iniquidad se puede cosechar siete veces más de desgracia (Prov 22,8; Job 4,8; Eclo 7,3); «quien siembra el viento recoge la tempestad» (Os 8,7). En lugar de sembrar en la carne debemos sembrar en el espíritu (Gál 6,8), —no en las

espinas (Jer 4,3), sino en la paz (Sant 3,18) y en la justicia (Os 10,12; Prov 11,18).

Al hombre le corresponde también el rudo laboreo (que según el uso de Palestina tiene lugar después de la siembra), y así es como se debe cultivar la sabiduría: «penarás algún tiempo cultivándola, pero pronto comerás de sus productos» (Eclo 6,19).

b) *Acto de esperanza.* Si bien es cierto que el labrador debe tener su parte del producto (1Cor 9,10) y que el ideal es cosechar de lo que se ha sembrado, sin embargo, con frecuencia se verifica el refrán: «uno es el que siembra y otro es el que cosecha» (Jn 4,37). El sembrador debe por tanto fiarse de la tierra fecunda, esperar el agua del cielo sin pensar en someter estos elementos. Siembre, pues, sin espiar el viento (Ecl 11,4), pues de lo contrario no hará nada; «ya duerma o se levante, día y noche germina la semilla y crece, y él no sabe cómo» (Mac 4,27). Pero acuérdese siempre de la experiencia de los hombres: «el que siembra escasamente cosechará escasamente; el que siembra copiosamente cosechará abundantemente» (2Cor 9, 6). La más pequeña de las semillas puede convertirse en un gran árbol (Mc 4,31s), el grano fecundo puede dar hasta el ciento por uno (Mt 13, 8 p).

Esta esperanza anima a enterrar en el suelo la semilla, a dejarla morir para que produzca fruto (Jn 12,24); si el que lleva la semilla «se va llorando», sabe que «cantará al traer las gavillas» (Sal 126,5s). Esta imagen es una pintura del servicio «en favor de los santos» (Gál 6,7-10; 2 Cor 9,6-13) y la labor apostólica (Jn 4,38; 1Cor 3,8; 2Cor 9,10ss). Finalmente, si el grano debe morir a fin de recobrar vida (1Cor 15,36), lo mismo sucede al hombre mortal que debe *resucitar: «Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción... se siembra un cuerpo psíquico y resucita un cuerpo espiritual» (15,42ss): el cuerpo, confiado a la tierra, resucitará en la gloria de Cristo.

II. Siembra divina. Dios mismo es sembrador: siembra la palabra en el corazón de los hombres, siembra en la tierra el germen que será su verdadera descendencia.

1. *La semilla divina.* Dios bendice a Adán haciéndolo *fecundo. El término «semilla» (gr. *sperma*) sirve para designar a la posteridad, la descendencia, el linaje, la raza. Desde los orígenes se establece un contraste entre la semilla del hombre que se transmite en las *generaciones y el linaje que debe triunfar de la serpiente (Gén 3,15).

Por un lado se trata de la bendición asegurada a la posteridad de Noé (Gén 9,9), de Abraham (Gén 12,7), de Isaac (26,4), de Jacob (32, 13), que será tan numerosa como el polvo de la tierra (13,15s), la arena del mar (22,17) o las estrellas del cielo (15,5; 26,4); la alianza se hace con un individuo y su «semilla», no sólo con la de Abraham, sino con la de David (2Sa 7,12; 22,51).

Por otro lado nos hallamos con la decepción de Dios ante la infidelidad de esta semilla. Será preciso que sea derribado y cortado el árbol de Jesé, y de su tronco germinará entonces una «semilla santa» (Is 6,13). En efecto, Dios será de nuevo el sembrador (Os 2,25; Jer 31,27) que repoblará a Judá, raza maléfica (Is 1,4) diezmada por el *castigo. Más exactamente, esta semilla se concentrará en un germen, que viene a ser uno de los *nombres del *mesías. «He aquí un varón cuyo nombre es germen; donde él está, algo germinará; él reconstruirá el santuario» (Zac 6,12s).

2. *La palabra de Dios.* En una línea directamente metafórica, la semilla

es la *palabra de Dios. Ya el consolador de Israel anunciaba la acción eficaz de la palabra divina, comparándola con la lluvia que hace fecunda la semilla (Is 55,10s). Jesús describe su propia historia a través de la parábola de la siembra (Mt 13, 1-8 p), mostrando el fracaso frecuente de la palabra, como también la sorprendente prosperidad de la semilla cuando cae en buena tierra. Y sin embargo, junto con la buena semilla sembrada por el Hijo del hombre hay también la cizaña que siembra el maligno (Mt 13,24-30.36-43).

Esta palabra es Cristo en persona, que quiso morir en la tierra a fin de llevar *fruto (Jn 12,24.32). Y la Iglesia ha reconocido su propia historia a través de las palabras de Jesús. Ha fortificado su fe presentando a través de los humildes comienzos del reino de los cielos la gloria final: el grano de mostaza se convierte en un gran árbol (Mt 13,31s; cf. Ez 17,23; Dan 4,7-19), conforme a la promesa hecha en otro tiempo a Abraham, de una «semilla» innumerable como las estrellas del cielo. Finalmente, la Iglesia, «semilla» de Jesús (Ap 12, 17), resiste victoriosamente al dragón, puesto que Cristo mora en ella (1 Jn 3,9).

→ Crecimiento - Fruto - Generación - Siega - Palabra. XLD

Sencillo.

La sencillez que caracteriza al *niño (hebr. *petī; gr. nepios;* vulg. *parvulus, innocens)* tiene aspectos diversos: falta de experiencia y de prudencia, docilidad, ausencia de cálculo, rectitud de corazón que lleva consigo la sinceridad del lenguaje y excluye la malevolencia de la mirada y de la acción. Se opone así al discernimiento o a la doblez.

1. *Sencillez y sabiduría.* La sencillez puede por tanto ser un defecto; si consiste en una ignorancia (Prov 14, 18) que hace obrar imprudentemente (Prov 22,3), creer al primero que se presenta (Prov 14,15), ceder a las seducciones del placer de mala ley (Prov 7,7; 9,16; Rom 16,18), es una ligereza mortal (Prov 1,32), indigna de un cristiano (1Cor 14,20). La sabiduría libra de ella a los que, a su llamamiento (Prov 1,22; 8,5; 9,4ss), escuchan sus palabras (Prov 1,4). Los hace sabios (Sal 19.8) si se abren a la luz de la palabra de Dios (Sal 119, 130s) con la sencillez que faltó a Eva (2Cor 1,3) y que falta a los que se fían de su propia sabiduría (Mt 11,25). Esta *fe humilde, condición de la salvación (Mc 10,15; 1 Pe 2,2), es el primer aspecto de la sencillez de los hijos de Dios, que no es infantilismo; implica por el contrario una rectitud e integridad (Flp 2,15), cuyo modelo es Job (Job 1,8; 2,3).

2. *Sencillez y rectitud.* El que busca a Dios debe evitar toda doblez (Sab 1,1): nada debe dividir su corazón (Sal 119,113; Sant 4,8), falsear su intención (1Re 9,4; Eclo 1,28ss), frenar una generosidad que llega hasta a arriesgar la vida (1Par 29,17; 1 Mac 2,37.60), hacer vacilar la confianza (Sant 1,8). No hay subterfugios en su conducta (Prov 10,9; 28, 6; Eclo 2,12) ni en sus palabras (Eclo 5,9).

Acoge sencillamente los dones de Dios (Act 2,46) y da sin calcular, con amor sincero (Rom 12,8s; 1Pe 1,22). Es que su mirada es sencilla; incapaz de hacer mal, sólo pone la mira en la voluntad de Dios y de Cristo cuando debe obedecer a los hombres (Col 3,22s; Ef 6,5ss).

Esta intención única ilumina su vida (Mt 6, 22; Lc 11,34); le hace más prudente que la serpiente; esta pureza de intención está simbolizada por la sencillez de la paloma (Mt 10,16).

→ Niño - Hipócrita - Perfección - Puro. CS y MFL

Señor.

En la liturgia dirige la Iglesia toda oración a Dios Padre por Jesucristo nuestro Señor. El título de Señor fue atribuido a Jesús desde los principios, según el testimonio de Pablo que recuerda el símbolo primitivo de la fe cristiana: «Jesús es Señor» (Rom 10,9); este nombre expresa, pues, el misterio de Cristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios; el AT muestra, en efecto, que Señor *(Adonay = Kyrios)* no es sólo un título regio, sino un *nombre divino.

AT. El señorío de Yahveh no se limita al pueblo que ha escogido y cuyo rey es (1Sa 8,7s; 12,12); Yahveh es el «señor de los señores» porque es el *Dios de los dioses (Dt 10, 17; Sal 136,3). Su señorío no es el de una divinidad cananea, ligada a la tierra de la que es el Baal (término que designa el poseedor, y por extensión el marido, dueño y señor de su mujer); el nombre de Baal no puede por tanto convenir al Dios de Israel (Os 2,18; si se emplea en Is 54,5, es para designar a Dios como esposo, no de una tierra, sino de su pueblo).

Dios, Señor universal, ejerce su dominio en todo lugar en favor de su pueblo (Dt 10,14-18). Dos nombres expresan su *autoridad: *melek* y *adōn*. El primero significa *rey (Is 6, 5; Sal 97,5): la realeza del Dios de Israel se extiende a toda su creación (Sal 95,3), por tanto también a los paganos (Sal 96,10). El segundo nombre significa señor: Dios es Señor de toda la tierra (Jos 3,11; Miq 4,13; Sal 97,5). Se invoca a Dios llamándole «mi señor»; se trata de un título regio *(Adonī)*, que adopta habitualmente la forma *Adonai* (plural de intensidad) cuando se dirige a Dios; esta invocación, ya presente en los textos antiguos (Gén 15,2.8) traduce la confianza que ponen los servidores de Dios en su absoluta soberanía (Am 7,2; Dt 9,26; Jos 7,7; Sal 140,8). Este título, frecuentemente empleado, acaba por lo demás por convertirse en un nombre propio de *Dios.

Cuando por respeto no se pronunció ya el nombre de Yahveh en las lecturas litúrgicas, se le remplazó por *Adonai*. De ahí viene sin duda el que los LXX empleen *Kyrios*, equivalente griego de *Adonai*, para traducir Yahveh. El título de *Kyrios* puede, pues, por esta razón tener dos sentidos: unas veces designa el señorío de Yahveh, otras el nombre incomunicable del único Dios verdadero.

NT. El NT transfiere a Cristo el título *Kyrios*. Explicar esta transferencia es definir la fe cristiana.

1. *La fe de la Iglesia naciente.* A partir del término que se halla en Sal 110,1 había Jesús querido dar a entender que, aun siendo hijo de David, le era superior y anterior (Mat 22, 43ss; cf. Lc 1,43; 2,11). La Iglesia naciente, apoyándose en este mismo salmo, proclama en su predicación el señorío de Cristo, actualizado por su resurrección (Act 2,34ss). En su oración conserva largo tiempo la invocación aramea primitiva: *Marana tha*, «¡Señor nuestro, ven!» (1Cor 16,22; Ap 22,20). La luz de pascua, la reflexión sobre la Escritura, he aquí las fuentes de la primera *confesión cristiana: «Jesús es Señor» (Rom 10,9; 1Cor 12,3; Col 2,6). Jesús merece el título supremo de *Marana* y de *Kyrios*, en cuanto *mesías entronizado en el cielo, que inaugura su *reinado por el don del *Espíritu (Act 2,33) y está siempre presente a su Iglesia en la asamblea eucarística en tanto llega el *juicio (10,42). Ahora bien, esta soberanía de Cristo, en el primer plano en el título *Kyrios*, es la de Dios mismo, tanto que se

transfiere al «Señor de todos» (10,36) lo que convenía a Yahveh solo, por ejemplo, la invocación del *hombre (2,20s).

2. *Pablo* transmite a Corinto el *Marana tha* del cristianismo palestinense, mostrando con ello que de éste le viene su concepción de Jesús-Señor, y no del helenismo, que daba este título a los dioses y al emperador (cf. Act 25,26). Como Pedro, en su predicación, se apoya en el salmo 110 (1Cor 15,25; Col 3,1; Ef 1,20) y da a *Kyrios* un valor doble, real y divino, Jesús, *rey, es señor de todos los hombres (Rom 14,9), de todos sus enemigos, las *potestades (Col 2,10.15) o la *muerte (1Cor 15, 24ss.57; cf. 1Pe 3,22), de los amos humanos, que representan al único verdadero amo cerca de sus esclavos (Col 3,22-4,1; Ef 6,5-9); señor, finalmente, de la *Iglesia, su propio *cuerpo, al que domina y alimenta (Col 3,18; Ef 1,20ss; 4,15; 5,22-32). También todo el universo, cielos, tierra, infiernos, proclama que Jesús es señor (Flp 2,10s). Este último título asegura el valor divino del título: Jesús, que era «de condición divina», después de haberse hecho esclavo es exaltado por Dios y recibe de él «el *nombre por encima de todo nombre», irradiación de la divinidad sobre su humanidad glorificada, que funda su soberanía universal.

Partiendo de este doble valor, real y divino, la fórmula de fe «Jesús es señor» adopta un matiz de protesta contra las pretensiones imperiales a la divinidad: hay *kyrioi* entre los «pretendidos dioses», pero Jesús es el único *kyrios* absoluto (1Cor 8,5s), al que están sometidos los otros. El Apocalipsis hace comprender también que el título «señor de los señores», testimoniado hacía ya mucho tiempo en Oriente (hacia 1100 antes de J.C.), no conviene al emperador divinizado, sino a sólo Cristo, como al Padre (Ap 17,14; 19,16; cf. Dt 10,17; 1Tim 6,16).

Lucas, proyectando la luz de pascua sobre los acontecimientos de la vida de Cristo, se complace en designar a Jesús bajo su título de Señor (Lc 7,13; 10,39.41...); Juan lo utiliza con menos frecuencia (Jn 11,2), pero muestra al discípulo al que amaba Jesús descubriendo al señor en aquel que se hallaba en la ribera (21,7), y a Tomás proclamando que Jesús resucitado es a la vez el Señor de los creyentes y verdadero Dios: «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28).

→ Dios - Jesús - Nombre - Rey.

PT

Servir.

La palabra servicio adopta dos significados opuestos en la Biblia, según designe la sumisión del hombre a Dios o la sujeción del hombre por el hombre bajo la forma de esclavitud. La historia de la salvación enseña que la liberación del hombre depende de su sumisión a Dios y que «servir a Dios es reinar» (Bendición de los ramos).

I. Servicio y esclavitud. En las mismas relaciones humanas significa ya servir dos situaciones concretas profundamente diferentes: la del *esclavo, tal como aparece en el mundo pagano, en que el hombre en servidumbre está puesto al nivel de los animales y de las cosas, y la del *servidor, tal como la define la ley del pueblo de Dios: el esclavo no deja de ser hombre y tiene su puesto en la familia, de modo que siendo verdadero servidor puede llegar a ser en ella hombre de confianza y heredero (Gén 24,2; 15,3). El vocabulario también es ambiguo: *'abad* (hebr.) y *duleuein* (gr.) se aplican a las dos situaciones. Sin embargo hay servicios, en los que la dependencia tiene carácter honorífico, sea el servicio del

rey por sus oficiales (hebr. *šerat*), sean los servicios oficiales, en el primer rango de los cuales se halla el servicio cultual (gr. *leiturgein*).

II. AT: Servicio cultual u obediencia. Servir a Dios es un honor para el pueblo con el que él ha hecho alianza. Pero nobleza obliga. Yahveh es un Dios celoso que no puede soportar rivales (Dt 6,15), como lo dice una Escritura que citará Cristo: «Adorarás al Señor tu Dios y a él solo servirás» (Mt 4,10; cf. Dt 6,13). Esta fidelidad debe manifestarse en el culto y en la conducta. Tal es el sentido del precepto, en que se acumulan los sinónimos del servicio de Dios: «Seguiréis a Yahveh, le temeréis, guardaréis sus mandamientos, le obedeceréis, le serviréis y os allegaréis a él» (Dt 13,4-5).

1. *Servicio cultual.* Servir a Dios es primero ofrecerle dones y sacrificios y asumir el cuidado del templo. A este título los sacerdotes y los levitas son «los que sirven a Yahveh» (Núm 18; 1Sa 2,11.18; 3,1; Jer 33,21s). El *sacerdote se define, en efecto, como el guardián del santuario, el servidor del dios que lo habita, el intérprete de los oráculos que pronuncia (Jue 17,5s).

A su vez el fiel que cumple un acto de culto «viene a servir a Yahveh» (2Sa 15,8). Finalmente, la expresión designa el culto habitual de Dios y viene a ser poco a poco sinónimo de *adorar (Jos 24,22).

2. *Obediencia.* El servicio que exige Yahveh no se limita a un culto ritual; se extiende a toda la vida mediante la *obediencia a los mandamientos. Los profetas y el Deuteronomio no cesan de repetirlo: «La obediencia es preferible al mejor sacrificio» (1Sa 15,22; cf. Dt 5,29ss), revelando la exigente profundidad de esta obediencia: «Lo que yo quiero es amor, no sacrificios» (Os 6,6; cf. Jer 7).

III. Servir a Dios sirviendo a los hombres. Jesús utiliza los términos mismos de la ley y de los profetas (Mt 4,10; 9,13) para recordar que el servicio de Dios excluye cualquier otro culto y que en razón del amor que lo inspira debe ser integral. Puntualiza el nombre del rival que puede poner obstáculo a su servicio: el dinero, cuyo servicio hace al hombre injusto (Lc 16,9) y cuyo amor dirá el Apóstol, haciéndose eco del Maestro, que es un culto *idolátrico (Ef 5,5). Es preciso escoger: «No se puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24 p). Si se ama al uno, se odiará y se despreciará al otro. Por eso la renuncia a las riquezas es necesaria a quien quiera *seguir a Jesús, que es el *siervo de Dios (Mt 19,21).

1. *El servicio de Jesús.* El Hijo muy amado, enviado por Dios para coronar la obra de los servidores del AT (Mt 21,33... p), viene a servir. Desde su infancia afirma que le reclaman los asuntos de su Padre (Lc 2,49). El desarrollo de su vida entera está bajo el signo de un «hay que», que expresa su ineluctable dependencia de la *voluntad del Padre (Mt 16,21 p; Lc 24,26); pero tras esta necesidad del servicio que lo lleva a la cruz revela Jesús el amor, único que le da su dignidad y su valor: «Es preciso que el mundo sepa que amo a mi Padre y que obro como me lo ha ordenado el Padre» (Jn 14,30).

Sirviendo a Dios salva Jesús a los hombres reparando así su negativa de servir, y les revela cómo quiere ser servido el Padre: quiere que se consuman en el servicio de sus hermanos como Jesús mismo lo hizo, Jesús que es su señor y su maestro: «El Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida» (Mc 10,45 p); «Yo os he dado ejemplo... El servidor no es mayor que el amo» (Jn 13,15s); «Yo

estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27).

2. *La grandeza del servicio cristiano.* Los servidores de Cristo son en primer lugar los servidores de la *palabra (Act 6,4; Lc 1,2), los que anuncian el *Evangelio cumpliendo así un servicio sagrado (Rom 15,16; Col 1,23; Flp 2,22), «con toda *humildad», y si es preciso «en lágrimas y en medio de las *pruebas» (Act 20, 19). En cuanto a los que sirven a la comunidad, como lo hacen en particular los diáconos (Act 6,1-4), Pablo les enseña en qué condiciones este servicio será digno del Señor (Rom 12,7.9-13). Por lo demás, todos los cristianos por el bautismo han pasado, del servicio del pecado y de la ley, que era una esclavitud, al servicio de la justicia y de Cristo, que es la libertad (Jn 8,31-36; Rom 6-7; cf. 1Cor 7,22; Ef 6,6). Sirven a Dios como hijos y no como esclavos (Gál 4), pues sirven en la novedad del Espíritu (Rom 7,6). La gracia, que los hizo pasar de la condición de servidores a la de *amigos de Cristo (Jn 15,15) les da poder servir tan fielmente a su Señor que están ciertos de participar en su gozo (Mt 25,14-23; Jn 15,10s).

→ Culto - Esclavo - Libertad - Obediencia - Siervo de Yahveh.

CA y MFL

Siega.

La siega, como la *vendimia, significa a los ojos del campesino el *fruto de su *trabajo y la garantía de su subsistencia anual. Este juicio pronunciado por la naturaleza sobre el trabajo del hombre puede significar también el *juicio de Dios.

1. El gozo de los segadores. La recolección de la cebada (abril) y la del trigo (mayo) son ocasión de regocijos populares: de colina en colina se propaga el canto de los grupos de segadores, que hace olvidar la ruda fatiga del trabajo con la hoz, bajo un sol abrasador (Rut 2; Is 9, 2; Jer 31,12; Sal 126,6). En este *gozo no se olvida a Yahveh: la recolección es signo y fruto de la *bendición divina. A Dios que ha dado el *crecimiento (1Cor 3,6s), corresponde la *acción de gracias (Sal 67, 7; 85,13); ésta se expresa por la fiesta litúrgica de la siega, *pentecostés, durante la cual se ofrecen las *primicias de la cosecha (Éx 23,16; 34,22), especialmente la primera gavilla (Lev 23,10).

El segador debe también compartir su alegría con los demás mostrándose liberal. La ley prescribe que «no se ponga bozal al buey que trilla» (Dt 25,4; 1Cor 9,9) y sobre todo que «no se siegue hasta lo último del campo y que no se recoja la rebusca» (Lev 19,9; Dt 24,19) para reservar su parte al pobre y al *extranjero. A esta liberalidad debió Booz el encontrarse y casarse con Rut, la extranjera, a la que se considera como la abuela de David y del Mesías (Rut 2,15ss; Mt 1,5).

Sin embargo, este gozo legítimo y fraternal no debe pegar a la tierra la mirada del campesino. Es sin duda lo que quería inculcar la ley acerca del año *sabático, que imponía que se dejara reposar a la tierra cada siete años (Lev 25,4s), invitando al campesino a volver a una vida pastoril y a poner más su confianza en sólo Dios. Y Jesús lo puntualiza: hay que abandonarse al Padre celestial como «los cuervos que no siembran ni siegan» (Lc 12,24 p). Así pues, el campesino no pondrá su seguridad ni su esperanza en sus graneros llenos de trigo, y no acaparará para sí mismo, sino «en vista de Dios» que un día cosechará su alma (Lc 12,16-21; cf. Jer 17,11).

II. La siega y la sementera. 1. La cosecha es el fruto de la *siembra.

Entre ambas hay correspondencia en diferentes grados. Se cosecha lo que se ha sembrado (Gál 6,7); sin laboreo, no hay cosecha (Prov 20,4); «quien siembra la injusticia recoge el infortunio» (Prov 22,8); hacer siembra de justicia es recoger una cosecha de bondad (Os 10,12s). Todo esto significa que «Dios da a cada uno el fruto de sus *obras» (Jer 17,10). Inútil protestar diciendo como el siervo perezoso: «Dios cosecha donde no ha sembrado» (Lc 19,21), porque Dios, al crear y rescatar a los hombres, sembró su palabra en todos los corazones (Jer 1,21; Mc 4,20).

2. Aunque la siega es de la misma naturaleza que la siembra, difiere, sin embargo, de ella por el modo como se realiza. «Los que siembran en lágrimas cosechan cantando» (Sal 126, 5). Difiere también en la medida; cierto, «quien siembra escaso, escaso cosechará, y quien siembra con largueza, con largueza cosechará» (2Cor 9,6), pero, a la manera de Dios, siempre sobreabundante en sus obras, la cosecha es superior a lo sembrado y puede llegar hasta el céntuplo en el caso de Isaac (Gén 26,12) o en el de la buena tierra que acoge la palabra de Dios (Mt 13,8.23 p).

3. Finalmente, aunque el ideal es cosechar lo que se ha sembrado (Is 37,30), Dios ha distribuido los tiempos de la siembra y de la siega (Gén 8,22; Jer 5,24) de modo que el hombre deba aguardar con *paciencia mientras madura el grano (Mc 4,26-29), pero con plena confianza, pese al refrán: «Uno siembra y otro cosecha» (Jn 4,37).

III. La siega, juicio de Dios. Al segar Dios las obras de los hombres los *juzga según la *retribución de su *justicia. Este juicio que tendrá lugar al fin de los tiempos, es anticipado por la venida de Jesucristo.

1. *El día de Yahveh.* La siega tiene doble aspecto. Al recogerla, *gozo, alegría; al cortarla, golpearla sobre la hierba, trillarla y por fin quemar la paja (Is 28,27s), es el *castigo.

Dios, a la manera de un segador, corta, aplasta, criba cuando castiga a Israel (Is 17,5; Jer 13,24) o a Babilonia (Jer 51,2.33). Y cuando la malicia de los hombres llega al colmo, hay que «echar la hoz: la mies está madura» (Jl 4,13), la mies del juicio de los pueblos. Pero al mismo tiempo, por un contraste radical que reflejan los oráculos proféticos, viene inmediatamente el anuncio de la recolección gozosa, que sigue de cerca a la fatiga de las faenas (Jl 4,18; Am 9,13; Os 6,11; Sal 126,5s).

2. *En los tiempos mesiánicos.* Este anuncio se hace realidad con la venida de Jesús.

a) *El sembrador y el segador.* Mientras que para el Precursor es Cristo el aventador que limpia su era y separa el grano de la barcia (Mt 3,12 p), los cristianos ven en Jesús a la vez al sembrador por excelencia que esparce la palabra en el corazón de los hombres (Mc 4,3-9 p) y al segador que mete la hoz en el campo en que está la mies en su punto (4,29). No hay que aguardar: «los campos están blancos para la siega...; el sembrador comparte así el gozo del segador» (Jn 4,35s).

b) *Los obreros de la siega.* Si la mies está ya madura, el maestro llama a la tarea (Mt 9,38 p). Los discípulos, enviados por el mundo, recogerán el fruto del trabajo de sus predecesores, sobre todo de Jesús, que pagó con su sangre la multiplicación del grano de trigo. En esto se verifica el refrán que distingue al sembrador y a los segadores (Jn 4, 37). Sin embargo, los segadores mismos serán «pasados por la criba» de la *prueba y de la *persecución (Lc 22,31).

c) *En espera de la siega final.* Si es cierto que el nuevo *pentecostés

inaugura la siega de la Iglesia, ésta, sin embargo, no se concluirá sino el *día del Señor, cuando el *Hijo del hombre eche la hoz en la mies finalmente madura (Ap 14,14ss; Mc 4,29). Hasta este momento la cizaña continúa mezclada con el buen grano; si bien corresponde a la Iglesia juzgar y condenar el mal, no tiene la misión de arrojar a los malos al fuego. El Hijo del hombre será quien, al fin de los tiempos, envíe a sus ángeles a ejecutar el *juicio que haya pronunciado sobre las obras de los hombres (Mt 13,24-30.36-43).

→ Bendición - Gozo - Día del Señor - Juicio - Pentecostés - Sembrar - Vendimia. RG

Siervo de Yahveh.

El nombre de «siervo de Yahveh» es en la Biblia un título honorífico. Yahveh llama «mi siervo» al que destina a colaborar en su *designio.

Para *cumplir o realizar este designio envía a su Hijo, siervo de Dios por excelencia; este título expresa incluso el aspecto más misterioso de su misión redentora: Cristo, en efecto, por su sacrificio *expía la negativa de *servir que es el pecado y une a todos los hombres en el mismo servicio de Dios.

I. Los servidores de Dios y el pueblo de la alianza. El título de siervo de Dios se da a hombres cuya misión concierne siempre al pueblo elegido; dado con frecuencia a Moisés, *mediador de la alianza (Éx 14,31; Núm 12,7; Dt 34,5; 1Re 8,56), y a David, tipo del rey mesiánico (2Sa 7,8; 1Re 8,24s; Sal 78,70; Jer 33,26), designa también a los patriarcas Abraham (Gén 26,24), Isaac (Gén 24,14), Jacob (Éx 32,13; Ez 37,25), luego a Josué que conduce al pueblo a la tierra (Jos 24,29); se aplica a los *profetas que tienen misión de mantener la alianza (Elías: 1Re 18,36; «mis servidores los profetas»: Am 3,7; Jer 7,25; 2Re 17,23), así como a los sacerdotes que celebran el culto divino en nombre del pueblo-sacerdote (Sal 134,1; cf. Éx 19,5s). La elección de todos estos servidores está finalmente destinada a hacer al pueblo fiel al servicio que Dios aguarda de él (cf. Sal 105,6ss.26.45), como lo son los ángeles, servidores de las voluntades divinas (Sal 103,20s).

II. De los servidores infieles al siervo fiel. Ahora bien, desde los primeros tiempos el pueblo elegido es infiel a su *vocación de servidor, indócil a los servidores de Dios (Dt 9,24; Jer 7,25); por eso es castigado con el exilio por medio de un rey pagano, Nabucodonosor, que en este sentido es servidor de Dios (Jer 27,6). Pero Dios, que no quiere la muerte, sino la vida del pecador, se escoge un *resto que será fiel bajo el reinado de su siervo, el nuevo *David (Ez 34, 23s; 37,24s). A este resto van dirigidos los oráculos del Libro de la Consolación (Is 40-55).

1. *El servidor infiel.* El profeta que desarrolla en este libro el tema de Israel, servidor de Dios, lo entrelaza con el tema de Sión, *esposa de Dios. Esta esposa ha sido abandonada porque sus hijos han sido infieles (Is 50, 1); Israel, rebelde desde el seno materno (48,8), es por su culpa un servidor perezoso, sordo y ciego (42,18s. 24; 43,8.22s; cf. 30,9ss); Dios, sin embargo, lejos de olvidar a este servidor escogido, le perdona (44,21s) y va a salvarlo gratuitamente (41,8ss) por medio del rey pagano Ciro, su pastor, su ungido, su amigo (44,28; 45,1; 48,14). Parece incluso que el rey libertador es el servidor cuyo elogio se hace en 42,1-7; más tarde este canto, releído sin tener en cuenta el contexto, se aplicó al siervo Israel, cuya vocación, misión y sacrificio son el objeto de otros tres cantos (49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Esta interpretación es ya la de los LXX y será seguida por Mateo (Mt 12,18-21). En todo caso, gracias a Ciro, Israel, servidor infiel y liberado, testimonia entre las *naciones la impotencia de los ídolos de Babilonia, frente al único Dios verdadero y salvador 43,10ss; 45).

2. *El siervo fiel.* Ahora bien, de este testigo pasivo quiere Dios hacer un siervo fiel que por su testimonio aporte a las *naciones la *luz de la *salvación. El final del libro (Is 49-55), que expone este designio, está dominado por la fisonomía misteriosa de un profeta al que Dios da el nombre de su siervo (49,3.6; 52,13). Así como el patriarca Jacob es inseparable del pueblo que lleva su nombre y en el que él continúa viviendo, así este siervo, que tiene los rasgos, purificados, de Jeremías (49,1; 50,7; 53,7; cf. Jer 1,5; 15,20; 11,19), es inseparable de este «Israel» cuyo nombre lleva, de este resto «en el que Dios será glorificado» (Is 49,3); es, sin embargo, distinto de este Israel en la medida en que tiene la misión de reunirlo (49,5s) y de instruirlo (50, 4-10). Su *paciencia (50,6) y su *humildad (53,7) lo hacen capaz de ofrecer su vida y de realizar por su *sufrimiento el designio de Yahveh (53, 4ss.10): *justificar a los pecadores de todas las naciones (53,8.11ss). Por este sacrificio es *consolada Sión, la *esposa *estéril se une de nuevo a Dios con una alianza eterna y viene a ser la *madre fecunda de todos los servidores de Dios (Is 54,1-55,4).

Al retorno del exilio parece Israel haber olvidado las perspectivas universales de la salvación, cuyo artífice debía ser el siervo por medio de su sufrimiento. Y el profeta, que tiene la vocación de anunciar a los exilados la gloria de la nueva Jerusalén, no hace ya alusión a la expiación del siervo (Is 61,1ss). Entonces el título de «servidor» es dado por Dios a Zorobabel (Ag 2,23), «germen» que Dios suscita en el linaje de David (Zac 3,8; cf. Jer 23,5). En cuanto a los servidores de Dios, el gozo que aguardan (Is 65,13s.17s) será sin duda el fin de sus sufrimientos; pero este gozo no se presenta ya como fruto de una ofrenda que transforma la muerte en *sacrificio y hace brotar de él la vida (cf. 53,10s).

III. El verdadero siervo, Salvador de los hombres. 1. *Jesús* hace suya la misión del siervo; señor manso y humilde de corazón (Mt 11,29) que anuncia la salvación a los *pobres (cf. Lc 4,18s), está en medio de sus discípulos «como el que sirve» (Lc 22,27), él que es su señor y su maestro (Jn 13,12-15) y va hasta el extremo de las exigencias del amor en que se inspira este servicio (Jn 13,1; 15,13) dando su vida por la redención de la multitud de los pecadores (Mc 10,43ss; Mt 20,26ss); por eso, tratado como un malvado (Lc 22,37), muere en la cruz (Mc 14,24; Mt 26, 28) sabiendo que resucitará, según lo que está escrito del Hijo del hombre (Mc 8,31 p; 9,31 p; Lc 18,31ss p; 24,44; cf. Is 53,10ss). Si es, pues, el *mesías esperado, el *Hijo del hombre, no por eso viene para restablecer un reino temporal, sino para entrar en su gloria e introducir en ella a su pueblo pasando por la muerte del siervo.

2. *La predicación apostólica* aplicó a Jesús el título de siervo para anunciar el misterio de su muerte (Act 3,1-3s.18; 4,27s), fuente de bendición y de luz para las naciones (Act 3,25s; 26,23). Jesús, *cordero inmolado injustamente como el siervo (Act 8,32s), salvó a sus ovejas descarriadas; las llagas de su cuerpo curaron las almas de los pecadores (1Pe 2,21-25). Para Mateo es Jesús el siervo que anuncia la justicia a las naciones y cuyo *nombre es su esperanza (Mt 12,18-21 = Is 42,1-4). Finalmente, un

himno permite a Pablo presentar el misterio de Cristo y de su caridad en un poderoso compendio: proclama que Cristo entró en la gloria adoptando la condición de siervo y muriendo en cruz para obedecer a Dios, su Padre (Flp 2,5-11); la profecía del siervo anunciaba, pues, el *sacrificio redentor del Hijo de Dios hecho hombre. Por eso el nombre del santo siervo de Dios, Jesús, crucificado y resucitado es la única fuente de *salvación (Act 4,10ss.29ss).

3. *Los servidores de Dios* son ahora ya los servidores de Cristo (Rom 1,1; Gál 1,10; Flp 1,1; cf. Tit 1,1). Así como el Señor tomó por madre a la que se decía su sierva (Lc 1,38. 43.48), así también hace de sus servidores sus *amigos (Jn 15,15) e hijos de su Padre (20,17). Por lo demás deben, como su maestro, pasar por el mismo camino del *sufrimiento (15,20); triunfando de la *prueba es como los servidores de Dios entrarán en la gloria del *reino (Ap 7,3.14s; 22,3ss).

→ Cordero - Elección - Expiación - Obediencia - Profeta - Sacrificio - Sufrimiento. CA y MFL

Silencio.

El silencio, precediendo, interrumpiendo o prolongando la *palabra, ilumina a su manera el diálogo entablado entre Dios y el hombre.

1. *El silencio de Dios.* Antes de que el hombre oyera la palabra, «la palabra estaba en Dios» (Jn 1,1); luego vino la «*revelación de un *misterio envuelto en el silencio en los siglos eternos» (Rom 16,25). Esta maduración secreta de la palabra se expresa en el tiempo por la predestinación de los *elegidos: aun antes de hablarles los *conoce Dios desde el seno materno (Jer 1,5; cf. Rom 8,29). Hay, sin embargo, otro silencio de Dios, que no parece ya cargado de un misterio de amor, sino grávido de la *ira divina. Para inquietar a su pueblo pecador no habla Dios ya por sus profetas (Ez 3,26). ¿Por qué Dios, después de haber hablado tantas veces y con tanto *poder, se calla ante el triunfo de la impiedad (Hab 1,13) y no responde ya a la *oración de Job (Job 30,20) ni a la de los salmistas (Sal 83,2; 109,1)? Para Israel que quiere *escuchar a su Dios, este silencio es un *castigo (Is 64,11); significa el alejamiento de su Señor (Sal 35,22); equivale a una cesación de la palabra (cf. Sal 28,1); anuncia el «silencio» del *šeol*, donde Dios y el hombre no se hablan ya (Sal 94,17; 115, 17). Sin embargo, el diálogo no se ha interrumpido definitivamente, pues el silencio de Dios puede ser también un reflejo de su *paciencia en los días de infidelidad de los hombres (Is 57,11).

2. *El silencio del hombre.* «Hay tiempo de callar y tiempo de hablar» (Ecl 3,7). Esta máxima se puede entender a diferentes grados de profundidad. En la sucesión de los días el silencio puede significar la indecisión (Gén 24,21), la aprobación (Núm 30, 5-16), la confusión (Neh 5,8), el miedo (Est 4,14); el hombre acentúa su libertad reteniendo su *lengua para evitar la falta (Prov 10,19), sobre todo en medio de palabrerías o de juicios inconsiderados (Prov 11,12s; 17, 28; cf. Jn 8,6).

Por encima de esta sabiduría que pudiera parecer puramente humana, es Dios quien funda en el hombre los tiempos del silencio y de la palabra. El silencio delante de Dios traduce la *vergüenza después del pecado (Job 40,4; 42,6; cf. 6,24; Rom 3,19; Mt 22,12) o la *confianza en la salvación (Lam 3,26; Éx 14,14); significa que ante la injusticia de los hombres, Cristo, como *fiel *siervo (Is 53,7), puso su causa en manos de

Dios (Mt 26,63 p; 27,12.14 p). Pero en otras circunstancias dejar absolutamente de hablar sería falta de *orgullo y omitir la *confesión de Dios (Mt 26,64 p; Act 18,9; 2Cor 4,13): entonces no es posible callarse (Jer 4,19; 20,9; Is 62,6; Lc 19,40).

Finalmente, cuando Dios va a *visitar al hombre la tierra guarda silencio (Hab 2,20; Sof 1,7; Is 41,1; Zac 2,17; Sal 76,9; Ap 8,1); una vez que ha venido, un silencio de temor o de respeto significa la *adoración del hombre (Lam 2,10; Éx 15, 16; Lc 9,36). El diálogo con Dios se completa con el *reposo colmado en la *humildad (Sal 131,2) y con la meditación de las cosas de Dios (cf. Lc 2,19.51).

→ Confesar - Escuchar - Lengua - Palabra - Revelación. AR

Soberbia.

1. *La soberbia y sus efectos.* La soberbia, «odiosa al Señor y a los hombres» (Eclo 10,7), es también ridícula en el hombre «que es polvo y ceniza» (Eclo 10,9). Tiene formas más o menos graves. Existe el vanidoso que ambiciona honores (Lc 14, 7; Mt 23,6s), que aspira a las grandezas, a veces de orden espiritual (Rom 12,16.3), que envidia a los otros (Gál 5,26); el insolente de mirada altiva (Prov 6,17; 21,24); el rico arrogante que hace ostentación de su lujo (Am 6,8) y al que su riqueza lo hace presuntuoso (Sant 4, 16; 1Jn 2,16); el orgulloso *hipócrita, que hace todo para ser visto y cuyo corazón está corrompido (Mt 23,5.25-28); el *fariseo que confía en su pretendida justicia y desprecia a los demás (Lc 18,9-14).

Finalmente, en la cúspide se halla el soberbio, que rechazando toda dependencia, pretende ser igual a Dios (Gén 3,5; cf. Flp 2,6; Jn 5,18); no gusta de las reprensiones (Prov 15,12) y le horroriza la *humildad (Eclo 13,20); peca descaradamente (Núm 15,30s) y se *ríe de los servidores y de las promesas de Dios (Sal 119,51; 2Pe 3,3s).

Dios maldice al soberbio y le tiene horror (Sal 119,21; Lc 16,15); el que está contaminado de soberbia (Mc 7, 22) está cerrado a la *gracia (1Pe 5, 5) y a la *fe (Jn 5,44); ciego por su culpa (Mt 23,24; Jn 9,39ss), no puede hallar la sabiduría (Prov 14,6) que lo llama a la *conversión (Prov 1, 22-28).

Tratándolo se hace uno semejante a él (Eclo 13,1); por eso, el que lo evita es bienaventurado (Sal 1,1).

2. *La soberbia de los paganos, opresores de Israel.* Donde reinan los soberbios, que ignoran al verdadero Dios, los débiles son reducidos a servidumbre. Israel lo experimentó en Egipto, donde el faraón intentó oponerse a su liberación por Dios (Éx 5,2). Israel se verá constantemente bajo la amenaza de ser esclavizado por los paganos, cuyo soberbio *poder «lanza un reto al Dios vivo» (1Sa 17,26). Desde el gigante Goliat hasta el perseguidor Antíoco (1Sa 17,4; 2Mac 9,4-10), pasando por Senaquerib (2Re 18,33ss), es la misma la soberbia expresada por el intolerable dicho de Holofernes: «¿Quién es Dios, sino Nabucodonosor? (Jdt 6,2).

El tipo de esta soberbia dominadora de los Estados que hoy se llaman totalitarios, es *Babilonia, a la que se designaba como «la soberana de los reinos» (cf. Is 13,19) y que pretendía serlo «para siempre» diciendo en su corazón: «Yo, y nada más que yo» (Is 47,5-10). Soberbia colectiva, cuyo símbolo es la torre de Babel, que se yergue sin acabar en los umbrales de la historia bíblica: sus constructores pretendían crearse un *nombre llegando hasta el cielo (Gén 11,4).

3. *La soberbia de los impíos, opresores de los pobres.* En Israel mismo puede producir la soberbia frutos de opresión y de impiedad. La ley prescribía la bondad con los débiles (Éx 22,21-27) e invitaba al rey a no ensoberbecerse, ya acumulando demasiada plata y oro, ya elevándose por encima de sus hermanos (Dt 17, 17.20). El soberbio, para enriquecerse, no vacila en aplastar al *pobre, cuya sangre paga el lujo del rico (Am 8,4-8; Jer 22,13ss). Pero este desprecio del pobre es desprecio de Dios y de su justicia. Los soberbios son *impíos, como los paganos. Los perseguidos (Sal 10,2ss) y henchidos por ellos de desprecio (Sal 123,4) hacen llamamiento a Dios en los salmos, subrayando la arrogancia de sus perseguidores (Sal 73,6-9), cuyo corazón es insensible (Sal 119,70). A los fariseos que tienen en el corazón la soberbia y el amor del dinero, les recuerda Jesús que no se puede servir a dos señores: quien se apega a la riqueza no puede menos de despreciar a Dios (Lc 16,13ss).

4. *El castigo de los soberbios.* Dios se burla de los soberbios (Prov 3,34), de los potentados que pretenden sacudir su yugo (Sal 2,2ss). Escuchen la terrible sátira del tirano que se pudre sin sepultura en el campo de batalla donde ha hecho matanza de su pueblo, él que pretendía señorear sobre las estrellas, semejante al Altísimo (Is 14,3-20; Ez 28,17ss; 31). Los imperios, como sus tiranos, serán derribados. A veces son los instrumentos de que se sirve Dios para *castigar a su pueblo; pero Dios los castiga luego por la soberbia con que han cumplido su *misión; tal es el caso de Asur (Is 10,12) y el de Babilonia, abatida repentinamente por un golpe inevitable, imprevisible (Is 47,9.11).

El pueblo de Dios y la ciudad santa de Jerusalén, donde se ha dilatado la soberbia (Jer 13,9; Ez 7,10), serán castigados también el *día de Yahveh. «En aquel día será abajado el orgullo del hombre, su arrogancia humillada; Yahveh, él solo, será exaltado» (Is 2,6-22). Dios dará con creces a los soberbios lo que les es debido (Sal 31,24). Ellos, que se burlaban de los justos (Sab 5,4; cf. Lc 16,14), pasarán como humo (Sab 5,8-14). Su elevación no es sino el preludio de su ruina (Prov 16,18; Tob 4,13): «El que se ensalza será humillado» (Mt 23,12).

5. *El vencedor de la soberbia: el salvador de los humildes.* ¿Cómo «dispersa el Señor a los hombres de corazón soberbio» (Lc 1,51)? ¿Cómo triunfa de *Satán, antigua serpiente que incitó al hombre a la soberbia (Gén 3,5), el diablo que quiere seducir al mundo entero para ser adorado por él como su dios (Ap 12,9; 13,5; 2Cor 4,4)? Por medio de una Virgen humilde (Lc 1,48) y de su recién nacido, Cristo Señor, que tiene por cuna un pesebre (Lc 2,11s; cf. Sal 8,3).

Éste, al que habría querido matar la soberbia de Herodes (Mt 2,13), inaugura su misión desechando la gloria del *mundo que le ofrece Satán, y todo mesianismo que pudiera estar falseado por la soberbia (Mt 4, 3-10). Se le echa en cara hacerse igual a Dios (Jn 5,18); ahora bien, lejos de prevalerse de esta igualdad, no busca su gloria (Jn 8,50), sino únicamente la exaltación de la *cruz (Jn 12,31ss; Flp 2,6ss). Si pide al Padre que le glorifique, es para que el Padre sea glorificado en él (Jn 12,28; 17,1).

Sus discípulos, y especialmente los pastores de su Iglesia, deberán *seguirle por este camino (Lc 22,26s; 1Pe 5,3; Tit 1,7). En su *nombre triunfarán del demonio en la tierra (Lc 10,18ss); pero los poderes de la soberbia no serán derrocados sino el *día del Señor, por la manifestación

de su *gloria (2Tes 1,7s). Entonces el *impío que se hacía igual a Dios será destruido por el soplo del Señor (2Tes 2,4.8); entonces la gran Babilonia, símbolo del Estado deificado, será abatida de un golpe (Ap 18,10. 21). Entonces también los *humildes, y sólo ellos, aparecerán, semejantes a Dios, cuyos hijos son (Mt 18,3s; 1Jn 3,2).

→ Babel - Orgullo - Fuerza - Humildad - Poder. MFL

Soledad.

El hombre, creado a *imagen de Dios que, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, es *fecundidad sobreabundante de *amor, debe vivir en comunión con Dios y con sus semejantes, y de esta manera llevar *fruto. La soledad es, por tanto, en sí misma un mal que viene del pecado; puede, sin embargo, convertirse en fuente de comunión y de fecundidad si se une a la soledad redentora de Jesucristo.

I. SOLEDAD DEL HOMBRE. 1. *«No es bueno que el hombre esté solo»* (Gén 2,18). Según Dios, la soledad es un mal. Entrega a la merced de los malos al pobre, al extranjero, a la viuda y al huérfano (Is 1,17.23); por eso exige Dios que se les proteja particularmente (Éx 22,21ss); tiene, a los que los protejen, por sus hijos y les profesa más cariño que una madre (Eclo 4,10); a falta de apoyos humanos, se constituirá Dios en *vengador de estos *pobres (Prov 23,10s; Sal 146,9). La soledad entrega también a la *vergüenza al que permanece *estéril; *mientras no* se revela el sentido de la *virginidad invita Dios a remediar esta vergüenza mediante la ley del levirato (Dt 25,5-10); a veces él mismo interviene en persona para regocijar a la abandonada (1Sa 2,5; Sal 113,9; Is 51,2). La prueba de la soledad es un llamamiento a la *confianza absoluta en Dios (Est 14,14).

2. *Dios quiere que el pecador esté solo.* La soledad revela también al hombre su ser de pecador; entonces se convierte en un llamamiento a la *conversión. Esto puede enseñar la experiencia de la *enfermedad, del *sufrimiento y de la *muerte prematura: el desgraciado, viéndose descartado de la sociedad de los hombres (Job 19,13-22), se reconoce en estado de *pecado. Por otro camino revela Dios también que entrega al pecador a la soledad. Abandona a su *esposa infiel (Os 2,5; 3,3); el profeta Jeremías debe significar con el celibato que Israel es estéril (Jer 16, 2; 15,17); finalmente, el *exilio hace comprender que sólo Dios puede librar de la soledad proporcionando fecundidad (Is 49,21; 54,1ss).

II. SOLEDAD DE JESUCRISTO. 1. *La compañía de Jesús solo.* Dios dio su Hijo único a los hombres (Jn 3,16) para que los hombres recobren a través del Emmanuel (= «Dios con nosotros», Is 7,14) la comunión con Dios. Jesús llama, pues, a los discípulos a «estar con él» (Mc 3,14). Venido para buscar a la oveja perdida, sola (Lc 15,4), restaura la comunión rota entablando diálogos «a solas» con sus discípulos (Mc 4,10; 6,2), con las pecadoras (Jn 4,27; 8,9). El amor que exige es único, superior a cualquier otro (Lc 14,26), semejante al que prescribía Yahveh, Dios único (Dt 6,4; Neh 9,6).

2. *De la soledad a la comunión.* Para realizar la comunión de los hombres tomó Jesús sobre sí su soledad, y ante todo la de Israel pecador. Estuvo en el *desierto para vencer al adversario (Mt 4,1-11; cf. 14,23), oró en la soledad (Mc 1,35.45; Lc 9,18; cf. 1Re 19,10). Finalmente, en Getsemaní choca con el *sueño de los discípulos que se niegan a participar en su oración (Mc 14,32-41) y

afronta solo la angustia de la muerte. Dios mismo parece abandonarle (Mt 27,46). En realidad no está solo, y el Padre está siempre con él (Jn 8, 16.29; 16,32); así, como grano de trigo caído en tierra, no permanece solo, sino lleva fruto (Jn 12,24): «reúne en la unidad a los hijos de Dios *dispersos» (11,52) y «atrae a todos los hombres a sí» (12,32). La comunión ha triunfado.

La Iglesia a su vez se halla sola en un *mundo al que no pertenece (17,16) y debe huir al desierto (Ap 12,6); pero ahora ya no hay verdadera soledad: Cristo, gracias a su Espíritu, no ha dejado «huérfanos» a los discípulos (Jn 14,18), hasta el día en que, habiendo triunfado de la soledad que impone la muerte de los seres queridos «nos reunamos con ellos... y con el Señor para siempre» (1Tes 4,17).

→ Comunión - Desierto - Fruto - Esterilidad. MP y XLD

Sombra.

La sombra, como la *noche o la *nube, simboliza una doble experiencia, según que afirme la ausencia o suponga la presencia de la *luz. El hombre quiere la plena luz y también busca la sombra; Dios es luz y *fuego abrasador, pero también sombra refrigerante, y ha decidido habitar en la nube oscura. La Biblia juega con esta ambivalencia de significado.

I. Anuncio de muerte. 1. *La sombra que huye.* El hombre, criatura que se sabe abocada a desaparecer, reconoce su destino en la elevación o en la presencia fugaz de la sombra: «el día declina, las sombras de la tarde se alargan» (Jer 6,4); así la vida humana, cuyos grados se suman inexorablemente en el cuadrante del tiempo (2Re 20,9ss). «Una sombra que huye sin detenerse», eso es el hombre (Job 14,2; cf. 8,9); sus días declinan en la *noche como la sombra (Sal 102,12; 144,4), pasan a la muerte sin esperanza (1Par 29,15; Sab 5,9). A lo largo de una vida de vanidad (Ecl 6,12), camina como una sombra (Sal 39,7); pero en este desarrollo irreversible, experimentando su propia variabilidad, conserva la fe en el «Padre de las luces, en el que no hay variación ni sombras de cambio» (Sant 1,17).

2. *La tiniebla y la sombra de la muerte.* Los Setenta, recurriendo a una etimología discutible, pero con profundo sentido de la realidad, tradujeron ordinariamente la palabra hebrea que significa «sombra profunda» por «sombra de la muerte»; los evangelistas les dieron razón (Is 9,1; Mt 4,16; Lc 1,79). En efecto, la sombra no es sencillamente un fenómeno que cambia y huye; es un vacío, una nada, esa oscuridad tenebrosa por la que suspira Job en su infortunio (Job 3,1-6). El *šeol* sin esperanza, país de la *muerte, es reino de tinieblas y de sombra (10,21), en la que toda claridad no es sino noche. Ya en esta vida la *prueba priva al hombre de la luz de los vivos: «sobre mis párpados hay sombra» (16,16).

3. *El dueño de la sombra.* Ante la sombra amenazadora de la muerte no queda más recurso que Dios. Él, que cambia en sombra espesa la luz ficticia que se promete el pecador (Jer 13,16; cf. Sal 44,20), puede también «conducir a la luz la sombra oscura» (Job 12,22), «sacar de las sombras y de las tinieblas a los que eran cautivos de ellas» (Sal 107,10. 14). Así el salmista, lleno de confianza, exclama: «Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo» (Sal 23,4). Esta esperanza se hizo realidad desde que se cumplió en Cristo la profecía de Isaías: «Sobre los habitantes de las sombras de la muerte

ha brillado una luz» (Mt 4,16; Is 9,1).

II. Presencia protectora. Así como la *nube era tiniebla amenazadora para los unos y luz y protección para los otros, así también la sombra terrible puede ser protectora; a través de la protección que proporciona descubre el hombre una presencia.

1. *Sombras terrenales protectoras.* En la vida cotidiana, sobre todo en Oriente, se aprecia la sombra, pues preserva del ardor del sol. Las criaturas todas piden sombra: al loto, el altivo Behemot (Job 40,22), a los *árboles, aves, bestias y personas (Ez 31,6). Por eso el árbol que da sombra simboliza el poder protector; como Daniel lo explica a Nabucodonosor: «el árbol eres tú ¡oh rey!» (Dan 4,17ss). Igualmente, la seguridad está garantizada a la sombra del *rey (Jue 9,15); el príncipe justo es «como la sombra de una roca sobre una tierra sedienta» (Is 32,2). Pero tal sombra, ambigua, puede decepcionar: tanto la del ricino desecado sobre la cabeza de Jonás (Jon 4,5ss), como la del rey de Israel (Lam 4,20); cuánto más la de Egipto (Is 30,2), o la de los «cedros del Líbano» que pueden ser arrancados en un instante y precipitados en la fosa con todos los que confían en su sombra mentirosa (Ez 31; Dan 4).

2. *La sombra de Dios.* En lugar de una frágil protección, sólo Dios da una sombra segura. Hay que abandonar las umbrías placenteras de los *árboles sagrados (Os 4,13) y hallar en Yahveh nuestra sombra en todo tiempo (Sal 121,5; Is 25,4s). El sueño del fiel consiste en «morar a la sombra de Šaddai» (Sal 91,1), de estar, como verdadero siervo, a la sombra de su *mano poderosa (Is 49,2; 51,16) o de sus alas (Sal 17,8; 57,2; 63,8).

Tras estas metáforas se descubren algunos recuerdos del Éxodo. Los Setenta lo sintieron y así tradujeron el verbo *šakan* (cubrir, morar, reposar) por *skiadsein, episkiadsein* (cubrir uno con su sombra, poner al abrigo). Entonces la *nube cubría con su sombra la tienda de Dios (Éx 40,35), determinando así la duración de los campamentos (Núm 9,18.22); cubría también con su sombra a los israelitas (10,34) protegiéndolos maravillosamente, como dice el libro de la Sabiduría (Sab 19,7). Esta protección se renovará en los últimos tiempos. Sobre Sión purificada reposará la gloria de Yahveh, como «un dosel y una tienda, para hacer sombra durante el día contra el calor, y servir de refugio y abrigo contra la lluvia y la tormenta» (Is 4,5s). Y mientras Israel camine bajo esta gloria divina, «los bosques le harán sombra» (Par 5,7ss; cf. 1,12).

En la circunstancia de la consagración del *templo, la nube invadió el santo de los santos, y Salomón exclamó: «Yahveh ha decidido habitar en la nube oscura» (1Re 8,12). A la idea de protección se añade aquí la de *presencia íntima de Dios; en este sentido Jerusalén, como la esposa del Cantar, puede «sentarse a su sombra deseada» (Cant 2,3). En *María se hizo el sueño realidad cuando le hizo sombra el poder de Dios (Lc 1,35) y ella concibió a aquel sobre el que reposaría la nube en la transfiguración (9,34 p).

3. *La sombra de Israel.* El pueblo elegido se convierte a su vez en fuente de protección divina. En otro tiempo la *viña de Israel, por encima de los otros reinos, cuoría con su sombra las montañas (Sal 80,11). Israel, derrocado por un juicio divino, volverá a ser finalmente un árbol verdegueante en el que vendrán a anidar las aves (Ez 17,23; cf. Dan 4,9), figura visible del *reino de Dios, abierto a todas las naciones (Mt 13,32 p). Asimismo, cuando Pedro cura a los

enfermos con su sombra (Act 5,15), revela la presencia salvífica de Dios en su Iglesia.

→ Árbol - Figura - Imagen - Luz - Muerte - Nube - Noche - Presencia de Dios - Poder - Roca. XLD

Sueño.

El sueño, elemento necesario y misterioso de la vida humana, ofrece un aspecto doble: es reposo que regenera al hombre, está sumergido en la noche tenebrosa. Fuente de vida y figura de la muerte, ofrece por esta razón diferentes significaciones metafóricas.

I. El reposo del hombre. El hombre, en virtud del ritmo impuesto por el Creador a su existencia, está sometido a la alternancia del *día y de la *noche, de la *vigilia y del *reposo.

1. *Signo de confianza y de abandono.* Conviene apreciar la suavidad del sueño con que reposa el *trabajador (Ecl 5,11) y de compadecer a los que por las *preocupaciones de las riquezas, por la *enfermedad o la mala conciencia son víctimas del insomnio (Sal 32,4; Eclo 31,1s). Hay sobre todo que mantener un nexo entre *justicia y sueño. En efecto, el justo que en sus vigilias medita la ley (Sal 1,2; Prov 6,22) y se graba la sabiduría en el corazón (Prov 3, 24), «se duerme en paz tan luego se acuesta» (Sal 3,6; 4,9). Tiene *confianza en la protección divina. Porque los *ídolos fabricados a imagen del hombre pueden dormir (1Re 18, 27); pero Dios, guardián de Israel, «no duerme ni dormita» (Sal 121,4): trabaja sin cesar en favor de sus hijos (Sal 127,2; cf. Mc 4,27). En esta línea de ideas, partiendo de una imagen familiar a la humanidad entera, se considera a la *muerte como la entrada en el reposo del sueño después de una vida repleta de días y de fatigas: se duerme uno con sus padres (Gén 47,30; 2Sa 7,12). Así el «cementerio» evoca el «dormitorio» donde reposan los difuntos; el cristiano que se ha «dormido en Jesús» (1Tes 4,14) con la esperanza de la *resurrección, va a acostarse allí por espacio de una noche, pensando con confianza en el *día en que se levantará resucitado (cf. Dan 12,13).

2. *El tiempo de la visita de Dios.* Por un motivo difícil de determinar, quizá porque el hombre dormido no es ya dueño de sí y no ofrece resistencia, el tiempo del sueño se considera como propicio para la venida de Dios. Así Dios, como para obrar más a su guisa, envía un «profundo sueño» (hebr. *tardemah),* una especie de éxtasis, a Adán que se halla solo, para «modelarle» una mujer (Gén 2, 21), o a Abraham inquieto, para sellar con él su alianza (Gén 15,2.12): entonces, en las tinieblas, brota el *fuego divino (15,17). Dios visita también a sus elegidos con sueños, revelando a Jacob su presencia misteriosa (Gén 28,11-19), a los dos Josés sus designios misteriosos (Gén 37,5ss.9; Mt 1,20-25; 2,13s.19-23). Este modo de *revelación hizo asimilar a sus beneficiarios con los *profetas (Núm 12,6; Dt 13,2; 1Sa 28,6), y los apocalipsis lo utilizaban con predilección (Dan 2,4): ¿no se había prometido como signo del fin de los tiempos (Jl 3,1; Act 2,17s)? Sin embargo, debía ser rigurosamente criticado (Jer 23,25-28; 29,8) a fin de que no se lo confundiera con «imaginaciones de mujer embarazada» (Eclo 34,1-8).

II. Las tinieblas sobre el hombre. La noche, hija de Dios, es también el tiempo de las alarmas y de los poderes maléficos; el sueño participa de estos peligros nocturnos.

No concede sueño a sus ojos el que tiene grandes designios en el corazón (Sal 132,3ss; Prov 6,4); por el contrario, el perezoso, que no acaba de salir de la cama, está condenado a la indigencia (Prov 6,6-11; 20,13; 26, 14). Todavía es más peligroso el sueño que resulta de la *embriaguez, pues induce a poner actos irresponsables (Gén 9,21-24; 19,31-38), o el que resulta del amor de las mujeres: así entrega a Dalila la fuerza de Sansón (Jue 16,13-21).

El sueño puede ser todavía más que el resultado de una falta: puede significar una disposición interior culpable. Tal es el sueño de Jonás (Jon 1,5); cuando el profeta Elías se duerme bajo la retama, lo hace a consecuencia del desaliento (1Re 19,4-8). El sueño expresa entonces que uno está entregado al pecado: uno se tambalea en la *embriaguez después de haber apurado la *copa de la *ira de Yahveh (Jer 25,16; Is 51,17). El sueño que echa por tierra a los discípulos durante la oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14,34.37.40 p) significa que no comprenden la *hora inminente y que se des-solidarizan de Jesús; así se convence Jesús de que debe estar absolutamente solo en la obra de la salvación; también «deja dormir» a los que quieren sumirse en su pecado.

III. Despertar del sueño del pecado y de la muerte. Consiguientemente, el sueño significa el estado mortal a que conduce el pecado; levantarse de él será signo de la *conversión y de la vuelta a la vida.

1. *«¡Despierta!»* «¡Velad!», dice Jesús a sus discípulos dormidos. El profeta antes que él observaba que en el pueblo de Israel nadie se despertaba para apoyarse en Dios, porque éste había desviado su *rostro (Is 64, 6). Pero la gracia divina va a acelerar la hora del despertar: «¡Despierta! ¡Arriba, Jerusalén!» (Is 51,17-52,1). Es hora de salir del torpor; la *copa de la ira se ha apurado hasta las heces, Dios mismo arranca a su pueblo del vértigo. Este despertar de la ciudad santa es una verdadera *resurrección: despiertan los que yacían en el polvo (Is 26,19). En el apocalipsis de Daniel esta imagen se hará realidad: «Gran número de los que duermen en el polvo despertarán...» (Dan 12,2). El justo no debe, pues, temer «dormirse en la muerte» (Sal 13,4), porque Dios es el señor de la *muerte y lo mostrará resucitando a Jesús.

Para preparar esta resurrección se requiere, sin embargo, primero que despierte el corazón mediante una conversión sincera. Este diálogo de la conversión se puede leer en el Cantar de los Cantares, expresado bajo la metáfora del sueño y del despertar. No se debe apresurar el despertar de la *esposa infiel: «No despertéis al amor hasta que él quiera» (Cant 2,7; 3,5; 8,4); ahora bien, este bien querer, gana poco a poco el corazón de la esposa conducida al *desierto: Dios le ha hablado (Os 2,16; Is 40,2), tanto que ella misma puede ahora decir: «Yo duermo, pero mi corazón vela» (Cant 5,2). Sin embargo, el amor no es todavía el más fuerte: a su despertar se enreda la esposa en cosas inútiles y deja partir al esposo que había venido; hace bien en *velar, pero su vigilancia no puede precipitar la hora de Dios (Is 26,9); el Esposo mismo despertará finalmente a la esposa (Cant 8,5). La conversión misma es obra de Dios.

2. *Despertados de su sueño.* Jesús, antes de levantarse de la tumba en que se había acostado voluntariamente expresó con signos su dominio de la muerte y del sueño que es su imagen. Dejó que los discípulos se inquietasen por su sueño durante la tempestad (Mc 4,37-41), como si quisiera hacerles repetir el audaz ruego de los salmistas: «¡Levántate, pues, Señor!» (Sal 44,24; 78,65; Is 51,9). En realidad no tiene más miedo al

mar que a la muerte, y resucita a la hija de Jairo (Mt 9,24) y a su amigo Lázaro (Jn 11,11) diciendo que los despierta del sueño. Así prefiguraba su propia resurrección, a la que se unirá misteriosamente el bautizado: «¡Levántate, tú que duermes, surge de entre los muertos y te iluminará Cristo!» (Ef 5,14). El creyente no es ya un ser de la noche, «ya no duerme» (1Tes 5,6s), pues ya no tiene nada que ver con el pecado y con los vicios de la noche. Está en *vela aguardando sin dormir el retorno del Maestro (Mc 13,36); y si, tardando el Esposo en venir, se duerme como las vírgenes prudentes, tiene por lo menos su *lámpara provista de *aceite (Mt 25,1-13); la palabra de la esposa del Cantar adquiere entonces un sentido nuevo, pues ha brillado ya el *día en lo más profundo de la *noche: «Yo duermo, pero mi corazon vela.»

→ Embriaguez - Día - Muerte - Noche - Reposo - Resurrección - Revelación - Velar. DS y XLD

Sufrimiento.

«Me complazco... en las aflicciones, en las angustias» (2Cor 12,10) osa escribir Pablo a los convertidos de Corinto. El cristiano no es un estoico que cante «la majestad de los sufrimientos humanos», sino discípulo del «jefe de nuestra fe» que «en lugar del gozo que se le proponía soportó la cruz» (Heb 12,2). El cristiano mira todo sufrimiento a través de Jesucristo; en Moisés «que estimó el oprobio de Cristo como una riqueza superior a los tesoros de Egipto» (Heb 11,26) reconoce la pasión del Señor.

¿Pero qué significados tiene el sufrimiento en Cristo? ¿Cómo el sufrimiento, tan frecuentemente *maldición en el AT, se convierte en *bienaventuranza en el NT? ¿Cómo puede Pablo «sobreabundar de gozo en todas las tribulaciones» (2Cor 7, 4; cf. 8,2)? ¿Será la fe insensibilidad o exaltación enfermiza?

AT. I. Lo serio del sufrimiento. La Biblia toma en serio el sufrimiento; no lo minimiza, lo compadece profundamente y ve en él un mal que no debiera haber.

1. *Los gritos del sufrimiento.* Lutos, derrotas y *calamidades hacen que se eleve en la Escritura un inmenso concierto de gritos y de quejas. Es tan frecuente el gemido en ella que dio origen a un género literario propio, la lamentación. La más de las veces estos gritos se elevan a Dios. Cierto, el pueblo grita ante el faraón para obtener pan (Gén 41,55), y los profetas gritan contra los tiranos. Pero los esclavos de Egipto gritan a Dios (Éx 1,23s), los hijos de Israel gritan a Yahveh (14,10; Jue 3,9) y los salmos están llenos de estos gritos de aflicción. Esta letanía del sufrimiento se prolonga hasta el «gran clamor y hasta las lágrimas» de Cristo ante la muerte (Heb 5,7).

2. *El juicio pronunciado sobre el sufrimiento* responde a esta rebelión de la sensibilidad: el sufrimiento es un mal que no debiera ser. Desde luego, se sabe que es universal: «El hombre nacido de la mujer tiene una vida *breve repleta de miserias*» (Job 14,1; cf. Eclo 40,1-9), pero uno no se resigna a ello. Se sostiene que *sabiduría y salud van de la mano (Prov 3,8; 4,22; 14,30), que la salud es un beneficio de Dios (Eclo 34,20) por razón del cual se le alaba (Eclo 17, 27) y se le pide (Job 5,8; 8,5ss; Sal 107,19). Diversos salmos son oraciones de *enfermos que piden la curación (Sal 6; 38; 41; 88). La Biblia no es dolorista; hace el elogio del médico (Eclo 38); aguarda la era mesiánica como un tiempo de curación (Is 33,24) y de resurrección (26,19; 29,18; 61,2). La curación es una de

las obras de Yahveh (19,22; 57,18) y del *Mesías (53,4s). La serpiente de bronce (Núm 21,6-9) ¿no viene a ser una figura del Mesías (Jn 3,14)?

II. El escándalo del sufrimiento. La Biblia, profundamente sensible al sufrimiento, no puede, como tantas religiones en torno a ella, recurrir para explicarlo a querellas entre los diferentes dioses o a soluciones dualistas. Cierto que para los exilados de Babilonia, abrumados por sus *calamidades «inmensas como el mar» (Lam 2,13), era muy grande la tentación de creer que Yahveh había sido vencido por uno más fuerte; sin embargo, los profetas, para defender al verdadero Dios, no piensan en excusarlo, sino en sostener que el sufrimiento no se le escapa: «Yo hago la luz y creo las tinieblas, yo hago la felicidad y provoco la desgracia» (Is 45,7; cf. 63,3-6). La tradición israelita no abandonará jamás el atrevido principio formulado por Amós: «¿Sucede alguna desgracia en una ciudad sin que Dios sea su autor?» (Am 3,6; cf. Éx 8,12-28; Is 7,18). Pero esta intransigencia desencadena reacciones tremendas: «¡No hay Dios!» (Sal 10,4; 14,1) concluye el impío ante el mal del mundo, o sólo un Dios «incapaz de conocimiento» (73,11); y la mujer de Job, consecuente: «¡Maldice a Dios!» (Job 2,9).

Sin duda se sabe distinguir en el sufrimiento lo que comporta alguna explicación. Las heridas pueden ser producidas por agentes naturales (Gén 34,25; Jos 5,8; 2Sa 4,4), los achaques de la vejez son normales (Gén 27,1; 48,10). Hay en el universo poderes malignos, hostiles al hombre, los de la *maldición y de *Satán. El *pecado acarrea la desgracia (Prov 13,8; Is 3,11; Eclo 7,1), y se tiende a descubrir una falta como origen de toda desgracia (Gén 12,17s; 42, 21; Jos 7,6-13): tal es la convicción de los amigos de Job. Como fuente de la desgracia que pesa sobre el mundo hay que señalar el primer pecado (Gén 3,14-19).

Sin embargo, ninguno de estos agentes, ni la naturaleza, ni el azar (Éx 21,13), ni la funesta fecundidad del pecado, ni la maldición (Gén 3, 14; 2Sa 16,5) ni Satán mismo se sustraen al poder de Dios, de modo que fatalmente resulta implicado Dios. Los profetas no pueden comprender la felicidad de los impíos y la desgracia de los justos (Jer 12,1-6; Hab 1,13; 3,14-18), y los justos perseguidos se creen forzosamente olvidados (Sal 13,2; 31,13; 44,10-18). Job entabla un *proceso contra Dios y le intima a explicarse (Job 13,22; 23,7).

III. El misterio del sufrimiento. Profetas y sabios, deshechos por el sufrimiento, pero sostenidos por su *fe, entran progresivamente «en el *misterio» (Sal 73,17). Descubren el valor purificador del sufrimiento, como el del *fuego que separa el metal de sus escorias (Jer 9,6; Sal 65,10), su valor *educativo, el de una corrección paterna (Dt 8,5; Prov 3,11s; 2Par 32,26.31), y acaban por ver en la prontitud del *castigo un como efecto de la benevolencia divina (2Mac 6,12-17; 7,31-38). Aprenden a acoger en el sufrimiento la *revelación de un *designio divino que nos confunde (Job 42,1-6; cf. 38,2). Antes que Job, José lo reconocía delante de sus hermanos (Gén 50,20). Semejante designio puede explicar la *muerte prematura del sabio, preservado así de pecar (Sab 4,17-20). En este sentido el AT conoce ya una *bienaventurada de la mujer *estéril y del eunuco (Sab 3,13s).

El sufrimiento, incluido por la fe en el *designio de Dios, viene a ser una *prueba de alto valor que Dios reserva a los *servidores de quienes está orgulloso, *Abraham (Gén 22), Job (1,11; 2,5), Tobías (Tob 12,13)

para enseñarles lo que vale Dios y lo que se puede sufrir por él. Así Jeremías pasa de la rebelión a una nueva conversión (Jer 15,10-19).

Finalmente, el sufrimiento tiene valor de intercesión y de *redención. Este valor aparece en la figura de *Moisés, en su oración dolorosa (Éx 17,11ss; Núm 11,1s) y en el sacrificio que ofrece de su vida para salvar a un pueblo culpable (32,30-33). No obstante, Moisés y los profetas más probados por el sufrimiento, como Jeremías (Jer 8,18.21; 11,19; 15,18), no son sino figuras del siervo de Yahveh.

El *siervo conoce el sufrimiento bajo sus formas más tremendas, más escandalosas. Ejerció sobre él todos sus estragos, lo desfiguró, hasta el punto de no provocar ya ni siquiera compasión, sino horror y desprecio (Is 52,14s; 53,3); no es en él un accidente, un momento trágico, sino su existencia cotidiana y su signo distintivo: «hombre de dolores» (53,3); parece no poder explicarse sino por una falta monstruosa y por un *castigo ejemplar del Dios *santo (53,4). En realidad hay falta, y de proporciones increíbles, pero no precisamente en él: en nosotros, en todos nosotros (53,6). Él es inocente, lo cual es el colmo del *escándalo.

Ahora bien, ahí está precisamente el *misterio, «el logro del designio de Dios» (53,10). Inocente, «intercede por los pecadores» (53,12) ofreciendo a Dios no sólo la súplica del corazón, sino «su propia vida en expiación» (53,10), dejándose confundir entre los pecadores (53,12) para tomar sobre sí sus faltas. De este modo el escándalo supremo se convierte en la maravilla inaudita, en la «revelación del brazo de Yahveh» (53,1). Todo el sufrimiento y todo el pecado del mundo se han concentrado en él y, por haber él cargado con ellos en la obediencia, obtiene para todos la *paz y la curación (53,5), el fin de nuestros sufrimientos.

NT. I. JESÚS Y EL SUFRIMIENTO DE LOS HOMBRES. Jesús no puede ser testigo de un sufrimiento sin quedar profundamente conmovido, con una misericordia divina (Mt 9,36; 14,14; 15,32; Lc 7,13; 15,20); si hubiese estado allá, no habría muerto Lázaro: Marta y María se lo repiten (Jn 11,21.32) y él mismo lo había dado a entender a los doce (11,14). Pero entonces, ante una emoción tan evidente —«¡cómo le amaba!»— ¿cómo explicar este escándalo?, «¿no podía hacer que este hombre no muriera?» (11,36s).

1. *Jesucristo, vencedor del sufrimiento.* Las curaciones y las resurrecciones son signos de su misión mesiánica (Mt 11,4; cf. Lc 4,18s), preludios de la *victoria definitiva. En los *milagros realizados por los doce ve Jesús la derrota de *Satán (Lc 10,19). Cumple la profecía del *siervo «cargado con nuestras *enfermedades» (Is 53,4) curándolas todas (Mt 8,17). A sus discípulos les da el poder de curar en su *nombre (Mc 15,17), y la curación del tullido de la Puerta Hermosa testimonia la seguridad de la Iglesia naciente en este sentido (Act 3,1-10).

2. *Jesucristo dignifica el sufrimiento.* Sin embargo, Jesús no suprime en el mundo ni la *muerte, que él ha venido, no obstante, a «reducir a la impotencia» (Heb 3,14) ni el sufrimiento. Si bien se niega a establecer un nexo sistemático entre la *enfermedad o el accidente y el *pecado (Lc 13,2ss; Jn 9,3), deja, sin embargo, que la *maldición del Edén produzca sus *frutos. Es que él es capaz de cambiarlos en gozo; Jesús no suprime el sufrimiento, pero lo *consuela (Mt 5,5); no suprime las lágrimas, únicamente enjuga algunas a su paso (Lc 7,13), en signo del *gozo que unirá a Dios y a sus hijos el día en

que «enjugue las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,8; Ap 7,17; 21, 4). El sufrimiento puede ser una *bienaventuranza, pues prepara para acoger el reino, permite «revelar las obras de Dios» (Jn 9,3), «la gloria de Dios» y la «del Hijo de Dios» (11,4).

II. LOS SUFRIMIENTOS DEL HIJO DEL HOMBRE. A pesar del *escándalo de Pedro y de sus discípulos, Jesús les repite que «el Hijo del hombre debe sufrir mucho» (Mc 8,31; 9,31; 10, 33 p). Mucho antes de la pasión Jesús «tiene familiaridad con el sufrimiento» (Is 53,3); sufre a causa de la multitud «incrédula y perversa» (Mt 17,17) como «engendros de víboras» (Mt 12,34; 23,33), por ser desechado por los suyos (Jn 1,11). Llora delante de *Jerusalén (Lc 19, 41; cf. Mt 23,37); se «turba» al recuerdo de la pasión (Jn 12,27). Su sufrimiento resulta entonces una aflicción mortal, una «agonía», un combate en medio de la angustia y del miedo (Mc 14,33s; Lc 22,44). La pasión concentra todo el sufrimiento humano posible, desde la traición hasta el abandono por Dios (Mt 27, 46). Pero prueba en forma decisiva el amor de Cristo a su Padre (Jn 14, 30) y a sus amigos (15,13), es la revelación de su *gloria de Hijo (Jn 17,1; 12,31s), reúne en torno a él «en la *unidad a los hijos de Dios dispersos» (11,52), le hace capaz «de socorrer a los que se ven probados» (Heb 2,18) y de identificarse con todos los que sufren (Mt 25,35.40).

III. LOS SUFRIMIENTOS DE LOS DISCÍPULOS. Una ilusión amenaza a los cristianos con la victoria de pascua: se acabó la muerte, se acabó el sufrimiento; corren peligro de ver vacilar su fe, debido a las realidades trágicas de la existencia (cf. 1Tes 4,13). La *resurrección no deroga las enseñanzas del Evangelio, sino que las confirma. El mensaje de las *bienaventuranzas, la exigencia de la *cruz cotidiana (Lc 9,23) revisten toda su urgencia a la luz del destino del Señor. Si a su propia madre no se le ahorró el dolor (Lc 2,35), si el Maestro «para entrar en su gloria» (Lc 24,26) pasó tribulaciones y *persecuciones, los discípulos han de seguir el mismo *camino (Jn 15,20; Mt 10,24), y la era mesiánica es un tiempo de tribulaciones (Mt 24,8; Act 14,22; 1Tim 4,1).

1. *Sufrir con Cristo.* Así como, si el cristiano vive, «no es ya [él] quien vive, sino que Cristo vive en [él]» (Gál 2,20), así también los sufrimientos del cristiano son «los sufrimientos de Cristo en [él]» (2Cor 1, 5). El cristiano pertenece a Cristo por su cuerpo mismo y el sufrimiento configura con Cristo (Flp 3,10). Así como Cristo, «con ser el Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia» (Heb 5,8), del mismo modo es preciso que nosotros «corramos al combate que se nos ofrece, puestos los ojos en el autor y consumador de nuestra fe... que soportó la cruz» (Heb 12,1s). Cristo, que se hizo solidario de los que sufren, deja a los suyos la misma ley (1Cor 12,26; Rom 12,15; 2Cor 1,7).

2. *Para ser glorificados con Cristo.* Si «sufrimos con él», es «para ser también glorificados con él» (Rom 8,17); «si llevamos en nuestro cuerpo siempre y en todas partes los sufrimientos de muerte de Jesús», es «a fin de que la *vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Cor 4,10). «El favor de Dios que se nos ha otorgado es no sólo creer en Cristo, sino sufrir por él» (Flp 1,29). Del sufrimiento sobrellevado con Cristo no solamente nace «el peso eterno de *gloria preparado por encima de toda medida» (2Cor 4,17) más allá de la muerte, sino también, ya desde ahora, el *gozo. Gozo de los após-

toles que hacen en Jerusalén su primera experiencia y descubren «el gozo de ser juzgados dignos de sufrir ultrajes por el nombre» (Act 5, 41); llamamiento de Pedro al gozo de «participar en los sufrimientos de Cristo» para conocer la presencia del «Espíritu de Dios, del Espíritu de gloria» (1Pe 4,13s); gozo de Pablo «en los sufrimientos que soporta», por poder «completar en [su] carne lo que falta a las pruebas de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

→ Calamidades - Consolación - Cruz - Prueba - Enfermedad - Maldición - Mártir - Muerte - Paciencia - Persecución - Tristeza - Visita.

MLR y JG

T

Temer.

Al AT se le caracteriza como ley de temor y al NT como ley de amor. Fórmula aproximativa que descuida muchos matices. Si el temor representa un valor importante en el AT, la ley de amor tiene ya en él sus raíces. Por otra parte, el temor no es abrogado por la ley nueva, dado que constituye el fondo de toda auténtica actitud religiosa. Así pues, en los dos Testamentos el temor y el amor se dibujan realmente, aunque en forma diversa. Importa más distinguir el temor religioso del miedo que todo hombre puede experimentar en presencia de los estragos de la naturaleza o de los ataques del enemigo (Jer 6,25; 20,10). Sólo el primero tiene lugar en la revelación bíblica.

I. Del miedo humano al temor de Dios. Ante los fenómenos grandiosos, desacostumbrados, aterradores, el hombre experimenta espontáneamente el sentimiento de una presencia que lo desborda y ante la cual se abisma en su pequeñez. Sentimiento ambiguo, en el que lo sagrado aparece bajo el aspecto de lo tremendo sin todavía revelar su naturaleza profunda. En el AT este sentimiento es equilibrado por el conocimiento auténtico del *Dios vivo, que manifiesta su temerosa grandeza a través de los signos de que está llena su creación. El temor de Israel ante la teofanía del Sinaí (Éx 20,18s) tiene primero por causa la majestad del Dios único, al igual que el temor de Moisés ante la zarza ardiendo (Éx 3,6) y el de Jacob después de la visión nocturna (Gén 28,17). Sin embargo, cuando se produce con ocasión de signos cósmicos que evocan la ira divina (*tormenta, temblor de tierra), se mezcla con él un pavor de origen menos puro. Pertenece a la escenificación habitual del *día de Yahveh (Is 2,10.19; cf. Sab 5,2). Tal es también el terror de los guardianes del sepulcro la mañana de pascua (Mt 28,4). Por el contrario, el temor reverencial es el reflejo normal de los creyentes ante las manifestaciones divinas: el de Gedeón (Jue 6,22s), de Isaías (Is 6,5), o de los espectadores de los milagros operados por Jesús (Mc 6,51 p; Lc 5,9-11; 7,16) y por los apóstoles (Act 2,43). El temor de Dios comporta modalidades diversas que contribuyen, cada una en su rango, a encaminar al hombres hacia una *fe más profunda.

II. Temor de Dios y confianza en Dios. Por lo demás, en la auténtica vida de fe el temor se equilibra gracias a un sentimiento contrario: la *confianza en Dios. Aun cuando Dios aparece a los hombres, no quiere aterrorizarlos. Los tranquiliza: «¡No temas!» (Jue 6,23; Dan 10, 12; cf. Lc 1,13.30), frase que repite Cristo caminando sobre las aguas (Mc 6,50). Dios no es un potentado celoso de su poder; rodea a los hombres de una providencia paternal que atiende a sus necesidades. «¡No temas!» dice a los patriarcas al notificarles sus *promesas (Gén 15,1; 26,24); la misma expresión acompaña las promesas escatológicas aportadas al pueblo que sufre (Is 41,10. 13s; 43,1.5; 44,2), así como las promesas de Jesús al «pequeño rebaño» que recibe del Padre el reino (Lc 12, 32; Mt 6,25-34). En términos semejantes anima Dios a los profetas al confiarles su dura misión: tendrán que habérselas con los hombres, pero no deben temerlos (Jer 1,8; Ez 2,6; 3,9; cf. 2Re 1,15).

Así la fe en él es la fuente de una seguridad que destierra hasta el mero miedo humano. Cuando Israel en guerra ha de afrontar al enemigo, el mensaje divino vuelve a ser: «¡No temas!» (Núm 21,34; Dt 3,2; 7,18; 20,1; Jos 8,1). En lo más fuerte del peligro repite Isaías lo mismo a Ajaz (Is 7,4) y a Ezequías (Is 37,6). A los apóstoles, a quienes aguarda la persecución, repite Jesús que no teman a los que matan el cuerpo (Mt 10, 26-31 p). Una lección tantas veces repetida acaba por incorporarse a la vida. Los verdaderos creyentes, apoyados en su confianza en Dios, destierran de su corazón todo temor (Sal 23,4; 27,1; 91,5-13).

III. Temor de los castigos divinos. Hay, sin embargo, un aspecto de Dios que puede inspirar a los hombres un temor saludable. En el AT se reveló como *juez, y la proclamación de la *ley sinaítica va acompañada de una amenaza de sanciones (Éx 20,5ss; 23,21). Por todo lo largo de la historia los sinsabores de Israel son presentados por los profetas como otros tantos signos providenciales que traducen la cólera de Dios: motivo serio de temblar delante de él... En este sentido la ley divina aparece como una ley de temor. Asimismo el salmo 2 recuerda la amenaza de los *castigos divinos para invitar a las naciones extranjeras a someterse al ungido de Yahveh (Sal 2,11s).

Este aspecto de la doctrina no se puede eliminar, puesto que el mismo NT da un puesto importante a la *ira y al *juicio de Dios. Pero ante esta perspectiva terrible sólo tienen que temblar los pecadores *endurecidos en el mal (Sant 5,1; Ap 6,15s; Lc 23,30). En cuanto a los otros, que se reconocen profundamente pecadores (cf. Lc 5,8), pero que tienen confianza en la *gracia justificante de Dios (Rom 3,23s), el NT ha inaugurado una nueva actitud: no más temor de esclavos, sino un espíritu de hijos adoptivos de Dios (Rom 8, 15), una disposición de *amor interior que destierra el temor, pues el temor supone un castigo (1Jn 4,18), pero el que ama no tiene ya miedo del castigo, incluso si su corazón le condena (1Jn 3,20s). En este sentido es el NT una ley de amor. Pero ya en los tiempos del AT había personas que vivían bajo la ley de amor, como actualmente las hay todavía que no han superado la ley de temor.

IV. Temor de Dios y religión. Después de todo el temor de Dios se puede comprender en un sentido bastante amplio y profundo, que lo identifique sin más con la religión. El Deuteronomio lo asocia ya en forma característica al amor de Dios,

a la observancia de sus mandamientos, a su servicio (Dt 6,2.5.13), mientras que Is 11,2 ve en él uno de los frutos del *Espíritu de Dios. Es, como dicen los sabios, el principio de la *sabiduría (Prov 1,7; Sal 111,10), y el Eclesiástico formula unas loas sobre el temor que lo presentan como el equivalente práctico de la *piedad (Eclo 1,11-20). En este sentido merece la bienaventuranza con que la adornan diferentes salmos (Sal 112, 1; 128,1), porque «la *misericordia de Dios se extiende de generación en generación sobre los que le temen» (Lc 1,50; cf. Sal 103,17); el tiempo del *juicio, que hará temblar de miedo a los pecadores, será también el tiempo en que Dios «recompensará a los que temen su nombre» (Ap 11, 18). El NT, aun conservando a veces a la palabra un matiz de temor reverencial, del que no está totalmente ausente la perspectiva del Dios-Juez (2Cor 7,1; Ef 5,21; Col 3,22), sobre todo si se trata de personas que «no temen a Dios» (Lc 18,2.4; 23, 40), la entiende más bien en este sentido profundo que hace del temor una virtud esencial: «En Dios no hay acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto» (Act 10,34s). El temor así entendido es el camino de la salvación.

→ Adoración - Amor - Castigos - Confianza - Piedad. PA y PG

Templo.

En todas las religiones es el templo el lugar sagrado, en el que se supone que la divinidad se hace presente a los hombres para recibir su *culto y hacerles partícipes de sus favores y de su vida. Desde luego su residencia ordinaria no pertenece a este mundo; pero el templo se identifica en cierto modo con ella, tanto que gracias a él entra el hombre en comunicación con el mundo de los dioses. Este simbolismo fundamental se halla también en el AT, donde el templo de Jerusalén es signo de la *presencia de Dios entre los hombres. Pero se trata sólo de un signo provisional, que en el NT será sustituido por un signo de otra índole: el Cuerpo de Cristo y su Iglesia.

AT. *I.* EL TEMPLO DE JERUSALÉN. *1. El antiguo santuario de Israel.* Los hebreos de la época patriarcal no conocían templo, si bien tenían lugares sagrados donde «invocaban el nombre de Yahveh», tales como Betel (= casa de Dios: Gén 12,8; 28, 17s), Bersabé (Gén 26,25; 45,1), Siquem (Gén 33,18ss). El Sinaí del Éxodo es también un lugar de este género, consagrado por una manifestación de Dios (Éx 3; 19,20). Pero en lo sucesivo posee Israel un santuario portátil, gracias al cual puede Dios residir y permanecer en medio del pueblo al que conduce a través del desierto. El tabernáculo, del que Éx 26-27 da una descripción idealizada inspirada parcialmente en el templo futuro, es el lugar de cita del pueblo con Dios (Núm 1,1; 7, 89...). Dios reside allí entre los querubines, encima del propiciatorio que recubre el *arca de alianza. Allí da sus oráculos; de ahí el nombre de *«tienda del testimonio»* dado al tabernáculo (Éx 25,22; 26,33; etc.). Su presencia allí es a la vez sensible y velada: tras la *nube (Éx 33,7-11; 40,36ss) se oculta su *gloria luminosa (Núm 14,10; 16,19). Así el recuerdo de la alianza sinaítica se mantiene en un santuario central para el conjunto de la confederación israelita. Después del establecimiento de ésta en Canaán, el santuario común de las tribus se fija sucesivamente en Guilgal, en Siquem (Jos 8,30-35; 24,1-28), en Silo (1Sa 1-4), conservando de su origen un aire arcaico que lo distingue netamente de los

lugares de culto cananeos, indicados generalmente por templos construidos con piedra: el Dios del Sinaí no se mezcla con la civilización pagana de Canaán.

2. El proyecto de David. Este santuario confederal lo instala David en *Jerusalén después de haber liberado el arca de manos de los filisteos (2Sa 6); la capital política que acaba de conquistar será así igualmente el centro religioso del pueblo de Yahveh. Entonces, así como había emprendido la organización de la monarquía a la manera de los reinos contemporáneos —aunque sin perder de vista el carácter propio de Israel—, piensa también en modernizar el lugar de culto tradicional: después de haberse construido un palacio, tiene la idea de edificar un templo a Yahveh (2Sa 7,1-4). Dios se opone: no será David quien construya a Yahveh una *casa (= un templo), sino Yahveh quien le construya una (= una dinastía) (2Sa 7, 5-17) a él. Esta reacción tiene una explicación doble. Para el pueblo de la alianza el santuario ideal sigue siendo el tabernáculo del pasado, que recuerda explícitamente la estancia en el desierto (2Sa 7,6s). Además, el culto auténtico del Dios único no se compagina con una copia servil de los cultos paganos, cuyos templos pretenden en cierto modo tener en sus manos la divinidad (así los *ziggurat* babilónicos, cf. Gén 11,1-9) y están contaminados por prácticas idolátricas, mágicas o inmorales.

3. La realización de Salomón. Sin embargo, ya en el reinado de Salomón se realiza el proyecto de David sin que se manifieste la menor oposición profética (1Re 5,15-7,51). La religión de Yahveh es bastante fuerte para enriquecerse con los elementos que le ofrece la cultura cananea sin ser infiel a la tradición del Sinaí. Por lo demás, ésta se afirma con fuerza en el templo: el arca de alianza es su centro (8,1-9), y el santuario de Jerusalén prolonga el antiguo lugar de culto central de las tribus. Por otra parte Dios, manifestando en él su *gloria en el seno de la *nube (8,10-13), significa visiblemente que acepta este templo como morada (*permanecer) donde hace que habite su *nombre (7,16-21). Cierto que él mismo no está ligado a este signo sensible de su presencia: los cielos no pueden contenerlo, mucho menos una casa terrenal (8,27). Pero para permitir a su pueblo que le encuentre en forma segura, escogió esta morada, de la que dijo: «Mi nombre está aquí» (8,29).

4. El papel del templo en el pueblo de Dios. En adelante el templo de Jerusalén, aunque sin hacer caducos todos los demás santuarios, será el centro del culto de Yahveh. A él se acude de todo el país «para contemplar el *rostro de Dios» (Sal 42,3) y es para los fieles objeto de un amor conmovedor (cf. Sal 84; 122). Se sabe que la residencia divina está «en el *cielo» (Sal 2,4; 103,19; 115, 3; etc.); pero el templo es como una réplica de su palacio celestial (cf. Éx 25,40), al que hace en cierto modo presente acá en la tierra. Por eso el culto que se desarrolla en él posee valor oficial: con él realizan los reyes y el pueblo el servicio nacional de Dios.

II. DEL TEMPLO DE PIEDRA AL TEMPLO ESPIRITUAL. *1. Ambigüedad del signo del templo.* En la época de la monarquía el signo del templo, aun desempeñando este papel esencial en el culto de Israel, no está, sin embargo, exento de ambigüedad. Para hombres de sentido religioso superficial, las ceremonias que se desarrollan en él tienden a convertirse en gestos vacíos. Además, el apego que le tienen se expone a convertirse en confianza supersticiosa. Se dirá:

«¡Templo de Yahveh! ¡Templo de Yahveh!» (Jer 7,4), como si Dios tuviera la obligación de defenderlo a toda costa, incluso si el pueblo, que lo frecuenta, no practica la *ley. Estas desviaciones explican la actitud matizada de los profetas para con el templo. Cierto que en él se revela Yahveh a Isaías en su visión inaugural (Is 6), y el mismo profeta anuncia que este lugar no podrá ser destruido por el impío Senaquerib (Is 37,16-20.33ss). Pero Isaías, Jeremías y Ezequiel denuncian a porfía el carácter superficial del *culto que en él se desarrolla (Is 1,11-17; Jer 6, 20; 7,9ss) y hasta prácticas idolátricas que en él se introducen (Ez 8,7-18). Finalmente, prevén el abandono por Yahveh de esta morada que él mismo había escogido y anuncian su destrucción en castigo del pecado nacional (Jer 7,12-15; Ez 9-10). En efecto, el carácter auténtico del culto de Israel importa más que el signo material al que Yahveh había ligado su presencia durante algún tiempo.

2. *Del primer templo al segundo.* Efectivamente, el templo de Jerusalén participa de las vicisitudes del destino nacional. Tentativas de reforma religiosa comienzan por hacer crecer su importancia: bajo Ezequías (2Re 18,4; 2Par 29-31), bajo Josías sobre todo, que realiza, en provecho del templo, la unidad de santuario (2Re 23,4-27). Pero finalmente se realizan las amenazas proféticas (25,8-17): la gloria de Yahveh ha abandonado su morada profanada (cf. Ez 10,4.18). ¿Es el fin del signo del templo? En modo alguno, pues los oráculos escatológicos de los profetas le han asignado un lugar importante en sus cuadros del futuro. Isaías vio en él el futuro centro religioso de la humanidad entera, reconciliada en el culto del verdadero Dios (Is 2,1-4). Ezequiel previó minuciosamente su reconstrucción a la hora de la restauración nacional (Ez 40-48). También el primer cuidado de los judíos repatriados al final del exilio, es el de reconstruirlo bajo los estímulos de los profetas Ageo y Zacarías (Esd 3-6), y nuevos oráculos cantan su gloria venidera (Ag 2,1-9; Is 60,7-11). Así pues, en este segundo templo vuelve a comenzar el culto como en el pasado: el templo es el centro del judaísmo, vuelto ahora a su estructura teocrática de los orígenes; es de nuevo el signo de la presencia divina entre los hombres; a él se va en peregrinación, y el Eclesiastés celebra con acentos entusiastas el esplendor de sus ceremonias (Eclo 50,5-21). Por eso cuando lo profana el rey Antíoco e instala en él un culto pagano, los judíos se sublevan para defenderlo, y el primer objetivo de su guerra santa es el de purificarlo para reanudar en él el culto tradicional (1Mac 4,36-43). Todavía unas décadas y Herodes el Grande lo reconstruirá con magnificencia. Pero más importante que este esplendor exterior es la *piedad sincera que se explaya libremente en sus ceremonias.

3. *Hacia el templo espiritual.* A pesar de este apego al templo de piedra, una nueva corriente de pensamiento comenzaba a afirmarse desde fines de la época profética. Las amenazas de Jeremías contra el templo (Jer 7), luego la destrucción del edificio y sobre todo la experiencia del exilio contribuyeron a poner en evidencia la necesidad de un *culto más espiritual que correspondiera a las exigencias de la «religión del *corazón» recomendada por el Deuteronomio y por Jeremías (Dt 6,4ss; Jer 31, 31. .). En el destierro se comprende mejor que Dios está presente dondequiera que reina, dondequiera que se le adora (Ez 11,16): ¿no se manifestó su gloria a Ezequiel en Babilonia (Ez 1)? Paralelamente al final del exilio se ve a ciertos profetas poner en guardia a los judíos contra un apego excesivo al templo de piedra (Is 66,1s). Como si el culto espiritual requerido por Dios —el de los *pobres y de los corazones contritos (66,2)— respondiera mejor a una *presencia espiritual de Dios, despojados de signos sensibles. Yahveh reside en el cielo y desde allí oye las oraciones de sus fieles dondequiera que se pronuncien (cf. Tob 3,16). La existencia de tal corriente explica que, poco antes de la venida de Cristo, la secta esenia pudiera romper con el culto de un templo que ella estima contaminado por un sacerdocio ilegítimo, y considerarse ella misma como un templo espiritual donde Dios recibe una adoración digna de él. Es la época en que los apocalipsis apócrifos describen en el *cielo ese templo que no está hecho por mano de hombre: allí es donde reside Dios; el templo de acá abajo no es sino su imagen imperfecta (cf. Sab 9,8). Ese templo aparecerá acá en la tierra al final de los tiempos para ser la morada divina en el «mundo venidero».

NT. I. JESUCRISTO, NUEVO TEMPLO.

1. *Jesús y el templo antiguo.* Jesús, como los profetas, profesa el más profundo respeto al templo antiguo. En él es presentado por María (Lc 2,22-39). A él acude para las solemnidades, como a un lugar de encuentro con su Padre (Lc 2,41-50; Jn 2, 14, etc.). Aprueba sus prácticas cultuales, aunque condenando el formalismo que amenaza con viciarlas (Mt 5,23s; 12,3-7 p; 23,16-22). El templo es para él la *casa de Dios, una casa de oración, la casa de su Padre, y se indigna de que se la convierta en lugar de tráfico; por eso en un gesto profético, arroja de él a los mercaderes para purificarlo (Mt 21,12-17 p; Jn 2,16ss; cf. Is 56,7; Jer 7,11). Y, sin embargo, anuncia la ruina del espléndido edificio, del que no quedará piedra sobre piedra (Mt 23,38s; 24,2 p). En el transcurso de su proceso se le reprochará incluso haber declarado que él destruiría aquel santuario hecho de mano de hombre y que en tres días reedificaría otro no hecho de mano de hombre (Mc 14,58 p), y el mismo cargo se repite imperiosamente mientras está agonizando en la cruz (Mt 27,39s p). Pero aquí se trata de una palabra misteriosa, cuyo sentido sólo el porvenir lo explicará. Entre tanto, en el momento de su último suspiro, el desgarrón del velo del santo de los santos muestra que el antiguo santuario pierde su carácter sagrado: el templo judío ha dejado de cumplir su función de signo de la presencia divina.

2. *El templo nuevo.* En efecto, esta función será desempeñada en adelante por otro signo, que es el *cuerpo mismo de Jesús. El evangelio de san Juan sitúa en el contexto de la purificación en el templo la palabra misteriosa sobre el santuario destruido y reedificado en tres días (Jn 2, 19). Pero añade: «Hablaba del santuario de su cuerpo», y sus discípulos lo comprendieron después de su resurrección (2,21s). He aquí, pues, el templo nuevo y definitivo, que no está hecho por mano de hombre, en el que el Verbo de Dios establece su morada entre los hombres (1,14) como en otro tiempo en el tabernáculo de Israel. Sin embargo, para que caduque el templo de piedra es preciso que Jesús mismo muera y resucite: el templo de su cuerpo será destruido y reedificado, tal es la voluntad de su Padre (10,17s; 17,4). Después de su *resurrección, este cuerpo, signo de la presencia divina acá en la tierra conocerá un nuevo estado transfigurado que le permitirá hacerse presente a todos los lugares y a todos los siglos en la celebración

*eucarística. Entonces el templo antiguo habrá sencillamente de desaparecer, y la destrucción de Jerusalén el año 70 vendrá a significar en forma decisiva que su función ha terminado ya.

II. La Iglesia, templo espiritual. 1. *Los cristianos y el templo judío.* Durante el período de transición que sigue a pentecostés, los apóstoles y los fieles que creen en la palabra continúan frecuentando el templo de Jerusalén (Act 2,46; 3,1-11; 21,26). En efecto, en tanto que el judaísmo, en sus jefes y en su masa, no ha rechazado todavía definitivamente el Evangelio, el antiguo lugar de culto no ha perdido todo nexo con el nuevo culto inaugurado por Jesús: en esta perspectiva podría adquirir un renovado significado, de la misma manera que el pueblo judío, convirtiéndose, podría desempeñar cierto papel en la conversión del mundo entero. Se observan, sin embargo, síntomas de ruptura. Esteban, en su apología del culto espiritual, hace presentir la venida a menos del santuario hecho de mano de hombre (Act 7,48ss), y estas palabras se miran como una blasfemia que le acarrea la pena de muerte. Por lo demás, todavía pasarán algunos años y la ruina de Jerusalén precipitará el endurecimiento del judaísmo: excomulgando a los cristianos consumará su ruptura con la Iglesia de Jesús.

2. *El templo nuevo.* Pero con esto habrán los cristianos adquirido conciencia de que ellos mismos constituyen el nuevo templo, el templo espiritual, como prolongación del cuerpo de Cristo. Tal es la enseñanza explícita de san Pablo: la *Iglesia es el templo de Dios, edificado sobre Cristo, fundamento y *piedra angular (1Cor 3,10-17; 2Cor 6,16ss; Ef 2,20ss); templo insigne, en el que judíos y paganos tienen acceso, sin distinción, ante el Padre en un mismo Espíritu (Ef 2,14-19).

Los miembros de esta Iglesia, considerados individualmente, son igualmente templos de Dios, templos del Espíritu Santo (1Cor 6,19; Rom 8, 11) y miembros del *cuerpo de Cristo (1Cor 6,15; 12,27, etc.). Las dos cosas están ligadas: puesto que el cuerpo resucitado de Jesús, en quien habita corporalmente la divinidad (Col 2,9), es el templo de Dios por excelencia, los cristianos miembros de este cuerpo son con él el templo espiritual; en la fe y en la caridad deben cooperar a su crecimiento (Ef 4,1-16). Así Cristo es la *piedra viva, rechazada por los hombres, pero escogida por Dios. Los fieles, también piedras vivas, constituyen con él un edificio espiritual, para un *sacerdocio santo, con el fin de ofrecer *sacrificios espirituales (1Pe 2,4s; cf. Rom 12,1). Tal es templo definitivo, que no está hecho por mano de hombre: es la Iglesia, cuerpo de Cristo, punto de encuentro de Dios y los hombres, signo de la presencia divina en la tierra. De este templo el antiguo santuario sólo era *figura, sugestiva, pero imperfecta, provisional y ahora ya superada.

III. El templo celestial. 1. *La epístola a los Hebreos.* Sin embargo, el NT explota también en otra dirección el simbolismo del antiguo templo. Ya el judaísmo veía en él la réplica humana de la residencia celestial de Dios, la que los apocalipsis solían describir a partir del templo. En este marco describe la epístola a los Hebreos el *sacrificio de Cristo-sacerdote, realizado por su muerte, su resurrección y su ascensión. Saliendo de su vida terrenal penetró en el santuario del cielo, no con la sangre de las víctimas animales como en el culto figurativo, sino con su propia *sangre (Heb 9,11-14. 24). Entró en él como precursor para

darnos acceso cerca de Dios (4,16; 10,19s). Así pues, unidos a este sacerdote único podremos a nuestra vez gozar de la *presencia divina, en este santo de los santos en que mora Dios, al que ya tenemos acceso por la fe (6,19s).

2. *El Apocalipsis de san Juan.* En el Apocalipsis la imagen del templo celestial se cruza de nuevo con la del templo terrenal que es la Iglesia. Acá abajo hay un templo, en el que los fieles tributan su culto a Dios: los paganos ponen sus pies en los atrios exteriores, imagen de la persecución que se ceba en la Iglesia (Ap 11,1s). Pero también allá arriba hay un templo en el que señorea el *cordero inmolado y en el que se celebra una liturgia de oración y de alabanza (5, 6-14; 7,15). Ahora bien, al final de los tiempos no existirá ya esta dualidad. En efecto, cuando la Jerusalén celestial descienda a la tierra, prometida del cordero ataviada para las nupcias eternas, no tendrá ya necesidad de templo: su templo será Dios mismo, y el cordero (21,22). Los fieles alcanzarán a Dios sin tener necesidad de signos; o más bien lo *verán cara a cara para participar plenamente de su vida. Realización suprema y definitiva de lo que habían revelado progresivamente los dos Testamentos.

→ Arca - Culto - Permanecer - Edificar - Iglesia - Casa - Nube - Presencia de Dios. FA

Testimonio.

AT. I. El testimonio de los hombres. Testimoniar es atestiguar la realidad de un hecho dando a la afirmación toda la solemnidad que exigen las circunstancias. Un *proceso, un litigio, son el marco natural del testimonio. Ciertos objetos pueden desempeñar este oficio en virtud de una convención: así el túmulo de Galaad, para el tratado entre Jacob y Labán (Gén 31,45-52), y las prendas recibidas por Tamar cuando se la acusa de vida inmoral (38,25). Pero la Biblia se ocupa sobre todo del testimonio de los hombres, cuya gravedad subraya. La ley reglamenta su uso: no hay condenación posible sin deposición de testigos (Núm 5,13); para precaver el error o la malevolencia se exige que sean por lo menos dos (Núm 35,30; Dt 17,6; 19,15; cf. Mt 18,16); en las causas capitales, en las que cargan con la responsabilidad de la condenación, deben ser los primeros en ejecutarla (Dt 17,7; cf. Act 7,58). Ahora bien, la *mentira puede insinuarse en este acto, en el que el hombre empeña su *palabra: los salmistas se quejan de los falsos testimonios que los abruman (Sal 27,12; 35,11), y se conocen procesos trágicos en los que desempeñaron un papel esencial (1 Re 21,10-13; Dan 13,34-41). Ya en el decálogo se prohíbe severamente el falso testimonio (Dt 19,16s; Dt 5, 20); el Deuteronomio lo sanciona conforme al principio del talión (Dt 19,18s); la enseñanza de los sabios lo estigmatiza (Prov 14,5.25; 19,5.9; 21,28; 24,28; 25,18), pues es una cosa abominada por Dios (Prov 6,19).

II. El testimonio de Dios. 1. *Dios es testigo.* Por encima del testimonio de los hombres se halla el testimonio de Dios, al que nadie puede contradecir. En el matrimonio es testigo entre el hombre y la mujer de su juventud (Mal 2,14). Igualmente es garante de los compromisos humanos contraídos delante de él (Gén 31,53s; Jer 42,5). Puede ser tomado por testigo en una afirmación solemne (1Sa 12,5; 20,12). Es el testigo supremo al que se puede apelar para refutar los falsos testimonios de los hombres (Job 16,7s.19).

2. *El testimonio de Dios en la ley y por los profetas.* Sin embargo, el tes-

timonio de Dios se entiende sobre todo en otro sentido, estrechamente ligado con la doctrina de la *palabra. Designa en primer lugar los mandamientos que encierra la *ley (2Re 17,13; Sal 19,8; 78,5.56; 119, passim). Por eso a las tablas de la ley se las llama el testimonio (Éx 25, 16...; 31,18); depositadas en el *arca de la alianza hacen de ella el arca del testimonio (25,22; 40,3.5.21s), y el tabernáculo se convierte en la morada del testimonio (38,21; Núm 1, 50-53). Finalmente, hay un testimonio divino, cuyos portadores son los profetas. Se trata de una testificación solemne (cf. Jer 42,18) que tiene por marco el *proceso entablado por Dios a su pueblo infiel (cf. Sal 50,7). Dios, testigo al que nada se escapa, denuncia todos los pecados de Israel (Jer 29,23); se convierte en testigo de cargo (Miq 1,2; Am 3,13; Mal 3,5) para obtener la conversión de los pecadores.

III. Los testigos de Dios. Como en los pactos humanos, los compromisos de Israel con su Dios son atestiguados por objetos-signo que dan testimonio contra el pueblo en caso de infidelidad: así el libro de la ley (Dt 31,26) y el cántico de Moisés (Dt 31,19ss). Incluso el cielo y la tierra podrían dar este testimonio (Dt 4,26; 31,28). Hay, sin embargo, una misión de testigo que sólo los hombres pueden desempeñar. Y todavía se requiere que Dios los llame a ello. Tal es el caso de los *profetas. Es también el caso de David, al que Dios estableció como testigo *fiel (Sal 89,37s; cf. 1Sa 12,5), testigo para las *naciones (Is 55,4). Es el caso del pueblo entero de Israel, que está encargado de testimoniar por Dios en la tierra delante de los otros pueblos, de testificar que sólo él es Dios (Is 43,10ss; 44,8), contrariamente a los ídolos, que no pueden presentar testigos en su favor (43,9). Las infidelidades de Israel a esta vocación de pueblo testigo constituyen, pese a todo, la razón de ser de su situación especial de apartamiento, en la cual debe él hallar una fuente de confianza (44,8).

NT. I. Del testimonio de los hombres al testimonio de Dios. Como el AT, el NT condena el falso testimonio, del que todavía se hallan ejemplos en el proceso de Jesús (Mt 26,59-65 p) y de Esteban (Act 6,11ss). Para su disciplina interior recurre la comunidad cristiana a la regla de los dos o tres testigos formulada por el Deuteronomio (Mt 18,16; 2Cor 13,1; 1Tim 5,19). Pero la noción de testimonio se amplía sobre todo en una dirección menos jurídica: los que conocen al hombre bueno dan buen testimonio de él. Así los judíos acerca de Jesús (Lc 4, 22), de Cornelio (Act 10,22) de Ananías (22,12); la comunidad cristiana acerca de los primeros diáconos (6,3), de Timoteo (16,2), de Demetrio (3 Jn 12; cf. vv. 3.6), de Pablo mismo (1Tes 2,10); y Pablo por su parte acerca de las iglesias de Corinto (2Cor 8,3) y de Galacia (Gál 4,15). Aquí el testimonio adopta netamente un valor religioso. Nuestra vida cristiana no nos convierte en individuos aislados de los otros. Se desarrolla en presencia de una multitud de testigos que nos estimulan al fervor; no sólo los vivos (1Tim 6,12), sino también los que nos han precedido en la fe (Heb 12,1ss). Dios mismo es el primero de estos testigos: da buen testimonio a los santos del AT (Act 13,22; Heb 11,2.4s.39), como a los nuevos convertidos venidos del paganismo (Act 15,18).

II. El testimonio de Jesús. En torno a Jesús se crea ahora el problema del testimonio, en el sentido que tenía en la ley y en la predicación profética. Jesús es el testigo fiel por excelencia (Ap 1,5; 3,14); vino

al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18,37). Da testimonio de lo que ha *visto y oído al lado del Padre (3,11.32s); da testimonio contra el *mundo maligno (7,7), da testimonio de lo que él mismo es (8, 13s). Su *confesión delante de Pilato es un testimonio supremo (1Tim 6, 13) que pone de manifiesto el plan divino de la salvación (2,6). Ahora bien, este testimonio, discutido por el *mundo incrédulo (Jn 3,11; 8,13), posee jurídicamente un valor incontestable porque lo apoyan otros testimonios: testimonio de Juan Bautista, que resume toda su misión (1,6ss. 15.19; 3,26ss; 5,33-36); testimonio de las *obras, realizadas por Jesús por orden del Padre (5,36; 10,25); testimonio del Padre mismo (5,31s. 37s; 8,16ss), manifestado claramente por el de las *Escrituras (5,39; cf. Heb 7,8.17; Act 10,43; 1Pe 1,11), y que debe aceptarse si no se quiere hacer a Dios mentiroso (1Jn 5,9ss). A todo esto se añade en la experiencia cristiana el testimonio del *agua bautismal y de la *sangre eucarística, que atestiguan en su lenguaje de signos lo mismo que testimonia en nosotros el Espíritu Santo (1Jn 5,6ss). Porque el Espíritu que nos es dado da testimonio de Jesús (Jn 15,26) y testimonia también que nosotros somos hijos de Dios (Rom 8,6). Tal es el haz de testimonios que corroboran el de Jesús. Aceptándolos se hace uno dócil al testimonio de Jesús y se entra en la vida de fe.

III. Los testigos de Jesús. 1. *El testimonio apostólico.* Para llegar a los hombres adopta el testimonio una forma concreta: la *predicación del *Evangelio (Mt 24,14). Para llevarla al mundo entero son constituidos los *apóstoles testigos de Jesús (Act 1,8): deberán testificar solemnemente delante de los hombres todos los hechos acaecidos desde el bautismo de Juan hasta la ascensión de Jesús, y especialmente la *resurrección que consagró su señorío (1,22; 2,32; etc.). La misión de Pablo se define en los mismos términos: en el camino de Damasco fue constituido testigo de Cristo delante de todos los hombres (22,15; 26,16); en tierra pagana testimonia en todas partes la resurrección de Jesús (1Cor 15,15), y la fe nace en las comunidades por la aceptación de este testimonio (2Tes 1,10; 1Cor 1,6). Igual identificación del Evangelio y del testimonio en los escritos joánnicos. El relato evangélico es una testificación hecha por un testigo ocular (Jn 19,35; 21,24); pero el testimonio, inspirado por el Espíritu (Jn 16,13), versa también sobre el *misterio que ocultan los hechos: el misterio del Verbo de vida venido en carne (1Jn 1,2; 4,14). Los creyentes que aceptaron este testimonio apostólico poseen ahora ya en sí mismos el testimonio mismo de Jesús, que es la profecía de los tiempos nuevos (Ap 12,17; 19,21). Por eso los testigos encargados de transmitirlo adoptan los rasgos de los *profetas de antaño (11,3-7).

2. *Del testimonio al martirio.* El papel de los testigos de Jesús se pone todavía más en evidencia cuando tienen que dar testimonio delante de las autoridades y de los tribunales, según la perspectiva que Jesús había abierto ya a los doce (Mc 13,9; Mt 10,18; Lc 21,13s). Entonces la testificación adquiere un tenor solemne, pero con frecuencia es un preludio del *sufrimiento. En efecto, si los creyentes son *perseguidos, es «por causa del testimonio de Jesús» (Ap 1,9). Esteban fue el primero que selló su testimonio con la sangre derramada (Act 22,20). La misma suerte aguarda acá en la tierra a los testigos del Evangelio (Ap 11,7): ¡cuántos serán degollados «por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios» (6,9; 17,6)! *Babilonia, el poder enemigo

encarnizado contra la ciudad celestial, se embriagará de la sangre de estos testigos, de estos mártires (17,6). Pero sólo tendrá la victoria en apariencia. En realidad serán ellos los que con Cristo venzan al *diablo «por la sangre del cordero y la palabra de su testimonio» (12,11). El *martirio es el testimonio de la fe consagrado por el testimonio de la sangre.

→ Apóstol - Confesar - Mártir - Misión - Palabra - Proceso.

MP y PG

Tiempo.

La Biblia, revelación del Dios trascendente, se abre y se cierra con notaciones temporales: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1), «Sí, vengo pronto» (Ap 22,20). Por tanto en ella no se capta a Dios en abstracto, en su esencia eterna, como sucede en Platón o en Aristóteles, sino en sus intervenciones acá en la tierra, que hacen de la historia del mundo una historia sagrada. Por eso puede la revelación bíblica responder a las cuestiones que la conciencia humana, marcada por el devenir, se plantea a propósito del tiempo, ya que ella misma es de estructura histórica.

INTRODUCCIÓN. 1. *«Al principio.»* El Génesis, para comenzar, evoca el acto creador de Dios. Este acto marca un comienzo absoluto, de modo que a partir de él toda duración pertenece al orden de las cosas creadas. Esta manera de ver se distingue en un todo de la concepción del «comienzo» que se nota en los paganismos vecinos. Por ejemplo, en el poema babilónico de la creación se ve al dios Marduk establecer los marcos del tiempo cósmico y humano: astros, constelaciones, ciclos de la naturaleza; entonces comienza el tiempo astronómico, mensurable. Pero antes de esto, en un tiempo primordial que es el modelo del otro, los dioses habían tenido ya una historia, la única historia sagrada que conoce el pensamiento babilónico y que es del orden del mito. De una pareja divina primitiva, Apsu y Tiamat, habían salido genealogías sucesivas; una lucha había hecho venir a las manos a los dioses entre sí; la aparición del mundo y de los hombres era el resultado de esta lucha. Por consiguiente los dioses se ven englobados en una misma génesis con el cosmos entero, como si ellos sólo estuvieran sustraídos imperfectamente a la categoría del tiempo.

Por el contrario, en el Génesis bíblico se afirma en forma radical la trascendencia de Dios: «En el principio creó Dios...» (Gén 1,1); «El día en que Yahveh Dios hizo la tierra y el cielo...» (2,5). No hay un tiempo primordial en que se desarrollara historia divina. El acto creador marca el comienzo absoluto de nuestro tiempo; pero Dios preexistía a este tiempo. Lo que se desarrolló en el tiempo fue su propio *designio, ordenando primero toda la creación con miras al hombre, dirigiendo luego el destino del hombre con miras a un fin misterioso.

2. *Tiempo y eternidad.*

a) *El tiempo.* El tiempo, obra de Dios, sirve, pues, de marco a una historia que nos atañe. Esto se nota ya desde el relato bíblico de la *creación.

Los siete días del Génesis tienen sin duda una justificación pedagógica: inculcan la santificación del *sábado. Pero ofrecen también una visión religiosa de la duración en que poco a poco se completa el universo. Dios inserta progresivamente a sus criaturas en el tiempo; poco a poco se va llenando el marco que acogerá finalmente al hombre, cuya aparición dará sentido a todo lo que le había precedido. Con esto se ve que el tiempo no es una forma vacía, una pura sucesión de instantes yuxtapuestos. Es la medida de la duración terrenal, tal como se presenta concretamente: primero una duración cósmica, polarizada por la venida del hombre, luego una duración histórica, marcado su ritmo por *generaciones, en la que la humanidad caminará hacia su fin.

b) *La eternidad.* Dios es trascendente respecto a esta doble duración. El hombre vive en el tiempo; Dios, en la eternidad. La palabra hebrea *ʿōlam*, diversamente traducida (siglo, eternidad, mundo...), designa una duración que rebasa la medida humana: Dios vive «para siempre», «por los siglos de los siglos». La Biblia, para hacer comprender la naturaleza de esta duración de la que no tenemos experiencia, la opone al carácter transitorio del tiempo cósmico («Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche», Sal 90,4) y del tiempo humano («Mis días son como la sombra que declina..., pero tú, Yahveh, reinas eternamente», Sal 102,12s). Una meditación de este género aguza el sentido de la trascendencia divina, que se ve expresada netamente en los textos tardíos. Mientras que el Génesis miraba a Dios «en el principio», en su acto creador, los Proverbios lo contemplan antes del tiempo, «desde la eternidad», cuando no había cerca de él más que la Sabiduría (Prov 8,22ss). Esta eternidad confunde a Job (Job 38,4), y el salmista proclama: «De la eternidad a la eternidad tú eres Dios» (Sal 90,2). La Biblia logra por tanto conciliar la conciencia de la trascendencia de Dios con la certeza de su intervención en la historia. Se sustrae así a una doble tentación: la de divinizar al tiempo (el dios Khronos del panteón griego), o la de negarle frente a Dios todo significado, como lo hace el Islam.

AT. Dos aspectos se superponen en la experiencia humana del tiempo: el que regula los ciclos de la naturaleza (tiempo cósmico) y el que se desarrolla a lo largo de los acontecimientos (tiempo histórico). A ambos los dirige Dios y los orienta juntos hacia un mismo fin.

I. EL TIEMPO CÓSMICO.

1. *Medidas del tiempo.* El Dios creador estableció también los ritmos a que obedece la naturaleza: la sucesión del día y de la noche (Gén 1,5), el movimiento de los *astros que rige al uno y a la otra (1,14), la vuelta de las estaciones (8,22). Que estos ciclos se reproduzcan a intervalos regulares es signo del orden que el creador puso en su creación (cf. Eclo 43). Todos los pueblos han tomado estos ciclos como base para la medida del tiempo. Desde este punto de vista el calendario judío no tiene ninguna originalidad, si no es el uso de la *semana con su *sábado final. Por lo demás, está hecho de préstamos y parece haber variado mucho en el transcurso de las edades. En el AT oscila entre el cómputo solar y el cómputo lunar. La división del año en doce meses corresponde al ciclo solar. Pero el mes, por su nombre y sus divisiones, sigue el ciclo lunar, puesto que comienza con la neomenia o luna nueva (Eclo 43,6ss). El año israelita comenzó primero en otoño, en *Tišri* (Éx 23,16; 34,22), luego en primavera, en *Nisán* (Éx 12,2). En cuanto a los años, en un principio se contaron atendiendo a acontecimientos salientes: reinados (Is 6,1), accidentes naturales (Am 1,1). En época tardía se vino a adoptar una era: la era de los seléucidas (1Mac 1,10; 14,1; 16,14), luego la era judía a partir de la creación del mundo, en época rabínica.

2. *Sacralización del tiempo.* El tiempo cósmico medido por el calendario no es una cosa puramente pro-

fana. Todas las religiones antiguas lo sacralizan. Reconocen a los ciclos de la naturaleza una significación sagrada porque, según creen, están regidos por poderes divinos que se manifiestan a través de ellos. Esta sacralización mítica determina el establecimiento del calendario de las *fiestas: éstas siguen el ritmo de las estaciones y de los meses. Tal concepción de los tiempos sagrados constituyó para Israel una tentación permanente, que denunciaron los profetas (Os 2,13). Pero el AT, al eliminar de su calendario religioso todas las referencias a los mitos politeístas, no por eso desechó la sacralidad natural de los ciclos cósmicos.

Conservó la celebración de la luna nueva (1Sa 20,5; Am 8,5; Is 1,13) y la pascua de los nómadas en primavera (Éx 12). Respetó los usos agrarios del calendario cananeo: fiestas de los ázimos en primavera, al comienzo de la siega de la cebada (Éx 23,15; cf. Dt 16,8); ofrenda de las *primicias (Dt 26,1) y de la primera gavilla (Lev 23,10s); fiesta de la siega, llamada de las semanas o de pentecostés (Éx 23,16; 34,22; Lev 23,16), fiesta de la recolección en otoño, con los regocijos de fin de estación (Éx 23,16; Dt 16,13; Lev 23,34-43). Pero a estas celebraciones tradicionales fue dándoles poco a poco la revelación un contenido nuevo, que transformó su carácter sagrado; hizo de ellas memoriales de los grandes actos de Dios en la historia. La *pascua y los ázimos recordaron la salida de Egipto (Éx 12,17.26s) y la entrada en Canaán (Jos 5,10ss); *pentecostés, la alianza del Sinaí; la fiesta de otoño, la estancia en el desierto (Lev 23,43). Luego otras fiestas nuevas vinieron a conmemorar otros recuerdos de la historia sagrada (p.e. la dedicación: 1Mac 4,36-59).

Más allá del año se sitúan otros ciclos más largos: diezmos trienales (Dt 14,28s), año sabático y jubilar (Lev 25). De una fiesta a otra se sucede el ciclo regular de las semanas. Finalmente, la consagración religiosa del tiempo penetra en el ciclo cotidiano, en el que los rituales señalan sacrificios, ofrendas y oraciones a horas fijas (2Re 16,15; Ez 46,13s; Núm 28,3-8). Toda la existencia del hombre está así incluida en una red de ritos que la santifican. El calendario ocupa un lugar tan importante en la vida de Israel que el rey perseguidor Antíoco Epífanes, atentando contra él se alzará contra Dios mismo (Dan 7,25; 1Mac 1,39.43.55), puesto que querrá substituir la sacralización del tiempo sancionada por la revelación por una sacralización pagana.

II. El tiempo histórico. 1. *Ciclos cósmicos y tiempo histórico.* El tiempo cósmico es de naturaleza cíclica. Al pensamiento oriental y griego impresionó la inserción de la vida humana en estos ciclos del cosmos, que del retorno eterno de las cosas hizo la ley fundamental del tiempo. Sin llegar hasta esta conclusión de orden metafísico, el Eclesiastés está vivamente impresionado por el mismo hecho: la vida humana está dominada por tiempos ineludibles («tiempo de dar a luz y tiempo de morir», Ecl 3,1-8), por una repetición incesante de los mismos acontecimientos («lo que fue será, lo que se ha hecho se volverá a hacer», 1,9; 3,15). Así se marcan los límites del esfuerzo humano, e incluso la dificultad de percibir la acción del gobierno divino en el perpetuo retorno de las cosas. Pero este pesimismo es excepción, pues la Biblia está dominada por otra concepción del tiempo que corresponde a su representación de la historia.

La historia no obedece a la ley del eterno retorno. En su fondo está orientada por el *designio de Dios que en ella se desarrolla y se manifiesta; está jalonada por acontecimientos que tienen carácter único y no se repiten, que se depositan en las *memorias. La humanidad, así enriquecida poco a poco por su experiencia de la duración, se hace capaz de progreso. De esta manera el tiempo histórico difiere cualitativamente del tiempo cósmico, al que asume transfigurándolo a imagen del hombre. Tiene sus medidas particulares de grandeza, que están en relación con la vida humana. Primitivamente tenía Israel una noción familiar de la duración: se contaba por *generaciones (y la misma palabra *tōledōt* designa prácticamente la historia, Gén 2,4; 5,1; etc.). A partir de la monarquía se cuenta por reinados. Más tarde vendrán las eras. En estas suputaciones históricas se manifiesta más de una vez cierto gusto por las cifras. Sin embargo, por falta de puntos seguros de referencia, los *números citados no corresponden siempre a lo que actualmente esperamos de la historia. Algunos de ellos son aproximativos o esquemáticos (los 400 años de Gén 15,13). Otros tienen valor simbólico (los 365 años de la vida de Enoc, Gén 5,23). Pero no por eso dejan de revelar el empeño que pusieron los autores sagrados en mostrar la revelación encuadrada en el tiempo.

2. *Sacralización del tiempo histórico.* En las religiones paganas el tiempo histórico sólo tiene sacralidad en la medida en que un acontecimiento particular reproduce la historia primordial de los dioses, como lo hacen los ciclos de la naturaleza. Se trata de una sacralidad mítica. En este punto la revelación bíblica introduce una innovación radical. En efecto, en ella se manifiesta Dios por medio de la historia sagrada: los acontecimientos de que está tejida ésta son sus actos acá en la tierra. Por esta razón el tiempo en que se inscriben estos acontecimientos tiene por sí mismo valor sagrado: no ya en cuanto que repite el tiempo primordial, en el que Dios creó el mundo de una vez para siempre, sino en lo nuevo que aporta a medida que se van sucediendo las etapas del designio de Dios, cada una de las cuales tiene significación particular. Lo que confiere sentido a todos estos puntos del tiempo no es, por lo demás, la red de los factores históricos que en ellos se entrecruzan, por lo cual la Biblia tampoco presta gran atención a este aspecto de las cosas. Exclusivamente la intención divina es la que las orienta hacia un fin misterioso, en que el tiempo alcanzará su término a la vez que su plenitud.

III. El término del tiempo. 1. *El comienzo y el fin.* La historia sagrada, que engloba todo el destino del pueblo de Dios, se inscribe entre dos términos correlativos: un comienzo y un fin. El pensamiento antiguo, cuando se representaba la perfección humana, la situaba generalmente en los orígenes, como una edad de oro seguida de una degradación progresiva del tiempo. A veces previó una reviviscencia de aquella edad de oro con el retorno del gran año (IV égloga de Virgilio), lo cual estaba todavía en relación con una concepción cíclica del tiempo.

También la Biblia sitúa en los orígenes humanos una perfección primitiva (Gén 2). Pero para ella la pérdida de este estado inicial no es debida en modo alguno a un proceso natural de evolución cósmica; el *pecado del hombre fue el que causó todo el drama. Desde entonces está la historia influenciada por dos movimientos contrarios. Por una parte se observa en ella un desarrollo progresivo del mal, una decadencia espiritual, que reclama infaliblemente el *juicio de Dios. Así sucedió en la prehistoria, desde los orígenes hasta el *Diluvio, que fue un juicio tipo; así sucede

también en el transcurso de los siglos, tanto que los apocalipsis pueden extender al presente y al futuro esta interpretación catastrófica del tiempo (Dan 2; 7). Pero por otro lado se observa también una progresión hacia el bien, que prepara infaliblemente la *salvación de los hombres. Así sucedió ya en la prehistoria, cuando Dios escogió a Noé para salvarlo y hacer alianza con él. Así sucederá finalmente cuando la perfección primitiva vuelva acá en la tierra al término de la historia sagrada; no ya por un mero proceso de vuelta automática a los principios, sino por un acto soberano de Dios, que realizará juntamente el juicio del mundo pecador y la salvación de los justos. Para sustraer a Israel al atractivo del paganismo con su concepción de la duración humana insistirán los profetas en el término del tiempo y en las preparaciones morales que requiere.

2. *Lo que será el fin.* El *día de Yahveh, primera noción escatológica claramente expresada (Am 5,18; Is 2,12), aparece primero como una amenaza constantemente inminente suspendida sobre el mundo pecador. Sin embargo, su fecha, fijada en los secretos de Dios, es desconocida. Para designarla hablan sencillamente los profetas del «fin de los días» (Is 2,2); o bien oponen al «primer tiempo», el pasado, un «último tiempo» que hará contraste con él (Is 8,23). El período actual, el del mundo pecador, se cerrará con un juicio definitivo. Entonces comenzará una nueva era, de la que los textos nos dan descripciones fascinadoras: edad de justicia y de felicidad, que reintroducirá en la tierra la perfección del *paraíso (Os 2,20ss; Is 11,1-9). El porvenir no tendrá, pues, proporción con el tiempo presente; sin embargo, al principio no establecían los profetas discontinuidad radical entre los dos: los tiempos nuevos, de duración indefinida (Is 9,6), coronarían la historia sin salirse del plano en que actualmente se desarrolla. Después del exilio se acentúa progresivamente la diferencia entre el «siglo (o el *mundo) presente» y el «siglo venidero»: éste se inaugurará con la *creación de los «nuevos cielos» y de la «nueva tierra» (Is 65,17); con otras palabras, se situará en un plano radicalmente *nuevo, el de los *misterios divinos, cuya *revelación constituye el objeto propio de los apocalipsis.

3. *¿Cuándo llegará el fin?* En efecto, los apocalipsis miran con pasión hacia este término (Dan 9,2), hacia este «tiempo del fin» (11,40), que la *esperanza judía aguarda con impaciencia. Lo entrevén siempre en un futuro próximo, que sucederá sin transición a la acuciante actualidad. Pero los «tiempos y momentos» fijados por Dios son su secreto (cf. Act 1,7).

Las especulaciones *numéricas que se proponen a este objeto son del orden del símbolo, de los 70 años de Jeremías (Jer 29,10) a las 70 semanas de años de Daniel (Dan 9), períodos cuya significación es correlativa con la del año *sabático y del año jubilar (cf. Is 61,2; Lev 25,10). El anuncio bíblico de los últimos tiempos se distingue así totalmente de las especulaciones escatológicas a que siempre dieron lugar los períodos turbulentos. Lo que ofrece el AT no es una determinación matemática de la fecha en que nacerá Jesucristo o en que tendrá lugar el fin del mundo. Es una visión en profundidad, de la totalidad del tiempo — pasado, presente y futuro — que descubre su orientación secreta y revela así su sentido. El hombre no puede sacar de ahí ninguna satisfacción de su curiosidad inquieta, sino únicamente una conciencia de las exigencias espirituales que comporta el tiempo en que vive.

NT. I. JESÚS Y EL TIEMPO. 1. *Jesús vive en el tiempo histórico.* Con Jesús llegó el fin hacia el que estaban orientados los tiempos preparatorios. Este acto último de Dios se inserta en forma precisa en la duración histórica: Jesús nace «en los días del rey Herodes» (Mt 2,1); la predicación de Juan comienza «el año 15 del reinado de Tiberio César» (Lc 3,1); Jesús «da su bello testimonio bajo Poncio Pilato» (1Tim 6,13). Dado que este último hecho es el acontecimiento por excelencia de la historia sagrada, acaecido «una vez por todas» (Rom 6,10; Heb 9,12), todas las confesiones de fe cristianas retienen el momento en que se situó en el tiempo humano. Por lo demás Jesús, durante su vida en la tierra, aceptó las etapas normales que exige toda maduración humana (Lc 2,40.52). Participó, pues, plenamente en nuestra experiencia del tiempo. Únicamente su conciencia profética le hace dominar el curso de los acontecimientos, tanto que vive con los ojos fijos en la muerte a la que «tiene que» llegar para luego resucitar (Mc 8,31; 9,31; 10,33s p). Esa es su *hora (Jn 17,1), que la obediencia al Padre no le permite anticipar (2,4).

2. *El tiempo de Jesús, plenitud de los tiempos.* Es esencial comprender el significado de este tiempo de Jesús. Por lo demás, desde el comienzo de su predicación lo proclama claramente: «Se han cumplido los tiempos y el reino de Dios está próximo» (Mc 1,15; cf. Lc 4,21). También, a todo lo largo de su ministerio apremia luego a sus oyentes para que comprendan los signos del tiempo en que viven (Mt 16,1ss). Finalmente, llorará sobre Jerusalén que no ha sabido reconocer el tiempo en que Dios la *visitaba (Lc 19,44). Jesús corona, pues, la expectativa judía. Con él ha llegado «la *plenitud de los tiempos» (Gál 4,4; Ef 1,10). Introdujo en la historia de Israel ese elemento definitivo que la predicación del Evangelio pondrá plenamente en claro: «Ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la ley y por los profetas» (Rom 3,21). En el desarrollo del designio de Dios se ha producido un acontecimiento en función del cual todo se define en términos de «antes» y de «después»: «en otro tiempo estabais sin Cristo, ajenos a las alianzas de la promesa» (Ef 2,12); «ahora, él os ha reconciliado en su cuerpo de carne» (Col 1,22). El tiempo de Jesús no está, pues, solamente en medio de la duración terrena: llevando al tiempo a su cumplimiento lo domina enteramente.

II. EL TIEMPO DE LA IGLESIA. 1. *Prolongación de la escatología.* En la óptica del AT se enfocaba el fin en forma global: el designio de Dios llegaría a su término instituyendo a la vez en la tierra el juicio y la salvación. El NT introduce una complejidad en el interior de este fin. Con Jesús ha tenido lugar el acontecimiento decisivo del tiempo, pero todavía no ha llevado todos sus frutos. Los últimos tiempos están solamente inaugurados, pero a partir de la resurrección se dilatan en una forma que no habían previsto explícitamente los profetas y los apocalipsis. Jesús, en las parábolas, había dejado ya entrever la marcha del *reino hacia una plenitud futura, lo cual suponía un cierto lapso de tiempo (Mt 13,30 p; Mc 4,26-29). Después de la resurrección la misión que da a los apóstoles supone la misma prolongación de la escatología (Mt 28,19s; Act 1,6ss). Finalmente, la escena de la *ascensión distingue netamente el momento en que Jesús toma asiento «a la *diestra de Dios» de aquel en que retornará en gloria para consumar la realización de las *promesas proféticas (Act 1,11). Entre los dos se situa-

rá un tiempo intermedio, cualitativamente diferente, tanto del «tiempo de la ignorancia» en que estaban sumidos los paganos (Act 17,30), como del tiempo de la pedagogía en que vivía hasta entonces el pueblo de Israel (Gál 3,23ss; 4,1ss). Es el tiempo de la Iglesia.

2. *Significación del tiempo de la Iglesia.* Este tiempo de la Iglesia es una época privilegiada. Es el tiempo del Espíritu (Jn 16,5-15; Rom 8,15ss), el tiempo en que el Evangelio es notificado a todos los hombres, judíos o paganos, para que todos puedan participar de la salvación. Situación verdaderamente paradójica. Por una parte, este tiempo pertenece al orden definitivo de cosas que anunciaban las Escrituras: para nosotros, que hemos entrado en él por el bautismo, ha llegado el «fin de los tiempos» (1Cor 10,11). Pero por otra parte, coexiste con el «siglo presente» (Tit 2,12), que debe pasar como pasa la figura de este mundo (1Cor 7,29ss). La conversión al Evangelio de Jesucristo representa para todo hombre un cambio de ser: es un paso del «mundo presente» al «mundo venidero», del tiempo antiguo que se precipita hacia su ruina, al tiempo nuevo que camina hacia su plena expansión. La importancia del tiempo de la Iglesia viene de que hace posible este paso. Es «el tiempo favorable, el día de la salvación», puesto ahora ya al alcance de todos (2Cor 6,1s). Es el «hoy» de Dios, durante el cual cada hombre es invitado a la *conversión y en el que es importante volverse atentos a la voz divina (Heb 3,7-4,11).

Y así como en el AT el designio de salvación se desarrollaba según las voluntades misteriosas de Dios, así también el tiempo de la Iglesia obedece a un plan, cuya economía la dejan entrever algunos textos. Habrá en primer lugar un «tiempo de los paganos» que comportará dos aspectos: por una parte, «*Jerusalén [símbolo del antiguo Israel entero] será hollada por los paganos» (Lc 21,24); por otra parte, estos mismos paganos se convertirán progresivamente al Evangelio (Rom 11,25). Luego vendrá el tiempo de *Israel: entonces a su vez «todo Israel será salvo» (Rom 11,26) y habrá llegado el fin. Tal es, en su desenvolvimiento completo, el misterio del tiempo que recubre la entera historia humana. Jesús, que lo domina, es el único capaz de abrir el *libro con siete sellos, en el que están escritos los destinos del mundo (Ap 5).

3. *Sacralización del tiempo de la Iglesia.* El tiempo de la Iglesia es por sí mismo sagrado, por el mero hecho de que pertenece al «mundo venidero». Es sabido, sin embargo, que para que sea efectiva la sacralización del tiempo por los hombres debe ir marcada de signos visibles: los «tiempos sagrados» y las *fiestas religiosas cuyo retorno anual se adapta a los ritmos del tiempo cósmico. Ya el AT había buscado para estos signos una nueva fuente de sacralidad en la conmemoración de los grandes hechos de la historia sagrada. Desde la venida de Jesús a la tierra estos mismos hechos no tienen ya sino un valor de *figuras, puesto que el acontecimiento de la salvación se ha encuadrado en el tiempo histórico. Este acontecimiento único es, pues, lo que la Iglesia actualiza ahora en los ciclos de su calendario litúrgico a fin de santificar el tiempo humano. Cada domingo, *día del Señor (Ap 1,10; Act 20,7; 1Cor 16,2), viene a ser en el marco de la semana una celebración de la resurrección de Jesús. La celebración adquiere un carácter más solemne cuando retorna anualmente la fiesta de *pascua, la fiesta por excelencia (1Cor 5,8), aniversario de la muerte y de la resurrección del Señor

(cf. 5,7). Así se hallan en el NT los primeros lineamentos de los ciclos litúrgicos cristianos, que se desarrollarán en la Iglesia. Toda la vida humana se pondrá así en relación con el misterio de salvación advenido en la historia, verdadero tiempo ejemplar que finalmente ha sustituido al «tiempo primordial» de las mitologías paganas.

III. La consumación de los siglos.

1. *La escatología cristiana.* No obstante el tiempo de la Iglesia no se basta a sí mismo. En relación con el AT forma ya parte de los «últimos tiempos», pero no por eso deja de tender hacia una plenitud futura, no deja de estar orientado hacia un término que es el «día del Señor». Ahora que se ha dado el *Espíritu a los hombres, la creación entera aspira a la revelación final de los hijos de Dios, a la *redención de su cuerpo (Rom 8,18-24). Sólo entonces se consumará la obra de Cristo, que es el alfa y omega, «el que es, que era y que viene» (Ap 1,8). En ese día «siglo presente» y tiempo de la Iglesia acabarán conjuntamente. El primero hundiéndose en una catástrofe definitiva cuando el séptimo ángel derrame su copa y se oiga una voz que grite: «Hecho está» (16,17). El segundo, llegando a su total transfiguración, cuando aparezcan los «nuevos cielos y la nueva tierra» (21,1). Entonces no habrá ya ni sol ni luna que marquen el tiempo como en el mundo antiguo (21,23), puesto que los hombres habrán entrado en la eternidad de Dios.

2. *¿Cuándo llegará el fin?* Jesús no dio a conocer la fecha en que ha de verificarse esta consumación de los siglos, este fin del mundo: es un secreto del Padre solo (Mc 13,32 p), y no pertenece a los hombres conocer los tiempos y los momentos que él ha fijado por su propia autoridad (Act 1,7). La Iglesia naciente, en su ardiente esperanza de la parusía del Señor, vivió bajo la constante impresión de su proximidad: «El tiempo es corto» (1Cor 7,9); «la salvación está ahora más próxima que cuando vinimos a la fe, la *noche avanza, el *día está próximo» (Rom 13,11s). La impresión era tan fuerte que Pablo, aun empleando este lenguaje, hubo de poner en guardia a los tesalonicenses contra todo cálculo preciso de la fecha fatídica (2Tes 2,1ss). Sólo poco a poco, bajo la presión de la experiencia, se adquirió conciencia de la prolongación de los «últimos tiempos». Pero la inminencia del retorno del Señor siguió siendo un componente esencial en la psicología de la *esperanza: el Hijo del hombre viene como un ladrón de noche (Mt 24,43; 1Tes 5,2; Ap 3,3). El tiempo de la Iglesia, que se desarrolla a nuestros ojos, está también marcado con signos precursores del fin (2Tes 2,3-12; Ap 6-19). Así el NT completa la visión profética de la historia humana que había esbozado el AT.

→ Culto - Designio de Dios - Día del Señor - Hora - Memoria - Nuevo - Plenitud - Tradición. MJL y PG

Tierra.

La vida del hombre depende enteramente de las riquezas que oculta la tierra y de la fertilidad de su suelo; es la tierra el marco providencial de su vida: los cielos pertenecen a Yahveh, pero la tierra se la ha dado a los hijos de Adán (Sal 115,16). Así no puede sorprender el ver que la tierra y sus bienes materiales ocupan un puesto importante en la revelación divina: su nexo con el hombre la arrastró al drama del pecado y de la salvación.

AT. I. El misterio de los orígenes. 1. *La tierra, creación y propiedad de Dios.* «En el principio» creó Dios el cielo y la tierra (Gén

1,1). La Biblia presenta dos cuadros sucesivos de esta génesis, anterior al hombre, pero ordenada a él. Por un lado separa Dios de las aguas el continente al que llama «tierra», luego lo puebla (1,9-25); por otro lado es la tierra un desierto vacío y estéril (2,4-6) donde va Dios a plantar un huerto para situar en él al hombre. De todos modos la tierra depende enteramente de él; es cosa suya: «de Él es la tierra» (Sal 24,1; 89,12; cf. Lev 25,23). Como Dios es el creador de la tierra, tiene sobre ella un derecho absoluto: sólo él dispone de sus bienes (Gén 2,16s), establece sus leyes (Éx 23,10), la hace fructificar (Sal 65; 104). Él es su Señor (Job 38,4-7; Is 40,12.21-26); ella es su escabel (Is 66,1; Act 7,49). Como toda la creación, le debe alabanza (Sal 66,1-4; 96; 98,4; Dan 3,74), que cobra forma y lenguaje en los labios del hombre (Sal 104).

2. *La tierra, heredad del hombre.* *Adán está, en efecto, ligado a la tierra; salió de esta *adamah* (Gén 2,7; 3,19; cf. Is 64,7; Jer 18,6), pero a fin de emerger de ella, como el dueño a quien la ha confiado Dios: debe dominar en ella (1,28s); la tierra es como un huerto del que él ha sido constituido administrador (2,8.15; Eclo 17,1-4). De ahí ese nexo íntimo entre ambos, que tiene tantas resonancias en la Escritura. Por un lado el hombre, con su *trabajo, imprime su marca en la tierra. Pero por otro lado la tierra es una realidad vital que modela en cierto modo la psicología del hombre. Su pensamiento y su lenguaje recurren constantemente a imágenes de la tierra: «Haced *siembra de justicia, *segad una cosecha de bondad... ¿Por qué habéis labrado el mal?» (Os 10,12s). Isaías, en su parábola del cultivador (Is 28,23...), explica las pruebas que son necesarias para la *fecundidad sobrenatural, partiendo de las leyes del cultivo, mientras que el salmista compara su alma angustiada con una tierra sedienta de Dios (Sal 63,2; 143,6).

3. *La tierra, maldita por causa del pecado.* Si es tan estrecho el nexo entre el hombre y la tierra, ¿de dónde viene, pues, esa hostilidad entre el hombre y la naturaleza ingrata, que pueden experimentar sucesivamente todas las generaciones? La tierra no es ya para el hombre un *paraíso. Ha entrado en juego una misteriosa prueba y el *pecado ha viciado sus relaciones. Cierto que la tierra sigue actualmente gobernada por las mismas leyes providenciales que estableció Dios en los orígenes (Gén 8,22) y este orden del mundo da testimonio del creador (Rom 1,19s; Act 14, 17). Pero el pecado acarreó para la tierra una verdadera *maldición que hace que produzca «abrojos y espinas» (Gén 3,17s). Es un lugar de *prueba, donde el hombre *sufre hasta que vuelva finalmente al barro de donde salió (3,19; Sab 15,8). Así la solidaridad del hombre con la tierra sigue afirmándose, tanto para lo mejor como para lo peor.

II. El pueblo de Dios y su tierra. La tierra, ligada con el hombre por sus orígenes, conservará su función en la revelación bíblica: a su manera se mantiene en el centro de la historia de la salvación.

1. *La experiencia patriarcal.* Entre *Babilonia, tierra extranjera y amenazadora, de donde Dios saca a Abraham (Gén 11,31-12,1), y *Egipto, tierra tentadora y lugar de esclavitud, de donde sacará Dios a su posteridad (Éx 13,9...), van a hallar los patriarcas en Canaán un lugar de permanencia que será para su posteridad la tierra prometida, «que mana leche y miel» (Éx 3,8). En efecto, esta tierra la promete Dios a Abraham (Gén 12,7). Después de él la recorren los antepasados de Israel antes de que venga a ser su *heredad (Gén 17,8).

Todavía son allí extranjeros con morada provisional: sólo les guían las necesidades de sus ganados. Pero aún más que pastos o pozos hallan en ella el lugar donde se les manifiesta el *Dios vivo. Los robles (Gén 18), los pozos (26,15ss; cf. 21,3s), los *altares erigidos (12,7) son *testigos que guardan el recuerdo de estas manifestaciones. Algunos de estos lugares llevan su nombre: Betel, «casa de Dios» (28,17ss), Penuel, «*rostro de Dios» (32,31). Con la gruta de Macpela (23) inaugura Abraham la posesión jurídica de una parcela de esta tierra prometida; Isaac, Jacob, José querrán reposar en ella, haciendo así de Canaán su *patria.

2. *El don de la tierra.* La *promesa de Dios renovada (Gén 26,3; 35, 12; Éx 6,4) mantuvo en los hebreos la *esperanza de la tierra en que se establecieron. De Egipto, tierra extranjera (cf. Gén 46,3) los hace salir Yahveh; sin embargo, para entrar en la tierra prometida se requiere primero el abandono, «la asombrosa soledad del *desierto» (Dt 32,10). Israel, el «pueblo escogido entre todas las naciones que hay en la tierra» (Dt 7,6) no debe tener otra posesión que a Dios. Purificado, puede entonces conquistar a Canaán, «lugar donde no falta nada de lo que se puede tener en la tierra» (Jue 18,10). Yahveh interviene en esta conquista: él es quien da la tierra a su pueblo (Sal 135,12). Obtenida sin fatiga (Jos 24, 13), es un regalo gratuito, una *gracia, como la alianza de la que deriva (Gén 17,8; 35,12; Éx 6,4.8). E Israel se entusiasma, porque Dios no lo ha decepcionado. «Es un país bueno, muy bueno» (Núm 14,7; Jue 18,9) que contrasta con la aridez y la monotonía del desierto; es el *paraíso terrenal recobrado. Por eso a este «dichoso país de torrentes y de fuentes .., país de trigo y de cebada, de viña, de higueras, de granados, país de olivos, de aceite, de miel, país donde no está medido el pan» (Dt 8,7ss) se apega el pueblo sin titubear. ¿No lo tiene de Dios como *herencia (Dt 15,4), de ese Dios al que quiere servir exclusivamente (Jos 24,16ss)? La tierra y sus bienes le serán así un recuerdo permanente del *amor y de la *fidelidad de Dios a su alianza. Quien posee la tierra posee a Dios; porque Yahveh no es ya solamente el Dios del desierto: Canaán ha venido a ser su residencia. A medida que transcurren los siglos se le cree tan ligado con el país de Israel que David no cree posible adorarlo en el extranjero, tierra de otros dioses (1Sa 26,19) y que Naamán se lleva a Damasco un poco de tierra de Israel para poder dar culto a Yahveh (2Re 5,17).

3. *El drama de Israel en su tierra.*

a) *La ley de la tierra.* La tierra prometida fue dada a Israel como su «posesión» (Dt 12,1; 19,14), una posesión que debe procurarle la felicidad. Pero no sin esfuerzo por su parte: el *trabajo es una ley para quien quiera recibir las bendiciones divinas, y los libros sagrados son severos con los perezosos que duermen en el tiempo de siega» (Prov 10,5; 12,11; 24,30-34). Israel, colono de Dios en un suelo en el que es *extranjero y *huésped» (Lev 25,23; Sal 119,19), tiene además que cumplir diversas obligaciones. En primer lugar, debe manifestar a Dios su *alabanza, su *acción de gracias, su dependencia. Tal es el sentido de las *fiestas agrarias (Éx 23,14...), que asocian su vida cultual con los ritmos mismos de la naturaleza: fiestas de los ázimos, de la siega, de las *primicias (Éx 23,16), de la recolección. Además, el uso de los productos del suelo está sometido a reglas precisas: hay que dejar espigar al pobre y al extranjero (Dt 14,29; 24,19-21); para no esquilmar el suelo hay que abandonar sus productos cada

siete años (Ex 23,11). Esta ley de la tierra, a la vez religiosa y social, marca la autoridad de Dios, a quien pertenece el suelo por derecho. Su observancia debe distinguir a Israel de los labradores paganos que le rodean.

b) *Tentación y pecado.* Ahora bien, aquí es precisamente donde Israel va a tener que habérselas con la *prueba y la tentación. A su tierra ha ligado su actividad y su vida: campo, casa, mujer son sus puntos de apoyo (Dt 20,5ss). Venido a ser terrateniente y sedentario, fácilmente reduciría a las dimensiones de su campo y de su viña su manera de comprender a Dios. Todas las civilizaciones antiguas pasaron por una experiencia semejante, que dio origen a la imagen de la tierra-mujer, de la tierra-esposa, de la madre tierra. Esta metáfora profunda y realista adquirirá un día derecho de ciudadanía en la Escritura (Os 2,5; Is 45,8; 62,4; Cant 4,12; 5,1; 6,2.11). Pero Israel no ha llegado todavía a este punto. Al mismo tiempo que aprende de los cananeos las leyes de su vida agrícola, tiende a adoptar sus costumbres religiosas, idolátricas, materialistas. Y así Yahveh se convierte a menudo para él en un Baal (señor del país) protector y garante de la fertilidad (Jue 2,11). De ahí la reacción violenta de un Gedeón (6,25-32), y más tarde la de los profetas, que fustigan a «los que añaden casa a casa y juntan campo a campo» (Is 5,8); pondrán en guardia contra los peligros de la sedentarización y de la propiedad, en la que verán una fuente de robos (cf. 1Re 21,3-19), de rapiñas (Miq 2,2), de injusticias, de diferencias de clases, de enriquecimiento que provoca la soberbia y la envidia (cf. Job 24,2-12). ¿Cómo podrá el Dios santo soportar esas cosas? ¿No es evidente que Israel, en lugar de hallar en su tierra un signo de la bondad de Dios para elevar su corazón hasta él, se ha apegado a ella en forma egoísta como todos los otros miembros de la humanidad pecadora?

c) *Amonestaciones y castigos.* Ante esta situación las amonestaciones de los profetas se juntan con los gritos de angustia del Deuteronomio: «¡Guárdate de olvidar a Yahveh tu Dios!» (Dt 6,12; 8,11; 11,16). En realidad, el pueblo que disfruta de un país maravilloso (6,10s) ha olvidado de dónde le venía este beneficio: «Porque Yahveh amó a tus padres... Te ha hecho entrar en este país» (4,37s; 31,20). Si no, ¿por qué esas marchas a través de países extranjeros más que para recibir finalmente el don de la tierra y para hacer la experiencia del amor divino? «Acuérdate de las marchas que te hizo hacer Yahveh durante cuarenta años por el desierto para humillarte... y para conocer el fondo de tu corazón» (8,2). De Dios es la tierra. Su derecho es exigente, celoso, como su amor. El hombre debe mantenerse humilde, fiel, obediente (5,32-6,25). Si obra así, recibirá en recompensa las *bendiciones: «Benditos serán los productos de tu suelo... y las crías de tus ovejas» (28,4), pues «Yahveh tiene cuidado de este país... sus ojos están fijos en él desde el principio del año hasta el fin» (11,12). ¡Por el contrario, *maldición si se desvía Israel (Dt 28,33; Os 4,3; Jer 4,23-28)! Se entrevé incluso la peor de las amenazas, la pérdida de la tierra: «Seréis arrancados de la tierra en que vais a entrar» (Dt 28,63). Esta amenaza que los profetas precisan con vigor (Am 5,27; Os 11,5; Jer 16,18) se cumple finalmente como un duro *castigo divino en medio de las angustias de la *guerra y del *exilio.

4. *Promesas de porvenir.* Sin embargo, el castigo, por muy radical que sea, no lo miran nunca los profetas como absoluto y definitivo. Será una prueba purificadora como en otro

tiempo la del desierto. Por encima de él subsiste una *esperanza cuyo objeto reviste todos los rasgos de la experiencia pasada: la tierra tiene todavía en ella un papel capital. Esta tierra será en primer lugar la de Israel, donde el *pueblo nuevo volverá a ser instalado por Yahveh. Esta «tierra santa» (Zac 2,16; 2Mac 1,7; Sab 12,3), purificada y sacralizada integralmente (Ez 47,13-48,35; Zac 14), podrá ser llamada, como Jerusalén, su capital, la *esposa de Yahveh (Is 62,4). Pero más allá de la tierra santa, la tierra entera participará con ella de la salvación: centrada religiosamente en *Jerusalén (Is 2,2ss; 66,18-21; Sal 47,8ss), vendrá a ser la «tierra de delicias» (Mal 2,12 de una humanidad nueva en la que las *naciones se unirán a Israel para recobrar la *unidad primitiva. Más aún: sólo los orígenes ofrecen una representación adecuada de esta tierra transfigurada. Los «cielos nuevos y la tierra nueva» que Dios creará entonces (Is 65,17) dará a la morada de los hombres los rasgos del *paraíso primitivo, con su fertilidad y sus maravillosas condiciones de vida (Am 9,13; Os 2,23s; Is 11,6-9; Jer 23,3; Ez 47,1s; Jl 4,18; Zac 14,6-11).

En esta perspectiva la posesión de la tierra adopta, pues, un significado escatológico. Éste se acentúa todavía por el paso del plano colectivo al plano individual, insinuado en Is 57,13; 60,21 y desarrollado por los sabios: «la tierra» designa entonces a la vez la que fue prometida a Abraham y a su descendencia, y otra realidad más alta, pero todavía imprecisa; tal es el lote del hombre que pone toda su fe en Dios (Sal 25,13; 37,3...). Israel, elevado progresivamente de las preocupaciones vulgares a aspiraciones más puras, está maduro para recibir el mensaje de Jesús: «Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra» (Mt 5,4).

NT. 1. JESÚS Y LA TIERRA. Jesús comparte el señorío de Dios sobre la tierra (Col 1,15s; Ef 4,10); nada se hizo sin él (Jn 1,3); «todo poder le ha sido dado en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Sin embargo, hombre entre los hombres, está ligado a la tierra de Israel con todas las fibras de su ser.

1. Jesús viene a revelar a los hombres un mensaje de salvación universal, pero lo hace con el lenguaje de un país y de una civilización particular. Los paisajes y las costumbres de Palestina modelaron en cierto modo la imaginación del que los creó. Así en sus parábolas recurre con frecuencia a imágenes que los reflejan: imagen del *sembrador y de la *siega; de la *viña y de la higuera, de la cizaña y del grano de mostaza, del *pastor y de las ovejas, de la pesca que se practicaba en el lago... Sin contar las enseñanzas que da con ocasión de los espectáculos de la vida: «Ved las aves del cielo... y los lirios» (Mt 6,26ss), las espigas arrancadas (Mt 12,1-8 p), la higuera estéril (Mt 21,19).

2. Pero por encima de estas imágenes, Jesús da una enseñanza sobre este mundo. La aspiración a poseer la tierra se convierte con él en aspiración a entrar en posesión de los bienes espirituales (Mt 5,4); el reino terrenc cede el puesto a la realidad que prefiguraba, el *reino de los cielos (Mt 5,3). Ahora ya hay que saber despojarse de los campos por causa de Cristo y del Evangelio (Mc 10,29s): las perspectivas estrechamente terrenas de las promesas proféticas son, pues, definitivamente superadas. No es que sean condenadas en sí mismas las cosas de esta tierra en que vivimos; únicamente se sitúan en su verdadero puesto, secundario en relación con la espera del reino (Mt 6, 33). Si ello es así, todo se establece en el orden, y la voluntad de Dios se

hace «en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). En esta forma paradójica devuelve Jesús su valor sagrado a la tierra de los hombres, obra de las manos de Dios, signo de su *presencia y de su amor. Si los hombres se han servido, y se sirven todavía, de ella para desviarse de Dios, para «enterrar su talento» en ella (Mt 25,18), Jesús vuelve a encargarse de ella con amor (cf. Col 1,20) y la hace capaz de expresar su misterio: llega hasta a tomar *pan, fruto de la tierra (Sal 104,14) para dejar en ella envuelta en un signo, la presencia de su *cuerpo.

3. Jesús vino a traer *fuego a la tierra (Lc 12,49). Para propagarlo halló sus primeros discípulos entre la masa de los campesinos de Galilea y de Transjordania, que son «la sal de la tierra» (Mt 5,13). Vemos pues el Evangelio *fuertemente implantado* en un rincón particular de nuestro universo, la misma tierra santa que había dado Dios a Israel. Allí también, en *Jerusalén la capital, va a plantar su cruz para abrasar a la tierra entera: entonces, «elevado de la tierra, *atraeré a mí a todos los hombres*» (Jn 12,32). Así la tierra santa será para siempre el centro geográfico de donde ha salido la salvación para ganar a la humanidad entera.

II. El pueblo nuevo y la tierra.

1. Ahora ya está restaurado el designio de salvación universal esbozado en los orígenes. De la tierra de Israel va a extenderse el Evangelio al mundo entero según el plan indicado por Jesús: «Me seréis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaria, y hasta las extremidades de la tierra» (Act 1,8; cf. Mt 28,16ss).

2. De esta manera efectúa Jesús el paso, no sólo de la tierra de Israel, encerrada en sus límites, al universo, sino también de la tierra material a lo que ésta figuraba: la Iglesia y el reino del cielo. El pueblo del AT había creído en las promesas para entrar en posesión de la tierra de reposo; ahora bien, aquello sólo era una *figura de la salvación venidera. Nosotros somos ahora los que, por la fe, entramos en la verdadera tierra de *reposo (Heb 4,9), la morada celestial donde reside Jesús desde su resurrección y de la que tenemos un gusto anticipado en su Iglesia.

3. En esta nueva perspectiva se revela el sentido que desde ahora adquiere el *trabajo humano y la liturgia. Como antes Jesús, el pueblo nuevo ha penetrado ya en esperanza en la tierra de reposo que le estaba destinada. Esto lleva consigo una transformación de su actividad terrena. Debe todavía «dominar la tierra», todavía corre peligro de descansar en la felicidad que la tierra le procura (Lc 12,16-34); pero, fijos los ojos en Cristo subido ya al *cielo, debe ahora ya «pensar en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col 3,2); no por desprecio, sino para «usar de ellas como si no usara» (1Cor 7,31). La mirada celestial del creyente no niega la tierra, sino que la realiza, dándole su verdadero sentido. En efecto, la oración litúrgica presta una voz a la tierra, a todo lo que contiene, a lo que la tierra ayuda a producir con el trabajo. De esta manera el hombre realza en cierto modo la tierra y la hace subir hacia Dios. Porque el pueblo nuevo no ha perdido sus raíces terrestres; muy al contrario, «reina sobre la tierra» (Ap 5. 10) y en tanto efectúa en ella su peregrinación no puede hacerse sordo al «gemido» de la creación material que aguarda también su salvación (Rom 8,22).

III. La tierra en la esperanza cristiana. En efecto, la tierra está asociada a la historia del nuevo pueblo, como en otro tiempo fue arrastrada al drama de la humanidad pecadora. También la tierra «aguarda» «la revelación de los hijos de Dios... con la *esperanza de ser también liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,19ss). La tierra, solidaria con el hombre desde los orígenes, sigue siéndolo hasta el fin; como él, es objeto de *redención, aunque en forma misteriosa. Porque la tierra en su estado actual «pasará» (Mt 24,35 p), «será consumida con las obras que en ella hay» (2Pe 3,10). Pero esto sucederá para que sea reemplazada por una «tierra nueva» (Ap 21,1), «que aguardamos según la promesa de Dios y en la que habitará la justicia» (2Pe 3,13).

→ Cielo - Exilio - Herencia - Paraíso - Patria - Reino. GB

Tormenta.

1. *Interpretación pagana.* En el antiguo Oriente se mira a la tormenta como manifestación de un dios (Baal en Canaán). Esta manifestación presenta tres caracteres. La tormenta, despliegue de fuerzas cósmicas, ante las que el hombre no puede nada, revela la majestad terrorífica del dios. Como fenómeno peligroso para el hombre, es un signo de cólera: el dios, oculto en la nube, da una voz contra sus enemigos (= trueno) y lanza contra ellos sus flechas (= relámpagos) (cf. Sal 18,6-16). Finalmente la tormenta, acarreando la lluvia fertilizante, muestra en el dios la fuente de la fecundidad.

2. *La tormenta, signo de la majestad divina.* En el lenguaje bíblico queda excluida toda resonancia politeísta, especialmente la que acompañaba a los cultos de fecundidad; pero la tormenta conserva todavía un sentido. Es una de las maravillas que proclaman la grandeza del Creador (Jer 51, 16s; Sal 135,7; Job 38,34-38), una manifestación velada de su tremenda majestad (Job 36,29-37,5); Dios tiene su trono por encima de la tormenta en su trascendencia (Sal 29). De este modo la tormenta sirve para representar al Señor en su *gloria (Job 38,1; Ez 1,13s; 10,5; Ap 4,5; 8,5ss; 10,3s). Es el marco de la teofanía clásica, en que se evocan las intervenciones de Dios acá en la tierra: las de la historia sagrada, con ocasión del Éxodo (Sal 77,19ss), en el Sinaí (Éx 19,16-19), en la entrada en Canaán (Jue 5,4s); aquéllas por las que libera a su ungido (Sal 18) o a su pueblo (Hab 3,3-16); la que inaugurará su reinado definitivo (Sal 97, 1-6). Sin embargo, Dios no es sólo una *presencia majestuosa que inspira terror sagrado. Ya Elías en el Horeb es invitado a rebasar este signo parcial para oir una revelación más alta: Dios es también una *presencia íntima, que habla al hombre con la suavidad de una brisa ligera (1Re 19,11ss).

3. *La tormenta, signo de la ira divina.* La tormenta, en cuanto manifiesta las disposiciones de Dios para con los hombres, es un signo ambiguo: signo benéfico, cuando gracias a ella otorga Dios la *fecundidad a una naturaleza desolada (1Re 18); pero también azote temeroso, que reserva Dios a sus enemigos como señal de su *ira (Éx 9,13-34). La teofanía de la tormenta conviene, pues, particularmente a Dios cuando juzga y *castiga (Is 30,27ss), sobre todo en el *juicio final, en que lanzará sus rayos contra *Babilonia (Ap 16,18; cf. 11,19). Por eso, a manera de anticipación de este juicio, se deja oir la voz divina como un trueno cuando proclama la glorificación del Hijo en el momento en que el príncipe de este mundo va a ser derrocado (Jn 12, 28-32).

Esta perspectiva del juicio haría temblar de espanto si Dios no asegurara a los suyos que será su abrigo contra la tormenta: sólo el mun-

do pecador está amenazado por este azote escatológico (Is 4,6). Porque *Dios es muy distinto de un Júpiter tonante: Jesús hace comprender a los «hijos del trueno» (Mc 3,17) que no se complace en lanzar rayos contra los que no le reciben (Lc 9,54s). La teofanía de la tormenta queda ya completada por la revelación de la *gracia divina, que nos es dada en la persona de Jesús (cf. Tit 2,11). «Trompetas, relámpagos, la tierra tiembla; pero cuando tú desciendes al seno de una Virgen, tu paso no hace el menor ruido» (epigrama cristiano sobre la natividad de Cristo).

→ Fuego - Gloria - Nubes.

PG

Trabajo.

Por todas partes en la Biblia está el hombre dado al trabajo. No obstante, por ser este trabajo, de artesano o de pequeño cultivador, muy diferente del trabajo intensivo y organizado que evocan en nosotros las visiones modernas del trabajo, nos sentimos inclinados a creer que la Escritura ignora el trabajo o que lo conoce mal. Y como, por otra parte, apenas si comporta juicios de principio sobre el valor y el significado del trabajo, nos vemos a veces tentados a aislar en nuestra fantasía tal o cual fórmula tomada al azar para utilizarla en apoyo de nuestras propias tesis. Si la Biblia no responde a todas nuestras cuestiones, sin embargo, tomada en su totalidad, nos introduce en la realidad del trabajo, de su valor, de su fatiga y de su redención.

I. VALOR DEL TRABAJO. 1. *El mandamiento del creador.* Pese al prejuicio corriente, el trabajo no viene del *pecado: antes de la caída «tomó Yahveh al hombre y lo estableció en el huerto del Edén para que lo cultivara y lo guardara» (Gén 2,15). Si el Decálogo prescribe el *sábado, lo hace al final de seis días de trabajo (Éx 20,8ss). Esta semana de trabajo recuerda los seis días que empleó Dios para *crear el universo y subraya así que Dios, al formar al hombre «a su imagen» (Gén 1,26) quiso asociarlo a su designio, que después de haber puesto en orden el universo lo entregó en manos del hombre dando a éste el poder de ocupar la *tierra y de someterla (1,28). Todos los que trabajan, aun cuando «no brillen por la cultura ni por el juicio», todos, sin embargo, cada uno en su oficio, «sostienen la creación» (Eclo 38,34, Trad. Bibl. de Jerusalén). Así no tiene nada de extraño que la acción del creador se describa fácilmente con gestos de obrero, modelando al hombre (Gén 2,7), fabricando el cielo «con [sus] dedos» y fijando las estrellas en su puesto (Sal 8,4); viceversa, el gran himno que celebra al Dios creador pinta al hombre por la mañana «saliendo para su faena, a hacer su trabajo hasta la tarde» (Sal 104,23; cf. Eclo 7,15). Este trabajo del hombre es la expansión de la creación de Dios, es el cumplimiento de su *voluntad.

2. *Valor natural del trabajo.* Esta auténtica voluntad de Dios no se expresa en ninguna parte entre los mandamientos de la alianza, ni en los del Decálogo, ni en los del Evangelio. Lo cual no es sorprendente, sino más bien normal: el trabajo es una ley de la condición humana, se impone a todo hombre, aun antes de que se sienta llamado a la *salvación de Dios. De ahí proviene que muchas reacciones de la Biblia frente al trabajo traducen sencillamente el juicio de una conciencia sana y recta y figuran en los escritos de los sabios, deliberadamente atentos a hacer que la religión de Israel saque partido de lo mejor de la experiencia moral de la humanidad.

Así la Biblia es severa con la ociosidad en nombre del sentido común: el perezoso no tiene qué comer (Prov 13,4) y se expone a morir de hambre (21,25); nada hay como el hambre para estimular al trabajo (16,26), y san Pablo no vacila en utilizar este argumento para mostrar su aberración a los que se niegan a trabajar: «que no coman tampoco» (2Tes 3, 10). La ociosidad es además una degradación: se admira a la mujer siempre solícita, que «no come el pan de la ociosidad» (Prov 31,27) y se moteja al perezoso: «La puerta da vueltas sobre sus goznes, y el perezoso sobre su cama» (26,14). Ya no es un hombre, es «una pella de cieno», «un puñado de estiércol» (Eclo 22,1s): que se aparta de uno con asco.

La Biblia, por el contrario, sabe apreciar el trabajo bien hecho, la habilidad y el empeño que pone en su labor el labrador, el herrero o el alfarero (Eclo 38,26.28.30). Se llena de admiración ante los logros del arte, el palacio de Salomón (1Re 7, 1-12) y su trono, «sin rival en ningún reino» (10,20), pero sobre todo el templo de Yahveh y sus maravillas (1Re 6; 7,13-50). No tiene piedad para con la ceguera del fabricador de *ídolos, pero respeta su habilidad y se indigna de que tantos esfuerzos se gasten sin provecho, por algo que es «nada» (Is 40,19s; 41,6s).

3. *Valor social del trabajo.* Esta estima del trabajo no nace sólo de la admiración ante los logros del arte: reposa en una visión más firme del lugar que tiene el trabajo en la vida social y en las relaciones económicas. Sin los labradores y los artesanos «ninguna ciudad podría construirse» (Eclo 38,32). Tres factores se combinan en el origen de la navegación: «la sed de lucro... la sabiduría del artífice... la dirección de la Providencia» (Sab 14,2s). Concepción realista y equilibrada, susceptible de explicar, según el lugar respectivo de estos tres elementos, las aberraciones que puede conocer el trabajo, como también las maravillas que puede realizar, por ejemplo, la que permite al navegante «osar confiar su vida a un minúsculo leño» y redondear así la creación de Dios impidiendo que «resulten estériles las obras de [su] Sabiduría» (Sab 14,5).

II. LA FATIGA DEL TRABAJO. Dado que el trabajo es un dato fundamental de la existencia humana, se halla afectado directa y profundamente por el *pecado: «Comerás el pan con el sudor de tu frente» (Gén 3,19). La *maldición divina no tiene por objeto el trabajo, como tampoco tiene por objeto el parto de la mujer. Como el parto es la *victoria dolorosa de la vida sobre la muerte, así la fatiga cotidiana y sin fin del hombre en el trabajo es el precio que debe pagar por el poder que Dios le ha dado sobre su creación; el poder subsiste, pero el suelo, maldito, resiste y debe ser domado (3,17s). Lo peor de este *sufrimiento del esfuerzo es que, aun cuando a veces alcanza logros espectaculares, como el de Salomón, viene la *muerte que lo desbarata: «¿Qué le queda de todo su trabajo...? ¿Y los días de fatiga, y la preocupación de los negocios, y las noches de insomnio? También esto es vanidad» (Ecl 2,22s).

Doloroso y con frecuencia estéril, el trabajo es además en la humanidad uno de los terrenos en que más ampliamente despliega el pecado su poder. Arbitrariedad, violencia, injusticia, rapacidad hacen constantemente del trabajo no sólo un peso abrumador, sino un objeto de *odio y de divisiones. Obreros privados de su salario (Jer 22,13; Sant 5,4), labradores esquilmados por el impuesto (Am 5,11), poblaciones sometidas a prestaciones forzosas por un gobierno enemigo (2Sa 12,31) y tam-

bién por el propio soberano (1Sa 8, 10-18; 1Re 5,27; 12,1-14), *esclavos condenados al trabajo y a los golpes (Eclo 33,25-29): no hay siempre falta personal en este cuadro siniestro, sino que es sencillamente el mundo ordinario del trabajo en la raza de Adán. Este mundo lo conoció Israel en la forma más inhumana en *Egipto: trabajo forzado, a un ritmo agotador, bajo una vigilancia despiadada, en medio de una población hostil, en provecho de un gobierno enemigo, trabajo organizado sistemáticamente para aniquilar a un pueblo y quitarle toda capacidad de resistencia (Éx 1,8-14; 2,11-15; 5,6-18); se trata ya del mundo de los campos de concentración, del campo de trabajo.

III. La redención del trabajo. Ahora bien, Yahveh *liberó a su pueblo de este universo inhumano, fruto del pecado. Su alianza con Israel comporta una serie de cláusulas destinadas a preservar el trabajo, si no ya de todo lo que tiene de penoso, por lo menos de las formas monstruosas que le da la maldad del hombre. El *sábado tiene por fin introducir una tregua en la agobiadora sucesión de los trabajos (Éx 20,9ss), para asegurar al hombre y a todo lo que trabaja sobre la tierra un tiempo de *reposo (Éx 23,12; Dt 5,14), a ejemplo de un Dios que se ha revelado como un Dios que trabaja, un Dios que reposa, un Dios que libera de la servidumbre (Dt 5,15). Diversos artículos de la ley están destinados a proteger al *esclavo o al asalariado, al que se debe pagar el día mismo (Lev 19,13) y no se le debe explotar (Dt 24,14s). Los profetas traerán a la memoria estas exigencias (Jer 22,13). Si es Israel fiel a la alianza, no se le dispensará del trabajo, pero éste será fecundo, pues «Dios *bendecirá la obra de sus manos» (Dt 14,29; 16,15; 28,12; Sal 128,2). El trabajo producirá su *fruto normal: el que plante una viña gozará de su fruto, el que construya una casa la habitará (Am 9,14; Is 62,8s; cf. Dt 28,30).

IV. El Nuevo Testamento. La venida de Jesucristo proyecta sobre el trabajo las paradojas y las luces del Evangelio. En el NT el trabajo es a la vez ensalzado y como ignorado o tratado con desdén, como un detalle sin importancia. Es ensalzado por el ejemplo de Jesús, obrero (Mc 6,3) e hijo de obrero (Mt 13,55), y por el ejemplo de Pablo, que trabaja con sus manos (Act 18,3) y se gloría de ello (Act 20,34; 1Cor 4, 12). Sin embargo, los evangelios observan sobre el trabajo un silencio sorprendente; no parecen conocer la palabra sino para designar las obras a las que hay que aplicarse, que son las obras de Dios (Jn 5,17; 6,28), o para presentar como ejemplo a las aves del cielo «que no siembran ni siegan» (Mt 6,26) y a los lirios de los campos que «no se fatigan ni hilan» (6,28). La poca importancia por una parte y por otra la importancia dada al trabajo no son en modo alguno datos contradictorios, sino dos polos de una actitud cristiana esencial.

1. *El trabajo perecedero.* «Trabajad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece en vida eterna» (Jn 6,27). Jesucristo viene a traer el *reino de Dios; no tiene otra misión ni habla de otra cosa. Es que este reino es lo primero de todo (Mt 6,33). Lo demás, comer, beber, *vestirse, no carece de importancia, pero quien se preocupa de ello hasta el punto de perder el reino, lo ha perdido todo, aun cuando hubiera conquistado el universo (Lc 9,25). Ante lo absoluto que es la posesión de Dios, todo lo demás se esfuma; en el mundo, cuya «figura pasa» (1Cor 7,31), sólo vale lo que une al Señor sin impedimentos (7,35).

2. *Valor positivo del trabajo.* Poner el trabajo en su puesto, distinto de Dios, no es en modo alguno desvalorizarlo, sino, por el contrario, restaurar su verdadero valor en la *creación. Ahora bien, este valor es muy alto. Jesús, como Yahveh en el AT, no sólo toma títulos y comparaciones del mundo del trabajo: pastor, viñador, médico, sembrador, sin la sombra de la condescendencia del Eclesiastés, tan típica del intelectual, con el trabajo de las manos, su necesidad y sus límites (Eclo 38,32ss); no sólo presenta el *apostolado como un trabajo, el de la *siega (Mt 9,37; Jn 4,38) o de la pesca (Mt 4, 19); no sólo está atento al oficio de los que escoge (Mt 4,18); sino que con todo su comportamiento supone un mundo en trabajo, el labrador en su campo, la mujer de casa con su escoba (Lc 15,8), y considera anormal dejar enterrado el talento sin hacerlo fructificar (Mt 25,14-3). Si multiplica los panes —panes cocidos en nuestros hornos—, pone empeño en mostrar que es una excepción y que deja al hombre el cuidado de hacerse y cocerse el pan. Con este mismo espíritu de adhesión leal a la condición humana recomendará Pablo «distanciarse de todo hermano que viva en la ociosidad» bajo pretexto de que está próxima la parusía (2Tes 3,6).

3. *Valor cristiano del trabajo.* Cristo, nuevo *Adán, permite a la humanidad llenar su misión de dominar el mundo (Heb 2,5ss; Ef 1,9ss): salvando al hombre da al trabajo su pleno valor. Hace su obligación más apremiante fundándola en las exigencias concretas del *amor sobrenatural; revelando la vocación de los hijos de Dios, muestra toda la dignidad del *hombre y del trabajo que está a su servicio, establece una jerarquía de valores que ayuda a juzgar y a comportarse en el trabajo. Instaurando el *reino que no es de este *mundo, pero se halla en él como un fermento, devuelve su calidad espiritual al trabajador, da a su trabajo las dimensiones de la caridad y funda las relaciones engendradas por el trabajo, en el principio nuevo de la fraternidad en Cristo (Flm). En virtud de su ley de amor (Jn 13,34), obliga a reaccionar contra el egoísmo y a hacer todo lo posible por disminuir la fatiga de los hombres en el trabajo; sin embargo, al introducir al cristiano en el misterio de su *muerte y de sus *sufrimientos, da un nuevo valor a esta pena fatal.

4. *El trabajo y el universo nuevo.* Finalmente, cuando en la parusía del Señor su *gloria de resucitado revista a todos sus elegidos, el dominio del universo por la humanidad será plenamente realizado por él y en él, sin trabas de pecado, de muerte o de sufrimiento. Aun antes del último día, el trabajo, en la medida en que se realiza en Cristo, contribuye ya al retorno de la *creación a Dios. El *esclavo que soporta su condición en Cristo es ya «un liberto del Señor» (1Cor 7,22) y prepara la creación para que «ella también sea liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21). ¿Se dará además una permanencia de la obra realizada? La Escritura no fomenta ningún *mesianismo temporal: «pasa la figura de este mundo» (1Cor 7,31), y la ruptura entre el estado actual y el estado futuro del mundo no deja lugar para un acondicionamiento que hiciera pasar con pie seguro al mundo venidero. Sin embargo, cierta permanencia de la obra del hombre, en forma imposible de precisar, parece hallarse en la línea de las afirmaciones paulinas acerca de la dominación y recapitulación del universo por Cristo (Rom 8,19ss; Ef 1,10;

Col 1,16.20). Aunque no hay ningún texto que nos permita satisfacer una curiosidad fatalmente ingenua y limitada, la Escritura en su conjunto nos invita a esperar que la creación rescatada y liberada sea siempre el universo de los hijos de Dios reunidos en Cristo.

→ Creación - Hombre - Obras - Primicias - Reposo - Cuidados.

PdS y JG

Tradición.

La existencia de una tradición es un hecho común a todas las sociedades humanas. Lo que asegura su continuidad espiritual es el hecho de que de una generación a otra, ideas, costumbres, etc., se transmiten en forma estable (traditio = transmisión). Particularmente, desde el punto de vista religioso, creencias, ritos, formularios de oración o de canto, etc., se transmiten con una solicitud muy particular. En las sociedades que rodean al mundo de la Biblia la tradición religiosa está además integrada en todo el conjunto de las tradiciones humanas que constituyen la civilización.

El vocabulario moderno emplea, sin embargo, la palabra tradición en dos sentidos diferentes. Unas veces designa con él un contenido transmitido de edad en edad (por ejemplo la tradición cultual de Egipto), otras, un modo de transmisión caracterizado por su notable estabilidad y en el que la escritura sólo desempeña un papel secundario y hasta nulo (de esta manera se puede calificar de tradicional la civilización sumeria, y todavía más las civilizaciones puramente orales). En relación con este hecho general la tradición propia de la revelación bíblica presenta a la vez semejanzas y peculiaridades originales.

AT. I. Transmisión de un depósito sagrado. No cabe duda de que bajo la antigua ley hay en Israel transmisión de un depósito sagrado, por tanto tradición. Conforme al estatuto particular que posee entonces el *pueblo de Dios, este depósito abarca todos los aspectos de la vida: tanto los recuerdos de historia, como las creencias que en ellos arraigan, las formas de oración lo mismo que la sabiduría que regula la vida práctica, los ritos y gestos cultuales y las costumbres y el derecho. La transmisión de este depósito es la que da a Israel su fisonomía particular y asegura su continuidad espiritual, desde la época patriarcal hasta los umbrales del NT.

Si este depósito es sagrado, no lo es sólo por ser un legado de las generaciones pasadas, como en todas las tradiciones humanas. Lo es, ante todo, por ser de origen divino: en la base de las creencias hay una *revelación dada a Israel por los enviados de Dios; en la base del derecho y de las costumbres por él reguladas hay prescripciones positivas enunciadas en nombre de Dios por los depositarios de sus voluntades. Evidentemente estos elementos positivos debidos a la revelación no excluyen ciertos elementos más antiguos tomados del medio oriental y asumidos por la revelación misma; pero sólo ésta funda el carácter sagrado de la tradición que de ella depende.

La tradición del pueblo de Dios, así definida en su relación con la revelación, que constituye su originalidad, combina dos caracteres complementarios. Por una parte la estabilidad: sus elementos fundamentales quedan fijados, en materia de creencias, de derecho, de *culto (monoteísmo, doctrina de la *alianza, costumbres venidas de los patriarcas y ley mosaica, etc.). Por otra parte el progreso: la revelación misma se desarrolla a medida que nuevos enviados divinos completan la obra de

sus predecesores en función de las necesidades concretas de su tiempo. Este progreso sigue naturalmente la marcha de la historia, pero no está sometido únicamente a los puros azares de la evolución cultural, como sucede en las otras tradiciones religiosas, donde el sincretismo está a la orden del día. También en esto afirma su originalidad la tradición de Israel.

II. Modo de transmisión. 1. *Formas literarias y medios de vida.* Para transmitirse este depósito sagrado adopta necesariamente forma literaria: relatos, leyes, sentencias, himnos, rituales, etc., son sus medios de expresión. Ahora bien, también tales formas son determinadas por el uso y en este sentido son tradicionales. En gran parte corresponden a los géneros literarios utilizados en las culturas de los pueblos vecinos (Canaán, Mesopotamia, Egipto). Sin embargo, aquí se reflejan las particularidades de la tradición doctrinal de Israel: la literatura bíblica tiene su manera propia de tratar ciertos géneros comunes, como las *leyes o los oráculos proféticos; tiene su fondo original de expresión, clisés a que recurren más o menos todos los autores; tiene sus géneros predilectos, adaptados al mensaje que ha de transmitir. El estudio de estos géneros es por tanto indispensable para la inteligencia de la tradición misma, puesto que permite captar al vivo la historia de su formación.

Permite también ver por qué canales se transmite la tradición a través de las generaciones. En efecto, las formas que adopta están en estrecha relación con los medios o ambientes que la transmiten y con las funciones que desempeña en la vida del pueblo de Dios: enseñanza de los *sacerdotes, guardianes de la ley y del culto; predicación de los *profetas; *sabiduría práctica de los escribas... Cada ambiente tiene sus tradiciones propias y sus géneros preferidos; pero se notan también numerosas interferencias, debidas a los contactos entre los diferentes medios y a la unidad fundamental de la misma tradición israelita.

En el punto de partida los materiales tradicionales se transmiten por vía oral, bajo formas adaptadas a este modo de transmisión: relatos religiosos ligados a los santuarios o a las fiestas; formularios jurídicos; rituales, himnos, formularios de oración; discursos sacerdotales o proféticos; sentencias de sabiduría, etc. Finalmente, en el marco de esta tradición oral nacen textos escritos, en gran parte alimentados por ella. Así la tradición bíblica cristaliza poco a poco en las sagradas *Escrituras que con el tiempo van adquiriendo una importancia creciente: compuestas bajo el influjo del *Espíritu Santo, suministran al pueblo de Dios la regla divina de su fe y de su vida.

2. *Escritura y tradición.* En el judaísmo próximo a la era cristiana el legado de la tradición antigua se conserva esencialmente bajo esta forma escrita. Sin embargo, el *pueblo de Dios no es un mero agregado de creyentes agrupados en torno a un *libro: es una institución organizada. Por eso, paralelamente a la Escritura, subsiste en él una tradición viva que continúa, a su manera, la de los siglos pasados, aunque por derecho no puede aspirar a la misma autoridad normativa que la Escritura. Se la halla en los medios sacerdotales, entre los doctores y hasta en el seno de las sectas en que se divide el judaísmo. Es objeto de una verdadera técnica de transmisión, esencialmente fundada en el contacto personal entre el maestro y sus *discípulos: el maestro transmite, entrega *(masar)* y el discípulo recibe (aram. *qabbel)* lo que deberá repe-

tir (heb. *šanah;* aram. *tenah)* a su vez. Esta tradición en el sentido fuerte del término (hebr. *qabbala;* gr. *paradosis)* es conocida por el NT: Marcos cita la «tradición de los mayores» (Mc 7,5.13 p), y Pablo las «tradiciones de mis *padres» (Gál 1, 14). Este legado se añade a las Escrituras para formar «las tradiciones que legó Moisés» (Act 6,14), pues los escribas hacen que su origen se remonte al pasado más remoto con el fin de reforzar su autoridad. Por lo demás, su transmisión oral constituye la cuna de una nueva literatura que se desarrolla en torno a la Biblia, desde la traducción de la Biblia en griego (Setenta) y en arameo (Targum) hasta los escritos rabínicos, pasando por los libros apócrifos y la producción literaria de las sectas (p. e. Qumrán). Pero la tradición tardía, que revelan estos libros, no se debe confundir con la tradición oral primitiva, de la que se alimentaron los escritos canónicos.

NT. I. LA TRADICIÓN EN LOS ORÍGENES CRISTIANOS. 1. *Jesús y la «tradición de los mayores».* Desde el principio marcó Jesús su independencia respecto a la tradición judía de su tiempo. Lo esencial del legado tradicional conservado en las Escrituras no se pone en tela de juicio: la ley y los profetas no se deben abolir, sino cumplir, realizar (Mt 5,17). En cambio, la «tradición de los mayores» no goza de este mismo privilegio: es cosa completamente humana que podría incluso anular la ley (Lc 7,8-13); así Jesús deja que sus discípulos se emancipen de ella y él mismo proclama su caducidad.

Pero al mismo tiempo él en persona se comporta como un maestro que *enseña, no a la manera de los escribas —repitiendo una tradición recibida—, sino como hombre que posee *autoridad (cf. Mc 1,22.27); y sus *discípulos reciben la misión de repetir sus enseñanzas (Mt 28,19s). Más aún: innova hasta en sus actos: perdona los pecados (Mt 9,1-8), comunica a los hombres la gracia de la salvación, inaugura signos nuevos que ordena repetir a ejemplo suyo (1Cor 11,23ss). Con sus palabras y sus actos da, pues, origen a una nueva tradición, que sucede a la de los mayores como base de interpretación de las Escrituras.

2. *La tradición apostólica.* Efectivamente, en la Iglesia se comprueba la existencia de esta tradición, definida en un vocabulario tomado del judaísmo. El hecho se nota sobre todo en Pablo, versado por su formación primera en las técnicas de la pedagogía judía. A los tesalonicenses «dio instrucciones» de parte del Señor Jesús (1Tes 4,2), y ellos «recibieron su enseñanza» (1Tes 4,1). Les conjura que «guarden firmemente las tradiciones *(paradoseis)* que han aprendido de él, oralmente o por carta» (2 Tes 2,15). Dice a los filipenses: «Lo que habéis aprendido, recibido, oído de mí y observado en mí, eso es lo que debéis practicar» (Flp 4,9). Y a los corintios precisa: «Os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo había recibido» (1Cor 15,3), «Yo he recibido del Señor lo que yo a mi vez os he transmitido» (11,23); en el primer caso se trata de un sumario doctrinal relativo a la muerte y a la resurrección de Cristo; en el segundo, de un relato litúrgico de la Cena. El objeto de la tradición apostólica consiste, pues, tanto en actos como en palabras.

Tales hechos hacen pensar que los materiales esenciales de esta tradición, ya antes de Pablo, como también luego en el marco de su predicación, fueron sometidos a una técnica de transmisión análoga a la de la tradición judía. Ahora bien, estos materiales constituyen la sustancia misma de la vida de la Iglesia y

la trama del *Evangelio, regla de la fe y de la conducta cristiana. Por eso Lucas puede escribir en el prólogo de su obra que «muchos han tratado de componer un relato de los acontecimientos [evangélicos], tal como los han transmitido los que fueron desde el principio testigos y servidores de la palabra» (Lc 1,2). Las colecciones evangélicas no hacen, pues, más que consignar por escrito una tradición ya existente. Paralelamente a ellas, la Iglesia conserva los gestos y las costumbres legadas por Cristo y practicadas por los apóstoles.

3. *De la tradición a la Escritura.* La tradición apostólica tiene sus órganos de transmisión. En primer lugar los *apóstoles, que la «recibieron» de Cristo en persona; Pablo es uno de ellos gracias a la revelación del camino de Damasco (Gál 1,1.16). Luego, los maestros que reciben mandato de los apóstoles y a los que éstos confían la autoridad en las comunidades cristianas (1Tim 1,3ss; 4,11; 2Tim 4,2; Tit 1,9; 2,1; 3,1.8). Esta tradición se vierte en formas apropiadas a su naturaleza y a las diferentes funciones que desempeña en las comunidades cristianas: desde los relatos sobre Jesús hasta las profesiones de fe (1Cor 15,1ss), desde los formularios litúrgicos (1Cor 11, 23ss; Mt 28,19) hasta las oraciones comunes (Mt 6,9-13) y hasta a los himnos cristianos (Flp 2,6-11; Ef 5,14; 1Tim 3,16; Ap 7,12; etc.), desde las reglas de vida que provienen de Jesús hasta los esquemas de homilías bautismales (1Pe 1,13...), y así sucesivamente. El estudio de la tradición apostólica exige, pues, una atención constante a los géneros literarios testimoniados en el NT. En efecto, éste es, en su diversidad, su expresión formal ocasional, efectuada de modo definitivo bajo el *carisma de la inspiración. Como en el AT, la tradición nacida de Cristo y transmitida por los apóstoles viene a desembocar así en la *Escritura.

II. CARÁCTER DE LA TRADICIÓN CRISTIANA. 1. *Fuente: la autoridad de Cristo.* En el AT la tradición finalmente cristalizada en la Escritura tenía por fundamento la autoridad de los enviados de Dios. En el NT se distingue de la «tradición de los mayores» (Mt 15,2) y de toda «tradición humana» (Col 2,8) por el hecho de fundarse en la *autoridad de Cristo. Cristo habló y obró (Act 1,1) dando a sus discípulos una interpretación normativa de las antiguas Escrituras (Mt 5,20-48), instruyéndolos acerca de lo que habrían de enseñar en su *nombre (28,20), dándoles un ejemplo vivo de lo que habrían de hacer (Jn 13,15; Flp 2,5; 1Cor 11,1). Así como la doctrina predicada por él no era de él, sino de aquel que le había enviado (Jn 7,16), del mismo modo la tradición apostólica sigue conservando en sí misma la impronta de Cristo salvador, cuyo espíritu, prescripciones y gestos conserva exactamente. Pero si, caso de no disponer de una palabra precisa de Cristo (cf. 1Cor 7,25), un apóstol emite un parecer personal para resolver un problema práctico planteado por la vida cristiana, lo hace con la misma autoridad: ¿no tiene el «pensamiento de Cristo» (1Cor 2, 16)? En efecto, el *Espíritu de Cristo resucitado mora con los suyos para enseñarles todas las cosas (Jn 14, 26) y guiarlos en la verdad entera (Jn 16,13). Así pues, no hay diferencia entre la autoridad de los apóstoles y la de su Maestro: «El que os escucha, me escucha; el que os rechaza, me rechaza y rechaza a aquel que me ha enviado» (Lc 10,16).

2. *Tradición apostólica y tradición de la Iglesia.* Si la tradición apostólica goza así de una autoridad única, que por lo mismo alcanza a las

Escrituras en que ha cristalizado, no por ello se la debe oponer a la tradición de la Iglesia, haciendo de esta una tradición puramente humana, análoga a la del judaísmo que fue abolida por Cristo. De la una a la otra hay una continuidad real.

a) *Continuidad en el objeto transmitido.* La tradición de la era apostólica, sin ser propiamente creadora, constituía todavía un medio en el cual progresaba la revelación a medida que los apóstoles explicitaban el sentido de las palabras y de los actos de Jesús. La tradición eclesiástica es únicamente conservadora. Su norma quedó ya fijada en el NT: «Guarda el depósito» (1Tim 6,20; 2Tim 1,13s), y este depósito es la tradición apostólica. Esta no puede ya recibir elementos verdaderamente nuevos: la *revelación está cerrada. Su desarrollo en la historia de la Iglesia es de otro orden; no hace sino explicitar las virtualidades contenidas en el depósito apostólico. Naturalmente la Escritura, testigo inspirado de la tradición apostólica, desempeña un papel capital en esta conservación fiel del depósito: es su piedra de toque esencial. Sin embargo, nada nos asegura que todos los elementos del depósito original se consignaran en ella explícitamente. Más aún: sólo la tradición viva conserva una cosa que la Escritura no está en condiciones de comunicar: la inteligencia profunda de los textos inspirados, obra del *Espíritu que actúa en la Iglesia. Gracias a ella, la *palabra fijada en la Escritura sigue siendo siempre la palabra viva de Cristo Señor.

b) *Continuidad en los órganos de transmisión.* La tradición de la Iglesia no se transmite en una colectividad anónima, sino en una sociedad estructurada y jerárquica; y ésta no es una mera organización humana, sino el *cuerpo mismo de Cristo gobernado por su Espíritu, en el que las funciones de gobierno perpetúan a través de los siglos las de los apóstoles, disponiendo de su autoridad. También aquí las epístolas pastorales establecen normas (p. e. 1Tim 4, 6s.16; 5,17ss; 6,2-14; 2Tim 1,13s; 2,14ss; 3,14-4,5; Tit 1,9ss; 2,1.7s). Muestran que el criterio del auténtico depósito apostólico conservado en la tradición de la Iglesia no es la Escritura sola, sino, conjuntamente, la garantía de los que recibieron la misión de velar por él y la gracia para desempeñar esta función: el mismo Espíritu que inspiró las Escrituras continúa asistiéndoles (1Tim 4,14; 2Tim 1,6).

c) *Continuidad en las formas fundamentales en que se ha fijado literariamente la tradición.* Esta permanencia de las formas traduce en forma sensible la permanencia de las funciones y de los medios de vida en la Iglesia. Sin duda los géneros evolucionarán en la literatura eclesiástica con el andar de los tiempos y con las culturas. Pero por encima de esta evolución las obras más diversas quedarán profundamente marcadas por las formas de la tradición apostólica fijada en el NT, y ciertos documentos muy antiguos, sin gozar de una autoridad idéntica a la de la Escritura, pueden incluso hacer muy directamente eco a la tradición apostólica (símbolos y formularios litúrgicos de la era subapostólica).

Sentado esto, importa hacer dos observaciones. 1) Es esencial a la tradición eclesiástica evolucionar en sus formas contingentes para conservar el depósito apostólico adaptando su presentación a las épocas y a las mentalidades de los hombres a quienes se transmite. 2) Importa no atribuir a la tradición en que está implicada la Iglesia en cuanto tal, todas las formas contingentes que ha

podido revestir, y todas las tradiciones —de valor muy diverso— que han podido nacer en el transcurso de las edades sucesivas. Pero es evidente que al NT no se le puede pedir la solución directa de los problemas planteados por esta tradición eclesiástica, puesto que, por definición, ésta no surgió sino a partir del momento en que quedó cerrado el canon de los libros inspirados.

→ Escritura - Enseñar - Revelación.

PG

Transfiguración

1. *Situación.* En los evangelios está situada la transfiguración de Cristo en un momento decisivo, el momento en que Jesús, reconocido por sus discípulos como *Mesías, les revela cómo va a realizarse su obra: su glorificación será una resurrección, lo cual implica el paso por el sufrimiento y por la muerte (Mt 17,1-9 p; cf. 16,13-28 p). Este contexto da a la escena su significado en la vida de Cristo y su fecundidad en la vida del cristiano. Jesús aparece aquí realizando las Escrituras (cf. Lc 24,44ss) y sus oráculos sobre el Mesías, el siervo de Dios y el Hijo del hombre.

2. *El misterio.* Jesús escoge como testigos del acontecimiento a los que serán testigos de su agonía: Pedro (cf. 2Pe 1,16ss), Santiago y Juan (Mc 14,33 p; cf. 5,37). La escena evoca las teofanías de que *Moisés y *Elías fueron testigos en la *montaña de Dios (Sinaí-Horeb, cf. Éx 19,9; 24,15-18; 1Re 19,8-18). Dios no manifiesta solamente su presencia hablando en medio de la *nube y del *fuego (Dt 5,2-5); sino que Jesús, en presencia de Moisés y de Elías, aparece a sus discípulos transfigurado por la *gloria de Dios.

Esta gloria les infunde terror, *temor religioso delante de lo divino (cf. Lc 1,29s); pero provoca también una reflexión sugestiva de Pedro, que expresa su gozo delante de la gloria de aquel cuya mesianidad había confesado; Dios va a habitar con los suyos, como lo anunciaron los profetas de los tiempos mesiánicos. Sin embargo, la gloria no es la del último *día; no se reduce a iluminar los *vestidos y el *rostro de Jesús, como en otro tiempo ponía radiante el rostro de Moisés (Éx 34,29s.35). Es la gloria misma de Cristo (Lc 9, 32) que es el *Hijo muy amado, como lo proclama la voz que sale de la nube. Al mismo tiempo esta voz ratifica la revelación que ha hecho Jesús a sus discípulos y que es el objeto de su conversación con Moisés y con Elías: ese «éxodo» cuyo punto de partida va a ser Jerusalén (Lc 9,31), ese paso por la *muerte necesario para la entrada en la gloria (cf. Lc 24,25ss); en efecto, la voz divina prescribe *escuchar al que es el Hijo, el elegido de Dios (Lc 9,35).

La palabra que resuena en el nuevo Sinaí revela que una *ley nueva va a ocupar el lugar de la ley dada en otro tiempo; esta palabra evoca tres oráculos del AT: uno que concierne al *Mesías y a su filiación divina (Sal 2,7), otro que se refiere al *siervo de Dios, su *elegido (Is 42, 1), el tercero en que se anuncia un nuevo *Moisés (Dt 18,15; cf. Jn 1, 17s): «Yahveh tu Dios suscitará... un *profeta como yo: a él le escucharéis.» Escucharle es, en efecto, escuchar al Verbo hecho carne, en quien el creyente ve la gloria de Dios (cf. Jn 1,14).

3. *Fin y fruto del acontecimiento.* La transfiguración confirma la confesión de Cesarea y consagra la revelación de Jesús, Hijo del hombre, paciente y glorioso, cuya muerte y resurrección cumplirán las Escrituras. Revela la persona de Jesús, Hijo muy amado y trascendente, que posee la

gloria misma de Dios. Manifiesta a Jesús y su palabra como la ley nueva. Anticipa y prefigura el acontecimiento pascual que, por el camino de la cruz, introducirá a Cristo en la plena expansión de su gloria y de su dignidad filial. Esta experiencia anticipada de la gloria de Cristo está destinada a sostener a los discípulos en su participación en el misterio de la *cruz.

Los cristianos, hechos por el *bautismo partícipes del misterio de resurrección prefigurado por la transfiguración, son llamados ya acá en la tierra a transfigurarse cada vez más por la acción del Señor (2Cor 3,18) hasta que sean totalmente transfigurados con sus *cuerpos cuando llegue la parusía (Flp 3,21). En su participación terrenal en los *sufrimientos de Cristo todo encuentro auténtico con el Señor Jesús tiene en cierto modo la misma función para el apoyo de su *fe que la transfiguración para el apoyo de la fe de los discípulos.

→ Blanco - Gloria - Vestido.

PdS

Tristeza

La tristeza, contrariamente a la alegría (*gozo) que está ligada a la salvación y a la *presencia de Dios, es un fruto amargo del *pecado que separa de Dios. Sus causas aparentes son variadas: una *prueba que significa que Dios oculta su *rostro (Sal 13,2s), una esposa que decepciona por su malicia (Eclo 25,23), un hijo mal educado (30,9s), un *amigo traidor (37,2), la propia *locura de uno (22,10ss) o su perversidad (36,20), la maledicencia de otros (Prov 25,23). La Biblia no se contenta con referir la continua decepción del hombre, condenado a «alimentarse de un pan de lágrimas» (Sal 80, 6), sin hallar consolador (Ecl 4,1); tras la inmensa pena de los hombres descubre el pecado que es su verdadera causa y muestra su remedio en el Salvador: si la tristeza viene del pecado, la alegría es fruto de la salvación (Sal 51,14).

AT. 1. *Sentido común y tristeza.* La revelación no se eleva de golpe a tales alturas; acusa también la reacción vulgar, de tipo estoico, que trata de esquivar la tristeza, aun sabiendo que sólo el *temor del Señor asegura la alegría de la vida (Eclo 1, 12s). La tristeza deprime el corazón (Prov 12,25), abate el espíritu (15,13), deseca los huesos (17,22), todavía más que la enfermedad (18,14). Consiguientemente aconsejan los sabios: «No te abandones a tus ideas sombrías» (Eclo 30,21), «expulsa la tristeza que ha perdido a muchos» y los *cuidados que hacen envejecer antes de tiempo (30,22). Desde luego, hay que «afligirse con los afligidos» (Eclo 7,34; cf. Prov 25,20); pero ante la pérdida de un ser querido no hay que lamentarse desmesuradamente: «consuélate una vez que ha partido su espíritu» (Eclo 38,16-23); el *vino consuela no pocas amarguras (Prov 31,6s; Ecl 9,7; 10, 19); y si bien «toda alegría se cambia pronto en pesar» (Prov 14,13), no olvides «que hay tiempo para llorar y tiempo para reir» (Ecl 3,4). Estos consejos, por muy prosaicos que sean, pueden ayudar a desenmascarar el artificio que se insinúa solapadamente en la tristeza; preparan para una revelación más alta.

2. *La tristeza, signo del pecado.* En efecto, la historia de la alianza es en cierto respecto *educación de Israel partiendo de la tristeza que causan los *castigos merecidos: significa que se ha tomado conciencia de la separación de Dios. La sanción del pecado de idolatría en el Sinaí consiste en que Yahveh «no acompañará en persona» al pueblo; habrá que quitarse los *vestidos de fiesta en señal de duelo y de separación (Éx 33,4ss). A la entrada de la tierra prometida (Jos 7,6s.11s), durante el período de los Jueces (Jue 2), se deja sentir el mismo ritmo: pecado, alejamiento de Dios, castigo, que engendra tristeza. Los profetas están encargados de revelar esta tristeza, denunciando la *paz ilusoria del pueblo pecador; lo hacen primero dejándose sumergir ellos mismos en un abismo de tristeza. Jeremías es modelo, y sus propios gritos de dolor debieran ser los del pueblo: ante la guerra que se acerca (Jer 4,19), ante el hambre (8,18), la desgracia (9,1), es Jeremías la conciencia contrita del pueblo pecador (9,18; 13,17; 14,17). Vive separado del pueblo, en testimonio contra él (15,17s; 16,8s); Ezequiel también, pero al revés: no debe llorar por «la alegría de sus ojos», su mujer; hasta tal punto está endurecido el corazón de piedra de Israel (Ez 24,15-24).

3. *La tristeza según Dios.* Los profetas tienen también por misión procurar una verdadera compunción. En efecto, la tristeza se expresa con cantidad de gritos y gestos: *ayuno (Jue 20,26), *vestidos rasgados (Job 2,12), saco y ceniza (2Sa 12,16; 1Re 20,31s; Lam 2,10; Jl 1,13s; Neh 9, 1; Dan 9,3), gritos y lamentaciones (Is 22,12; Lam 2,18s; Ez 27,30ss; Est 4,3). Estas liturgias de *penitencia merecen a veces ser estigmatizadas por los profetas (Os 6,1-6; Jer 3,21-4,22), porque si hay que llorar, no es tanto por los dones perdidos cuanto por la ausencia del Señor (Os 7,14), a condición de ser fieles a la ley (Mal 2,13), para expresar una auténtica contrición: «Desgarrad vuestros corazones, no vuestros vestidos» (Jl 2,12s). Entonces son valederas estas demostraciones (Neh 9, 6-37; Esd 9,6-15; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8; Is 63,7-64,11); los llantos atraen la compasión de Dios (Lam 1,2; 2,11.18; Sal 6,7s); la tristeza es una confesión del pecador: «Señor, recoge mis lágrimas en tu odre» (Sal 56,9).

4. *Tristeza y esperanza.* El quebrantamiento del corazón no mata la *esperanza, sino al contrario: recurre al Salvador que no quiere la muerte, sino la vida del pecador (Ez 18,23). A través del *exilio, reconocido como el castigo ejemplar de los pecados cometidos, Israel entrevé que un día cesará definitivamente la tristeza. Raquel lloró sus hijos deportados; no quería ser consolada, pero Yahveh interviene: «¡Cesa de lamentarte! ¡Enjúgate los ojos!» (Jer 31,15ss). En efecto, un arma de esperanza es lo que maneja el profeta de las lamentaciones, convertido de repente en mensajero de *consolación: «Salieron entre llantos, yo los hago volver consolados... trocaré en júbilo su tristeza, convertiré su pena en alegría, los consolaré, los alegraré después de sus penas» (31,9.13). Entonces en el corazón de Sión, que no quería cantar jubilosamente en el exilio (Sal 137), derramará su bálsamo el libro de la consolación (Is 40-55; 35,10; 57,18; 60,20; 61, 2s; 65,14; 66,10.19). «Los que siembran con lágrimas siegan cantando» (Sal 126,5; cf. Bar 4,23; Tob 13, 14). Cierto que todavía podrán sobrevenir el pecado y la tristeza (Esd 10,1), pero se espera que no sumerjan ya sino a la ciudad del mal (Is 24,7-11), mientras que en la montaña de Dios «enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros» (25, 8). Pero no es ésta la última palabra del AT. Esta perspectiva paradisíaca, que reasumirá el Apocalipsis, no vela todavía la realidad dolorosa del camino de la alegría sin fin: un día habrá que hacer una lamentación sobre el «traspasado» para que se abra

en el flanco de la ciudad la fuente inagotable de alegría (Zac 12,10s).

NT. 1. *La tristeza de Jesucristo.* Era preciso que aquél que quitaba el pecado del mundo fuera abrumado de la inmensa tristeza de los hombres, aunque sin quedar aplastado por ella. Como los profetas, se entristeció profundamente por el *endurecimiento de los fariseos (Mc 3,5), se lamentó por la inconsciencia de Jerusalén que desconocía la hora de su *visita (Lc 19,41). Además de esta tristeza por el pueblo elegido, lloró Jesús por la *muerte, por Lázaro, su amigo muerto hacía algunos días (Jn 11,35). No se trata sencillamente de la amistad puramente humana que en ello creían ver los *judíos (11,36s), pues Jesús se estremece interiormente de nuevo (11,38), sin duda porque amaba a Lázaro con un amor que viene del Padre (15,9). Pero se había estremecido ya una vez y se había turbado (11,33.38) con ocasión de los sollozos que expresaban en todo su horror la realidad de la muerte con que iba a enfrentarse en la tumba de un Lázaro ya en putrefacción.

No sólo frente a la muerte, sino en la muerte misma quiso Jesús sufrir «tristeza y angustia», «estar triste hasta la muerte» (Mt 26,37s p), con una tristeza que equivalía a la muerte: ¿no iba a hallarse su voluntad en conflicto con la del Padre, cavando un foso que sólo sería capaz de colmar una oración obstinada? Pero habiendo así recogido en su súplica los clamores y las lágrimas de los hombres frente a la muerte, fue escuchado (Heb 5,7); cuando en la cruz exprese el abandono del Padre en que se siente morir, lo hará por medio del salmo del justo perseguido (Mt 27,46 p): como lo interpretó Lucas, será para abandonarse a aquel que parecía abandonarle (Lc 23,46). Entonces queda vencida la tristeza por aquel que, sin ser pecador, se entregó a ella.

2. *Bienaventurados los que lloran.* (Lc 6,21). El que así debía sumergirse en el abismo de la tristeza podía por adelantado *beatificar no al dolor en cuanto tal, sino a la tristeza unida con su gozo de redentor. Conviene distinguir tristeza y tristeza. «La tristeza según Dios produce una penitencia de la que no hay que arrepentirse; la tristeza del mundo lleva a la muerte» (2Cor 7,10). Esta sentencia paulina está ilustrada con ejemplos conocidos. Por una parte vemos al joven que se va triste porque prefiere sus *riquezas a Jesús (Mt 19,22), anunciando de lejos a los ricos, que condena Santiago prometiéndoles la muerte eterna (Sant 5,1); ahí están los discípulos de Getsemaní, agobiados de *sueño y de pesadumbre, es decir, maduros para abandonar a su maestro (Lc 22,45); finalmente, ahí está Judas, desesperado por haberse separado de Jesús por la traición (Mt 27,3ss): tal es la tristeza del *mundo. Viceversa, la tristeza según Dios aflige a los discípulos cuando piensan en la traición que amenaza a Jesús (Mt 26,22), a Pedro que solloza por haber renegado a su Señor (26,75), a los discípulos de Emaús que caminan tristes recordando a Jesús que los ha dejado (Lc 24, 17). María solloza porque se han llevado a su Señor (Jn 20,11ss). Lo que distingue las dos tristezas es el amor de Jesús; el pecador debe pasar por la tristeza que le separa del mundo para adherirse a Jesús, mientras que el convertido no quiere conocer más tristeza que la de la separación de Jesús.

3. *De la tristeza nace la alegría.* La bienaventuranza prometía la *consolación a los que lloran; sin embargo, Jesús había anunciado que se lloraría cuando fuera retirado el esposo (Mt 9,15). El sermón después de la cena

revela el sentido profundo de la tristeza. Jesús había sido la causa de los llantos renovados de Raquel por los niños inocentes (Mt 2,18); ni siquiera había temido contristar a su madre cuando lo exigían los asuntos de su Padre (Lc 2,48s). Ahora no niega que su partida sea causa de tristeza, pues de lo contrario no sería él aquel sin quien la vida no es sino muerte; sabe también que el *mundo se regocijará de su desaparición (Jn 16, 20). Volviendo a la comparación utilizada para describir el nacimiento de un mundo nuevo (Is 26,17; 66,7-14; Rom 8,22), evoca el gozo de la mujer que ha atravesado la tristeza de su hora trayendo un hombre al mundo (Jn 16,21). Así «vuestra tristeza se convertirá en alegría» (16,20): ya ha pasado, o más bien ha pasado a la alegría, como las llagas que marcan para siempre al cordero celestial, como degollado (Ap 5,6); ahora ya la tristeza se consuma en una alegría que nadie puede arrebatar (Jn 16,22), pues proviene de aquel que se mantiene en pie más allá de las puertas de la muerte. Brota de la turbación fatal (14,27), de las tribulaciones (16, 33). Los discípulos de Jesús no están ya tristes porque no se hallan nunca en aquella *soledad de huérfanos, en que parecían haber quedado (14,18), entregados al mundo perseguidor (16, 2s): el resucitado les da su propio gozo (17,13; 20,20).

En adelante, pruebas (Heb 12,5-11; 1Pe 1,6ss; 2,19), separación de los hermanos difuntos (1Tes 4,13) o aún incrédulos (Rom 9,2), nada puede ya hacer mella al gozo del creyente ni separarle del amor de Dios (Rom 8, 39). El discípulo del Salvador, aparentemente triste, en realidad siempre gozoso (2Cor 6,10), aun pisando los caminos de la tristeza conoce el gozo celestial, el que colmará a los elegidos, con los que Dios permanecerá para siempre, enjugando toda lágrima de sus ojos (Ap 7,17; 21,4).

→ Consolación - Gozo - Pecado - Reir - Soledad. MP y XLD

U

Unción.

Según los hebreos, el *aceite penetra profundamente en el cuerpo (Sal 109, 18), le da fuerza, salud, alegría y belleza. Se comprende que en el plano religioso se considerara a las unciones de aceite como (I) señales de alegría o de respeto; se utilizaron también como ritos (II) de curación o (III) de consagración.

I. La unción, signo de alegría o de honor. 1. El aceite, sobre todo el aceite perfumado, es un *símbolo de alegría* (Prov 27,9; cf. Ecl 9,8) y así se utilizaba especialmente en las festividades (Am 6,6). Deber privarse de toda unción era una desgracia (Dt 28,40; Miq 6,15); esta privación, unida al *ayuno, era señal de luto (Dan 10,3; cf. 2Sa 12,20). Sin embargo, Jesús prescribe al que ayuna que se unja la cabeza como para un festín (Mt 6,17), para que su penitencia no se exhiba delante de los hombres.

La imagen de la unción servía para expresar el *gozo del pueblo de Israel reunido en Jerusalén para las grandes fiestas (Sal 133,2), o el *consuelo aportado a los afligidos de Sión

después del exilio (Is 61,3); formaba igualmente parte de la descripción del festín mesiánico: «sobre esta montaña beberán el gozo, beberán vino: con aceite perfumado se ungirán sobre esta montaña» (Is 25, 6s LXX). Sobre todo en este contexto de gozo mesiánico se repite la fórmula «el aceite de alegría» (Is 61,3; Sal 45,8; Heb 1,9).

2. Derramar aceite sobre un huésped era una *muestra de honor*. La expresión aparece en los salmos para figurar la abundancia de los favores divinos: «Delante de mí preparas una mesa frente a mis adversarios; con una unción perfumas mi cabeza» (Sal 23,5; cf. 92,11). Dos veces refieren los evangelios que una mujer tributó a Jesús este homenaje. Fue primero la pecadora, en casa de Simón el fariseo: mientras que éste, del que Jesús era huésped, no había derramado aceite sobre su cabeza, la mujer le ungió los pies con perfume (Lc 7,38. 46). La víspera de la entrada en Jerusalén, María, hermana de Lázaro, repitió este testimonio de respeto ungiendo a Jesús con nardo de gran precio, con escándalo de los discípulos (Mt 26,6-13 p; Jn 12,1-8). Pero Jesús aprobó a María y dio a su acto un significado nuevo y profético, refiriéndolo al uso (Mac 16,1) de ungir los cadáveres con aromas; el gesto de la mujer venía a ser anticipación y signo del rito de sepultura que se practicaría sobre el cuerpo de Jesús después de su muerte en la cruz (Jn 19,40).

II. La unción de los enfermos y de los posesos. 1. También se utilizaba el aceite con el fin de *curar a los *enfermos*, por ejemplo, para las heridas (Is 1,6), como lo hizo el buen samaritano (Lc 10,34); según Lev 14,10-32, con los leprosos curados se practicaban unciones de aceite como ritos de purificación. Cuando envió Cristo a los discípulos para predicar el reino de Dios, les confirió el poder de expulsar a los espíritus impuros y de curar toda enfermedad y toda dolencia (Mt 10,1; Lc 9,1s); cuando iban en *misión hacían unciones de aceite a muchos enfermos y los curaban milagrosamente (Mc 6, 13). Estas unciones, practicadas por los apóstoles probablemente por consigna de Jesús, son el fundamento del rito de la unción de los enfermos en la Iglesia. La epístola de Santiago prescribe a los presbíteros que hagan en nombre del Señor una unción de aceite sobre el enfermo: «la oración de fe salvará al paciente, y el Señor lo aliviará. Si ha cometido pecados, le serán perdonados» (Sant 5,15). Siendo la enfermedad consecuencia del pecado, la unción hecha «en nombre del Señor» realiza la «salvación» del mundo: le hace participar en la *victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte, ya por la curación, ya por el acrecentamiento de fuerzas para afrontar la muerte.

2. En Mc 6,13, *la expulsión de los demonios* está estrechamente ligada con la curación de los enfermos: ambos poderes taumatúrgicos eran signo del advenimiento del reino. Así diversas Iglesias practicaron en lo sucesivo sobre los catecúmenos ritos de unción como exorcismos antes del *bautismo.

III. La unción-consagración. Las unciones de que habla el AT son en la mayoría de los casos ritos consacratorios.

1. *Ciertos objetos del culto* eran consagrados mediante unciones, en particular el *altar (Éx 29,36s; 30, 26-29; Lev 8,10s), que por el mismo caso adquiría «una eminente *santidad». Un rito análogo muy antiguo, probablemente cananeo, había sido practicado por Jacob: después de su visión nocturna erigió una estela conmemorativa y derramó aceite sobre su cima para marcar el lugar de la

*presencia divina: de ahí el nombre de Bethel, «casa de Dios» (Gén 28, 18; cf. 31,13; 35,14).

2. *La unción *real* ocupa un lugar aparte entre los ritos de consagración. Se aplicaba por un hombre de Dios, profeta o sacerdote. Saúl (1Sa 10,1) y David (1Sa 16,13) fueron ungidos por Samuel; Jehú, por un profeta que había enviado Eliseo (2Re 9,6). Los reyes de Judá eran consagrados en el templo y ungidos por un sacerdote: Salomón recibió la unción de Sadoq (1Re 1,39), Joás, del sumo sacerdote Yehóyada (2Re 11,12). El sentido de este rito consistía en marcar con un signo exterior que estos hombres habían sido *elegidos por Dios para ser instrumentos suyos en el gobierno del pueblo. El rey era el ungido de Yahveh. Con la unción venía a ser partícipe del *espíritu de Dios, como se ve en el caso de David: «Samuel tomó el cuerno de aceite y lo ungió en medio de sus hermanos. El espíritu de Yahveh se posesionó de David a partir de aquel día» (1Sa 16,13). Si la unción habilitaba al rey para su función y manifestaba exteriormente que había sido elegido por Dios para ser su *servidor, se comprende que el nombre de ungido de Yahveh pudiera aplicarse metafóricamente a un rey pagano, Ciro (Is 45,1), pues fue él quien, poniendo fin a la cautividad de Babilonia, facilitó al pueblo elegido el retorno a Israel.

En la aplicación al *Mesías es donde el tema de la unción real había de asumir toda su importancia. El título mismo de Mesías no es sino la transcripción de la palabra *mašiaḥ*, ungido. El Sal 2, que habla de Yahveh y de su ungido (v. 2), se interpretaba en la tradición judía y cristiana en sentido mesiánico (Act 4, 25ss). El judaísmo adoptó más y más la costumbre de dar al futuro libertador de Israel el nombre de mesías (= ungido), o el de rey-mesías, de rey de Israel. Sin embargo Jesús, a causa de las resonancias demasiado terrenales de este nombre, no lo aceptó sino con reserva durante su vida pública, pues debía realizar su obra mesiánica por su pasión, su resurrección y su entrada en el reino celestial (Mt 16,13-21 p; 26,64 p). Pero después de su resurrección se dio explícitamente este título (Lc 24,26); en el momento de su ascensión a la *diestra del Padre fue cuando recibió la unción real (Heb 1,9; cf. Sal 45, 8) y vino a ser con pleno derecho Señor y Mesías (Act 2,36; cf. Flp 2,11). Así este título, traducido al griego *(khristos)*, iba a formar en la Iglesia una parte integrande del nombre del Señor (Jesucristo). En el NT el título de «Cristo» (ungido), evoca, pues, directamente la obra de salvación llevada a cabo por Jesús y su unción regia en la *ascensión; pero la tradición cristiana iba a ligar a este título la triple unción del Mesías, como rey, como sacerdote y como profeta.

3. *Los *sacerdotes* y más especialmente el sumo sacerdote, son también ungidos. Por orden de Yahveh (Éx 29,7) confiere Moisés la unción a Aarón (Lev 8,12) y en las prescripciones destinadas al sumo sacerdote se llama varias veces a este último «el sacerdote consagrado por la unción» (p.e. Lev 4,5; 16,32). En otros pasajes la unción es conferida a los simples sacerdotes «hijos de Aarón» (p.e. Éx 28,41; 40,15; Núm 3,3). Sin embargo, estos diferentes textos pertenecen al código sacerdotal posterior al exilio. Es, por tanto, probable que durante la monarquía sólo se ungiera al rey; en la época del segundo templo, el sumo sacerdote, venido a ser el jefe del pueblo, recibiría la unción en su lugar; luego no tardarán en recibirla todos los sacerdotes. Alrededor del siglo primero la comunidad de Qumrán aguardaba no sólo un mesías de Judá (un rey), sino

también un «ungido» oriundo de Leví, un mesías sacerdote.

4. *Los* *profetas no eran ungidos con aceite; la unción de los profetas designa metafóricamente su investidura: Elías recibe la orden de ungir a Eliseo (1Re 19,16), pero, en el momento del llamamiento de éste, el Tesbita se limitó a echarle por encima su manto comunicándole su espíritu (1Re 19,19; 2Re 2,9-15). El autor de Is 61, para explicar su misión profética, escribe: «El Espíritu del Señor está sobre mí, pues me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres» (Is 61,1).

5. *La unción de Cristo.* El NT hace mención de una sola unción de Jesús durante su vida terrena (en cuanto a la unción regia en su entronización celestial, cf. Heb 1,9), la que recibió en el bautismo: «Fue ungido del Espíritu Santo y de poder» (Act 10,38). Jesús mismo, aplicándose el texto de Is 61,1, explica esta unción como una unción profética para el anuncio del mensaje. Pero la comunidad apostólica, inspirándose en las palabras de Jesús (Mc 10,38; Lc 12, 50), interpretaría el bautismo en la perspectiva de la muerte de Cristo (Act 4,27; cf. Rom 6,3s): la misión recibida a comienzos de la vida pública no era todavía sino una misión de predicación, la del siervo-profeta (Is 42,1-7); pero debía consumarse en el Calvario (cf. 1Jn 5,6), en el sacrificio del siervo paciente.

6. También *el cristiano* recibe una unción (2Cor 1,21; 1Jn 2,20.27); sin embargo, no se trata de un rito sacramental (bautismo o confirmación), sino de una participación en la unción profética de Jesús, una unción espiritual por la fe. El catecúmeno, antes de recibir el *sello del *Espíritu en el momento del bautismo, ha sido ungido por Dios (2Cor 1,21; cf. Ef 4,30): Dios ha hecho penetrar en él la doctrina del *Evangelio, ha suscitado en su corazón la fe en la palabra de verdad (cf. Ef 1,13). Por eso a esta palabra venida de Cristo la llama Juan «aceite de unción», (khrisma): «el aceite de unción», interiorizado por la fe bajo la acción del Espíritu (Jn 14,26; 16,13), «permanece en nosotros» (1Jn 2,27), nos da el sentido de la verdad (v. 20s), nos instruye en todas las cosas (v. 27); así puede Juan decir que el cristiano no tiene necesidad de que se le enseñe: la esperanza de los profetas en la nueva alianza se realiza (Jer 31,34; cf. Is 11,9). Esta doctrina de la unción interior es importante en la tradición y en la espiritualidad cristianas. Clemente de Alejandría pone en boca de Cristo esta invitación y esta promesa a los paganos: «Yo os ungiré con el ungüento de la fe»; y san Bernardo considera como un rasgo distintivo de los hijos de Dios que «la unción los instruye en todas las cosas».

→ Espíritu de Dios - Aceite - Gozo - Enfermedad - Curación - Mesías - Rey - Sacerdote. IdlP

Unidad.

Reconociendo por la fe al Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo se abre el hombre a la caridad que une al Padre con el Hijo y le comunica el Espíritu (Jn 15,9; 17,26; Rom 5, 5). Esta caridad, uniéndole al Dios único, le convierte en su testigo en el mundo y en cooperador de su designio: unir en el Hijo único a todos los hombres y a todo el universo (Rom 8,29; Ef 1,5.10).

I. La fuente de la unidad y su ruptura por el pecado. El universo, en su diversidad maravillosa, es obra del Dios creador, cuyo *designio se revela en el mandamiento que da al hombre y a la mujer: «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla» (Gén 1,28). Se ve

cómo en la obra divina se alían multiplicidad y unidad. Para que la creación llegue a su unidad bajo el dominio del hombre, debe éste multiplicarse, y para que el hombre sea *fecundo es preciso que se realice en el amor su unidad con la mujer (Gén 2,23s). Pero para realizar este designio debe el hombre mantenerse unido con Dios, reconociendo su dependencia con una *fidelidad confiada.

Rehusar esta fidelidad es el *pecado fundamental: el hombre lo comete para igualarse con Dios, lo que equivale a negar al Dios único; así rompe con el que, siendo todo amor (1Jn 4,16), es la fuente de la unidad. De esta ruptura dimanan las divisiones que van a romper la unidad del *matrimonio con el divorcio y la poligamia (Gén 4,19; Dt 24,1), la unidad de los *hermanos con la envidia homicida (Gen 4,6ss.24), la unidad de la sociedad con un desacuerdo, cuyo símbolo expresivo es la diversidad de las *lenguas (11,9).

II. En busca de la unidad por la alianza. Para remediar esta ruptura escoge Dios a hombres, a los que propone su *alianza sellada en la fe (Os 2,22); la *fe es, en efecto, la condición de la unión con él y de la colaboración en su obra, esa obra de unidad que no cesa de reanudar llamando a nuevos elegidos: Noé, Abraham (cf. Is 51,2), Moisés, David, el siervo. La *ley que da a su pueblo, el *rey que le escoge en la casa de David, el *templo donde habita con él en Jerusalén, el *siervo, al que le da por modelo de fidelidad, tienen por fin procurar la unidad de Israel y permitirle así realizar su misión de *pueblo sacerdote (Éx 19,6) y de pueblo *testigo (Is 43,10ss).

En efecto, si Dios hace de Israel un pueblo aparte, es para manifestarse por él a las *naciones y reunirlas en la unidad de su *culto. Incluso la *dispersión, con la que debió castigar la infidelidad de Israel, sirve a fin de cuentas para dar a conocer a los paganos el único Dios creador y salvador (Is 45). Sin embargo, para cumplir la misión del pueblo elegido, para devolverle su unidad rota por el cisma a consecuencia de la infidelidad de Salomón al Dios único (1Re 11,31ss) y para reunir a las naciones con él en el mismo culto (Is 56,6ss), será preciso que venga aquel que será a la vez el *siervo encargado de unificar a Israel y de salvar con su muerte a la multitud de los pecadores (Is 42,1; 49,6; 53,10ss), el nuevo *David que apacentará el rebaño del Señor, reunido bajo su realeza (Ez 34,23s; 37,21-24), y el *Hijo del hombre, cabeza del pueblo de los santos, cuyo reinado eterno se extenderá al universo (Dan 7,13s.27). Gracias a él Sión, *esposa única de Yahveh que la ama con un amor eterno, vendrá a ser la *madre común de todas las naciones (Sal 87,5; Is 54, 1-10; 55,3ss), cuyo único rey será Yahveh (Zac 14,9).

III. La realización de la unidad en la Iglesia. Este *elegido de Dios es su *Hijo único, Cristo Jesús (Lc 9,35). Une a los que lo aman y creen en él, dándoles su Espíritu y su madre (Rom 5,5; Jn 19,27) y *alimentándolos con un solo *pan, cuerpo sacrificado en la cruz (1Cor 10, 16s). Así hace de todos los pueblos un solo *cuerpo (Ef 2,14-18); hace de los creyentes sus miembros, dotando a cada uno de ellos con *carismas diversos con miras al bien común de su cuerpo que es la *Iglesia (1Cor 12,4-27; Ef 1,22s), insertándoles como piedras vivas en el único *templo de Dios (Ef 2,19-22; 1Pe 2,4s). Es el único *pastor que conoce a sus ovejas en su diversidad (Jn 10,3) y, dando su vida, quiere reunir en su rebaño a los hijos de Dios *dispersos (Jn 10,14ss; 11,51s).

Por él se restaura la unidad en to-

dos los planos: unidad interior del *hombre desgarrado por sus pasiones (Rom 7,14s; 8,2.9); unidad de la pareja conyugal, cuyo modelo es la unión de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 25-32); unidad de todos los hombres, a los que el Espíritu hace hijos del mismo *Padre (Rom 8,14ss; Ef 4, 4ss) y que no teniendo sino un *corazón y un *alma (Act 4,32), alaban con una sola voz a su Padre (Rom 15,5s; cf. Act 2,4.11).

Hay por tanto que promover esta unidad que desgarran toda clase de cismas (1Cor 1,10), pero cuyo fundamento es la única fe en el único Señor (Ef 4,5.13; cf. Mt 16,16ss). El signo de la única Iglesia, confiada al amor de Pedro (Jn 21,15ss), es su unidad, *fruto que llevan los que permanecen en el amor de Cristo y observan fielmente su mandamiento único: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (13,34s); su fidelidad y su fecundidad se miden por su unión con Cristo, semejante a la de los sarmientos con la cepa (15,5-10). La unidad de los cristianos es necesaria para que se revele en ellos al mundo el amor del Padre manifestado por el don de su Hijo único (3,16) y para que todos los hombres sean unos en Cristo (Ef 4,13); entonces se realizará el supremo deseo de Jesús: «Padre, que todos sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17,21ss).

→ Amor - Comunión - Cuerpo de Cristo - Iglesia - Esposo - Padre.

MFL

V

Velar.

Velar, en sentido propio, significa renunciar al *sueño de la noche; se puede hacer para prolongar el trabajo (Sab 6,15) o para evitar ser sorprendido por el enemigo (Sal 127,1s). De ahí resulta un sentido metafórico: velar es ser vigilante, luchar contra el torpor y la negligencia a fin de llegar al fin que se persigue (Prov 8, 34). Para el creyente el fin es estar pronto a recibir al Señor cuando llegue su *día; por eso vela y es vigilante, a fin de vivir en la noche sin ser de la *noche.

I. VELAR: ESTAR APERCIBIDOS PARA EL RETORNO DEL SEÑOR. 1. *En los evangelios sinópticos* la exhortación a la vigilancia es la principal recomendación que dirige Jesús a sus discípulos como conclusión del sermón sobre las postrimerías y el advenimiento del Hijo del hombre (Mc 13, 33-37). «Velad, pues, porque no sabéis qué día ha de venir vuestro Señor» (Mt 24,42). Jesús, para expresar que su retorno es imprevisible, utiliza diferentes comparaciones y parábolas que dan origen al empleo del verbo velar (abstenerse de dormir). La venida del Hijo del hombre será imprevista como la de un ladrón nocturno (Mt 24,43s), como la de un amo que vuelve durante la noche sin haber avisado a sus servidores (Mc 13,35s). El cristiano, al igual que el padre de familia avisado o que el buen servidor, no debe dejarse vencer por el *sueño, debe velar, es decir, estar en guardia y apercibido para recibir al Señor. La vigilancia caracteriza por tanto la actitud del discípulo que *espera y aguarda el retorno de Jesús; consiste ante todo en mantenerse en estado de alerta y por el hecho mismo exige despego de los placeres y de los bienes terrestres (Lc 21,34ss). Como es imprevisible la hora de la parusía, hay que tomar sus medidas para el caso en que se haga esperar: tal es la enseñanza de la parábola de las vírgenes (Mt 25,1-13).

2. *En las primeras epístolas paulinas*, dominadas por la perspectiva escatológicas, hallamos el eco de la exhortación evangélica a la vigilancia, especialmente en 1Tes 5,1-7. «Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas; no durmamos, pues, como los otros; vigilemos más bien, seamos sobrios» (5,5s). El cristiano, habiéndose convertido a Dios, es «hijo de *luz», debe estar despierto y resistir a las tinieblas, símbolo del mal: de lo contrario se expone a verse sorprendido por la parusía. Esta actitud vigilante exige la sobriedad, es decir, la renuncia a los excesos «nocturnos» y a todo lo que puede distraer de la espera del Señor; reclama al mismo tiempo que uno se revista de las armas espirituales: «revistámonos de la coraza de la fe y de la caridad, y del yelmo de la esperanza en la salvación» (5,8). En una carta posterior, temiendo san Pablo que los cristianos abandonen el fervor primero, les invita a despertarse, a salir de su *sueño y a prepararse para recibir la salud definitiva (Rom 13,11-14).

3. *En el Apocalipsis*, el mensaje que dirige el juez del fin de los tiempos a la comunidad de Sardes es una exhortación apremiante a la vigilancia (3,1ss). Esta Iglesia olvida que Cristo ha de retornar; si no se despierta, la sorprenderá como un ladrón. Por el contrario, bienaventurado «el que vela y guarda sus vestidos» (16,15), pues podrá participar en el cortejo triunfal del Señor.

II. VELAR: ESTAR EN GUARDIA CONTRA LAS TENTACIONES COTIDIANAS. La vigilancia, que es espera perseverante del retorno de Jesús, debe ejercerse a todo lo largo de la vida cristiana en la lucha contra las tentaciones cotidianas que anticipan el gran combate escatológico.

1. Jesús, en el momento en que va a realizar la *voluntad salvífica del Padre, debe sostener en Getsemaní un doloroso combate *(agonía)*, que es una anticipación del combate del fin de los tiempos. El relato sinóptico muestra en Jesús el modelo de la vigilancia en el momento de la *tentación, modelo que resalta tanto más cuanto que los discípulos, indóciles a la exhortación del maestro, sucumbieron. «Velad y orad para que no entréis en la tentación» (Mt 26,41): la recomendación desborda el marco de Getsemaní y se dirige a todos los cristianos. A ella corresponde la última petición del padrenuestro: reclama el socorro divino, no sólo en el momento del combate escatológico, sino también a todo lo largo del combate de la vida cristiana.

2. La exhortación a la vigilancia por razón de los peligros de la vida presente se repite diversas veces en las epístolas apostólicas (1Cor 16,13; Col 4,2; Ef 6,10-20); está formulada en manera particularmente expresiva en un pasaje que se lee todas las tardes en completas: «Sed sobrios y vigilad, porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quién devorar» (1Pe 5,8). Aquí, como en Ef 6,10ss, se designa claramente al enemigo; *Satán y sus adláteres, que con un odio implacable, acechan continuamente al discípulo para inducirle a renegar a Cristo. Esté siempre en guardia el cristiano, ore con fe y evite con su renuncia los lazos del adversario. Esta vigilancia se recomienda particularmente a los jefes que tienen respon-

sabilidad de la comunidad; la deben defender contra los «temibles lobos» (Act 20,28-31).

III. VELAR: PASAR LA NOCHE EN ORACIÓN. En Ef 6,18 y Col 4,2 hace san Pablo probablemente alusión a una práctica de las comunidades primitivas, las vigilias de oración. «Haced en todo tiempo por el Espíritu oraciones y plegarias. Ocupad en ello vuestras vigilias con una perseverancia infatigable» (Ef 6,18). La celebración de la vigilia es una realización concreta de la vigilancia cristiana y una imitación de lo que había hecho Jesús (Lc 6,12; Mc 14,38).

Conclusión. — La vigilancia, exigida por la fe en el día del Señor, caracteriza, pues, al cristiano que debe resistir a la apostasía de los últimos días y estar apercibido para recibir a Cristo que viene. Por otra parte, dado que las tentaciones de la vida presente anticipan la tribulación escatológica, la vigilancia cristiana debe ejercerse día tras día en la lucha contra el maligno; exige al discípulo una oración y una sobriedad continuas: «Velad, orad y sed sobrios.»

→ Esperanza - Día del Señor - Noche - Sueño. MD

Vendimia.

Los hijos de Israel, de seminómadas que eran, en la tierra prometida se convirtieron en campesinos, cultivando los cereales y la viña. La vendimia, como la *siega es signo y fuente de *alegría; pero también puede simbolizar la desgracia.

1. *Bendición divina.* La fiesta de la recolección (Éx 23,16; 34,22) venida a ser fiesta de los tabernáculos (Dt 16,13), «la fiesta» por excelencia (1Re 8,2.65) sin duda por ser la más popular, no tiene la menor relación con el culto de Baco, pero tiene probablemente su origen en la fiesta cananea de la vendimia (Jue 9,27). Israel, reconociendo en la cosecha de la uva la *bendición divina, da por ello gracias a Dios en medio de regocijos populares: danzas (Jue 21,19ss), gritos de los trabajadores en las *viñas y en el lagar (Is 16,10; Jer 48,33), alegría que procura el *vino nuevo (Sal 4,8) y quizás hasta *embriaguez (1Sa 1,14s). Esto, para los fieles de la *alianza; pero para los infieles, *maldición: la viña es devastada (Os 2,14; Is 7,23), ya no hay cosecha (Dt 28,39), la viña «languidece» (Is 24,7), hombres y mujeres se lamentan en lugar de danzar (Is 32,10-13; Jl 1,5); en el soberbio Moab ya no hay alegría ni gritos de júbilo (Is 16,9s; Jer 48,32s). Pero cuando el pueblo haya expiado sus faltas ya no hará la langosta *estéril la viña (Mal 3,11), los viñedos volverán a estar florecientes (Jer 31,12; Ag 2,19) y darán de nuevo un vino de calidad superior (Os 14,8). En una palabra, la vendimia expresa excelentemente el gozo de la era mesiánica (Am 9,13; Ez 28,26; Jl 2,24; Is 25,6).

2. *Símbolo del castigo divino.* Como la recolección que supone trilla y avienta, simboliza el *castigo del pecador endurecido, lo mismo se aplica a la vendimia respecto a los infieles, puesto que va precedida del despojo de los pámpanos y de la pisa de las uvas en el lagar. Para castigar Dios al pueblo que le ha renegado invita al invasor a racimar lo que queda de Israel (Jer 6,9); él mismo pisa en el lagar a la virgen, hija de Judá (Lam 1,15). Cogida de la uva, selección de los racimos, lagar pisado, tales imágenes ilustran también el castigo de las naciones, particularmente el de Edom, que no socorrió a Judá cuando la toma de Jerusalén: vendrán vendimiadores que no dejarán nada para racimar (Jer 49,9; Abd 5s); Yahveh pisará a Edom en el lagar y la *sangre que salpicará manchará de púrpura sus *vestidos

(Is 63-1-6). La imagen de la vendimia simboliza por tanto fácilmente el juicio de Dios. Así, para desgracia de las *naciones les hará Yahveh beber su *copa embriagadora (Jer 25,15-30); o, según el Apocalipsis, un ángel, armado de hoz, vendimiará los racimos y volcará todo en el inmenso lagar de la *ira de Dios (Ap 14, 17ss; 19,15).

→ Ira - Ebriedad - Juicio - Siega - Viña - Vino. ADa

Venganza.

En el lenguaje de hoy, vengarse es castigar una ofensa devolviendo a otro mal por mal. En el lenguaje bíblico la venganza designa en primer lugar cierto restablecimiento de la *justicia, una victoria sobre el mal. Si está siempre prohibido vengarse por odio del malvado, es, en cambio, un deber vengar el derecho atropellado. Sin embargo, el ejercicio de este deber evolucionó a lo largo de la historia: se sustrajo al individuo para confiarlo a la sociedad y, sobre todo, Dios se reveló poco a poco como el único vengador legítimo de la justicia.

1. *El vengador de la sangre.* En la sociedad nómada que formaba Israel en sus orígenes, los miembros del clan debían protegerse y defenderse mutuamente. En caso de homicidio un *gōel*, «vengador de la sangre» (Núm 35,21), vengaba al clan matando al asesino. Al motivo de solidaridad se añadía la convicción de que la *sangre derramada clama venganza (cf. Gén 4,10; Job 16,18), que ha profanado la tierra en que mora Yahveh (Núm 35,33s). Así debía salvaguardarse la justicia.

Israel, convertido en pueblo sedentario, conservó esta costumbre (cf. 2Sa 3,22-27). Pero su legislación (Éx 21, 12; Lev 24,17), aun considerando todavía al vengador de la sangre como justiciero (Núm 35,12.19), se cuida de regularizar el ejercicio de su derecho a fin de que esté prevenido contra los excesos de su *ira (Dt 19,6). Ahora ya sólo a consecuencia de un homicidio voluntario (Dt 24,16) cae el homicida bajo los golpes del vengador de la sangre; además, debe haberse celebrado un proceso en la ciudad-refugio a que se haya trasladado el asesino (Núm 35,24.30; Dt 19). Así, poco a poco el derecho a la venganza pasa del individuo a la sociedad.

2. *La venganza personal.* La legislación israelita frena mediante la ley del talión (Éx 21,23ss; Lev 24,19; Dt 19,21) la pasión humana siempre pronta a devolver mal por mal; prohíbe la actitud de venganza ilimitada de los tiempos bárbaros (cf. Gén 4,15.24). Finalmente, suaviza incluso la ley del talión admitiendo en ciertos casos la posibilidad de compensación pecuniaria, principio reconocido en otros códigos orientales (Éx 21, 18s.26s). Sin embargo, el talión podía impedir que la conciencia se elevara progresivamente: el deseo de venganza, aun codificado por la justicia social, puede seguir ocupando el corazón del hombre. Era, pues, preciso, realizar también una *educación de la conciencia.

a) *Prohibición de vengarse.* La ley de santidad ataca en su raíz al deseo de venganza: «No tendrás en tu corazón odio contra tu hermano... No te vengarás y no guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,17s). Son célebres algunos ejemplos de *perdón: el de José, que interpreta la persecución de que ha sido víctima como un designio de Dios que sabe sacar bien del mal (Gén 45, 3s.7; 50,19); el de David que no se venga de Saúl (1Sa 24,4s; 26,5-12) a fin de no poner la mano en el ungi-

do de Yahveh. Sin embargo, el mismo David hace que se ejerza una venganza póstuma contra Šimeí y contra Joab (1Re 2,6-46). En todo caso, el deber del perdón queda restringido a los *hermanos de raza: así el libro de los Jueces no critica en modo alguno a Sansón por vengarse personalmente de los filisteos (Jue 15,3.7). Con los Sapienciales este deber tenderá a universalizarse y a profundizarse: «Quien se vengue experimentará la venganza del Señor... No guardes rencor a tu *prójimo» (Eclo 28,1.7). El principio no excluye a nadie, a lo que parece.

b) *El llamamiento a la venganza divina.* El motivo por el cual el justo renunciará completamente a vengarse es su *confianza en Dios: «No digas: Yo devolveré el mal; ten confianza en Yahveh y él te librará» (Prov 20,22). El justo no se venga, deja a Dios el cuidado de vengar la justicia: «Mía es la venganza, dice el Señor» (Dt 32,35). Así lo hace Jeremías perseguido cuando «confía a Dios su causa» (Jer 20,12); cierto que desea «ver la venganza divina» (11, 20), pero es porque ha identificado su causa con la causa de Dios (15,15). No desea el mal, sino la *justicia; pero ésta sólo puede ser restablecida por Dios. Igualmente el salmista que, con énfasis semítico, desea «lavarse los pies en la sangre de sus enemigos» (Sal 58,11) y profiere contra ellos terribles imprecaciones (Sal 5,11; 137, 7s), está animado de una voluntad de justicia. Siempre es posible la ilusión acerca de la autenticidad de tal sentimiento, pero es innegable el valor religioso de la actitud. Coincide con la de Job: «Yo sé que mi defensor *(gōel)* vive, que él, al fin, se levantará sobre la tierra» y hará justicia (Job 19,25).

3. *El Dios vengador.* Job tiene razón, y Jeremías también, pues Dios es el *juez por excelencia que sondea los riñones y los corazones y retribuye a cada uno según sus *obras; es el *gōel* de Israel (Is 41,14). Consiguientemente el *día del Señor puede llamarse «día de la venganza» (Jer 46,10): Dios vengará entonces la *justicia; vengará también su honra, y en este sentido puede decirse que sólo Dios «se» puede vengar. Justicia, salvación, venganza: esto es lo que aportará el día del Señor (Is 59, 17s). En la medida en que Israel es fiel a la alianza puede, pues, apelar de la injusticia de los jueces humanos a su *gōel,* al «Dios de las venganzas» para que aparezca y juzgue a la tierra (Sal 94). Si esto no es todavía perdonar en cristiano, es por lo menos aguardar, con humilde sumisión al Señor, el día de su *visita.

4. *Cristo y la venganza.* Este día *llegó cuando Jesús derramó su *sangre*: entonces la suprema injusticia de los hombres reveló la *justicia infinita de Dios. En adelante el comportamiento del creyente será transformado radicalmente por el *ejemplo de Cristo que «insultado, no devolvió el insulto» (1Pe 2,23). Jesús no sólo instaura una *ley nueva que *cumple o consuma el principio del talión, sino que prescribe que no se resista al malvado (Mc 5,38-42). No condena la justicia de los tribunales humanos, de la que Pablo dirá que está encargada de ejercer la venganza divina (Rom 13,4); pero exige de su discípulo el perdón de las ofensas y el amor de los *enemigos. Sobre todo insinúa que sólo el que es capaz de soportar la injusticia personal no cometerá con otros injusticia. Desde ahora no basta ya remitirse a la venganza divina, sino que hay que «vencer el mal con el bien» (Rom 12, 21): así «se ponen carbones ardientes sobre la cabeza del enemigo», colocándole en una situación imposible que le induce a cambiar su *odio en amor.

Si bien por la sangre de Cristo se cumplió toda justicia, no es menos cierto que todavía no ha llegado el último día. El amor tiene en la tierra sus fracasos. Aun después de Jesús hay cristianos que mueren víctimas de una injusticia violenta. Si perdonan a sus verdugos (Act 7,60), no por eso deja su sangre de clamar a Dios: «¿Hasta cuándo, Señor santo y verdadero, tardarás en hacer justicia, en tomar venganza de nuestra sangre en los habitantes de la tierra»? (Ap 6,10; cf. 16,6; 19,2). Pero esta venganza final de la justicia por el Dios-juez tendrá por resultado acabar para siempre con la *maldición (22,3).

→ Amor - Ira - Enemigo - Hermano - Odio - Juicio - Justicia - Perdón - Sangre. ADa y XLD

Ver.

Al paso que los *ídolos «tienen ojos y no ven» (Sal 135,16), Dios ve «todo lo que está bajo el cielo» (Job 28, 24), en particular a «los hijos de Adán» (Sal 33,13s), cuyos «riñones y corazones sondea» (7,10). Pero para el hombre es «un Dios escondido» (Is 45,15), «al que nadie ha visto ni puede ver» (1Tim 6,16; 1,17; 1Jn 4, 12). Sin embargo, Dios se escogió un pueblo «al que se hizo ver» (Núm 14,14) hasta a aparecerle en la persona de su Hijo único (Jn 1,18; 12, 45) antes de introducirlo un día en el *cielo para que «vea su rostro» (Ap 22,4).

AT. I. El deseo de ver a Dios. Ver a Dios «con los propios ojos» (Is 52,8) es el *deseo más profundo del AT. La nostalgia del *paraíso que domina toda la Biblia es en primer lugar la conciencia de haber perdido el contacto inmediato y familiar con Dios, es el *temor permanente de su *ira, pero es también la *esperanza infatigable de descubrir su *rostro y de verlo sonreir. Las dos grandes experiencias religiosas de Israel, la experiencia de la *presencia de Dios en el *culto y la experiencia de su *palabra en los *profetas están orientadas ambas hacia esta experiencia privilegiada: ver a Dios.

1. *Las teofanías proféticas* representan la cima de la existencia y de la misión de los profetas. *Moisés y *Elías conocieron esta experiencia en su forma más alta. Y sin embargo, a Moisés que pide a Dios: «Hazme ver tu *gloria» (Éx 33,18), le responde el Señor aun escuchando su ruego: «Yo te cubriré con mi mano mientras paso..., me verás de espaldas, pero mi rostro no se puede ver» (33,22s). Elías, al aproximarse Yahveh, «se vela el rostro» y sólo oye una voz (1Re 19,13. Nadie puede ver a Dios si Dios no se da a ver. El *privilegio de Moisés* tiene algo de único, «mira la *imagen de Yahveh» (Núm 12,8). Los profetas, a diversos niveles, pero muy inferiores, «en sueños y en visiones» (12,6), ven algo que no es de este mundo (Núm 24, 4.16; 2Par 18,18; Am 9,1; Ez 1-3; Dan 7,1; etc.). También *Abraham y Jacob conocieron experiencias semejantes (Gén 15,17; 17,1; 28,13), e igualmente Gedeón (Jue 6,11-24), Manoah y su mujer (13,2-23). Incluso los setenta ancianos de Israel tienen hasta cierto punto parte en el privilegio de Moisés y sobre la montaña «contemplan al Dios de Israel» (Éx 24,10), pero los LXX traducen: «vieron el lugar en que se hallaba Dios».

2. *El culto,* en los lugares en que Dios se ha hecho presente (Éx 20,24) suscita en los mejores el deseo de ver a Dios, de «buscar su rostro» (Sal 24,6), de «ver su suavidad» (27,4), «su poder y su gloria» (63,3), de mirar, aunque sea de lejos, al *templo (Jon 2,5). La visión de Isaías, tan próxima a las teofanías que tuvo Moisés, hace coincidir la visión pro-

fética, centrada en una *palabra y en una *misión, y la visión cultual, centrada en la *presencia (Is 6; cf. 2Par 18,18; Ez 10-11).

II. VER Y CREER. Si el deseo inextinguible de ver a Dios es satisfecho tan raras veces y tan parcialmente, es porque Dios es «un Dios oculto» (Is 45,15) que se revela a la *fe. Para *conocerle hay que *escuchar su palabra y ver sus *obras; porque en las maravillas de su creación «se deja ver lo que tiene de invisible» (Rom 1,20); viendo el *cielo y la belleza de los astros resulta claro que sobrepuja infinitamente todo lo que el hombre puede imaginar (Is 40,25s). Sobre todo viendo las maravillas que ha desplegado para su pueblo (Éx 14,13; Dt 10,21; Jos 24,17), a través de signos, cuales no se han visto nunca (Éx 34,10), Israel «vio su *gloria» (Éx 16,7); debió comprender que «Yahveh es único» (Dt 32, 39) y que si se ha oído su voz sin ver ninguna forma, es que nada en el mundo le es comparable ni lo puede representar (Dt 4,12-20). Así, conocer a Dios es «ver sus altas gestas» y «comprender quién es» (Sal 46, 9ss; cf. Is 41,20; 42,18; 43,10), ver sus proezas y creer en él (Éx 14,31; Sal 40,4; Jdt 14,10). Pero, como los *ídolos estúpidos, los hombres son sordos y ciegos (Is 42,18), «tienen ojos y no ven nada; oídos y no oyen nada» (Jer 5,21; Ez 12,2), tanto que los signos y los dones de Dios, que normalmente se hacen para iluminarlos, los *endurecen en su ceguera; la predicación de los profetas acaba por «engravecer el corazón de este pueblo, por taparle los ojos para que sus ojos no vean... y su corazón no comprenda» (Is 6,10).

NT. I. DIOS VISIBLE EN JESUCRISTO. 1. *En Jesucristo hace Dios ver las maravillas* inauditas prometidas por los profetas (Is 52,15; 64,3; 66, 8) las cosas «nunca vistas» (Mt 9,33). Simeón puede partir en paz: «[sus] ojos han visto la salvación» (Lc 2,30). «Dichosos los ojos que ven», los gestos de Jesús: ven «lo que muchos profetas y justos desearon ver y no vieron» (Mt 13,16s); ven de cerca lo que Abraham vio «de lejos» (Heb 11,13) y de que ya se regocijaba, «el *día» de Jesús (Jn 8,56). Son dichosos a condición de no *escandalizarse de Jesús y de ver lo que sucede en realidad: «los ciegos ven... el Evangelio se anuncia...» (Mt 11,5s). Porque muchos, no obstante operarse ante ellos tantos signos, no pueden creer (Jn 12,37) y son incapaces de ver (Mt 13,14s; Jn 12,40, cf. Is 6,9s). Para ellos la *luz del mundo (Jn 8,12; 9,5) se convierte en tinieblas, la clarividencia se convierte en ceguera: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero vosotros decís: "Nosotros vemos." Vuestro pecado permanece» (Jn 9,39s).

2. *Dios es visible en Jesucristo.* No sólo los *cielos se abren sobre el Hijo del hombre (Jn 1,51; cf. Mt 3, 16) y los *misterios de Dios se revelan, la vida se da a los que creen en él (Jn 3,21.36), sino que la *gloria misma de Dios, la que Moisés no había podido contemplar sino en forma pasajera y parcial (Éx 33,22s; 2Cor 3,11), irradia constantemente y sin velo de la persona del Señor (2 Cor 3,18): «Nosotros vimos su gloria» (Jn 1,14). Ahora bien, «esta gloria es la del Hijo único» (1,14) y por eso «quien [le] ha visto, ha visto al Padre» (14,9; 1,18; 12,45).

II. VER A DIOS COMO ES. Ni siquiera la encarnación del Hijo de Dios puede colmar nuestro deseo de ver a Dios, pues Jesús en tanto no ha retornado a su Padre (Jn 14,12.28) no ha revelado todavía toda la gloria que le corresponde (17,1.5). Jesús debe desaparecer, volver al mundo invisible de donde viene, el mundo «de las realidades que no se ven»

y que son la fuente de las que vemos (Heb 11,1s), el mundo de Dios. Por eso es necesario que no se le vea ya (Jn 16,10-19), que los hombres le *busquen sin poderle encontrar (14, 19). Sin embargo, desde el seno mismo de ese mundo invisible de la gloria puede Jesús aparecer, «hacerse ver» (1Cor 15,5-8; Act 13,31) a algunos *testigos escogidos (Act 10,40s), comer y beber con ellos, probarles que sigue siendo exactamente el mismo que habían conocido, a fin de que, al verlo sustraído a sus miradas por su *ascensión en la *nube divina, puedan testimoniar que volverá tal como lo han visto desaparecer (Act 1,9ss). La *esperanza cristiana no puede disociar estas dos esperas: unirse con el Señor para estar siempre con él (1Tes 4,17; Flp 1,23) y «ver a Dios» (Mt 5,8), «verle tal cual es» (1Jn 3,2), en su misterio inaccesible, dado enteramente a sus hijos.

→ Conocer - Rostro - Fe - Puro - Revelación. JDu y JG

Verdad.

En el lenguaje corriente se dice verdadero un pensamiento, una palabra conforme con lo real, o también la realidad misma que se desvela, que resulta clara, evidente al espíritu (verdadero, *a-lethés* = no oculto). Es la concepción intelectualista de los griegos, que es ordinariamente la nuestra. La noción bíblica de verdad es diferente, pues está fundada en una experiencia religiosa, la experiencia del contacto con Dios. Sin embargo, esta noción experimentó una evolución notable: mientras que en la Biblia es la verdad ante todo la fidelidad a la alianza, en el NT vendrá a ser la plenitud de la revelación centrada en Cristo.

AT. El verbo *aman* (cf. el *amen litúrgico, p. e. 2Cor 1,20), de donde se formó *emet* (verdad), significa fundamentalmente: ser sólido, seguro, digno de confianza; la verdad es por tanto la cualidad de lo que es estable, probado, en lo que uno se puede apoyar. Una paz de verdad (Jer 14,13) es una paz sólida, duradera; un camino de verdad (Gén 24,48) es un camino que conduce seguramente a la meta; «en verdad» significa a veces: en forma estable, para siempre. Aplicada a Dios o a los hombres deberá con frecuencia traducirse la palabra por *fidelidad, pues la fidelidad de una persona es la que nos induce a fiarnos de ella.

1. *La «emet» de Dios* está ligada con su intervención en la historia en favor de su pueblo. Yahveh es el Dios fiel (Dt 7,9; 32,4; Sal 31,6; Is 49,7). La importancia de este atributo no se explica bien más que en el contexto de la *alianza y de las *promesas: «Yahveh tu Dios es Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su amor hasta mil generaciones a los que lo aman» (Dt 7,9). El salmo 89, a propósito de la alianza davídica, está consagrado todo entero a celebrar la fidelidad de Dios. El sentido básico del término aparece claro en Sal 132,11 («Yahveh juró a David *emet* y no se apartará de ella»), donde el juramento, llamado *emet*, se califica por el hecho mismo de infrangible.

Con frecuencia se asocia *emet* a *hesed* (p. e. Sal 89; 138,2) para indicar la actitud fundamental de Dios en la alianza: es una alianza de *gracia, a la que Dios no faltó nunca (Éx 34,6s; cf. Gén 24,27; 2Sa 2, 6; 15,20). Otras veces la fidelidad va unida con los atributos de justicia (Os 2,21s; Neh 9,33; Zac 8,8) o de santidad (Sal 71,22) y tiene un significado más general, sin referencia a la alianza. En diversos salmos se presenta la estabilidad divina como una protección, un refugio para

el justo que implora el auxilio divino: de ahí las imágenes de la muralla, de la armadura, del escudo (Sal 91) que ponen en evidencia la solidez del apoyo divino (cf. Sal 40, 12; 43,2s; 54,7; 61,8).

La *emet* caracteriza además la *palabra de Dios y su ley. David dice a Yahveh: «Tus palabras son verdad» (2Sa 7,28), pues las promesas divinas aseguran la perpetuidad a su casa. Los salmos celebran la verdad de la ley divina (Sal 19,10; 111, 7s; 119,86.138.142.151.160); según el último texto citado la verdad es lo que hay de esencial, de fundamental en la palabra de Dios: es irrevocable, permanece para siempre.

2. *La «emet» de los hombres.* También aquí se trata de una actitud fundamental de fidelidad (cf. Os 4, 2). «Hombres de verdad» (Éx 18,21; Neh 7,2) son hombres de confianza, pero los dos textos añaden «que temen a Dios», lo que enlaza esta apreciación moral con el contexto religioso del yahvismo. De ordinario la «verdad» de los hombres designa directamente su fidelidad a la alianza y a la ley divina. Describe, pues, el conjunto del comportamiento de los justos; de ahí el paralelismo con perfección (Jos 24,14), corazón íntegro (2Re 20,3), el bien y el derecho (2Par 31,20), derecho y justicia (Is 59,14; cf. Sal 45,5), santidad (Zac 8,3). «Hacer la verdad» (2Par 31,20; Ez 18,9) y «caminar en la verdad» (1Re 2,4; 3,6; 2Re 20,3; Is 38,3) es ser fiel observador de la ley del Señor (cf. Tob 3,5).

En cuanto a las relaciones mutuas entre los hombres reaparece la fórmula «hacer la bondad y la verdad» (Gén 47,29; Jos 2,14): es obrar con benevolencia y lealtad, con una bondad fiel. La *emet* es igualmente el respeto de las normas del derecho en el ejercicio de la *justicia (Prov 29,14; Ez 18,8; Zac 7,9) o la perfecta sinceridad en el lenguaje; pero también aquí se descubre el matiz básico: una *lengua sincera «permanece para siempre» (Prov 12,19).

3. *La verdad revelada.* En la tradición sapiencial y apocalíptica la noción de verdad adopta un sentido parcialmente nuevo que prepara el NT: designa la doctrina de sabiduría, la verdad revelada. En ciertos salmos (25,5; 26,3; 86,11) la expresión «caminar en la verdad de Dios» deja entender que esta verdad no es sencillamente el comportamiento moral, sino la *ley misma que Dios enseña a observar. Los sacerdotes deben transmitir «una doctrina de verdad» (Mal 2,6): es la *enseñanza que viene de Dios. «Verdad» se convierte en sinónimo de *sabiduría: «Adquiere la verdad, no la vendas: sabiduría, disciplina e inteligencia» (Prov 23,23; cf. 8,7; 22,21; Ecl 12, 10); «Hasta la muerte lucha por la verdad» (Eclo 4,28 LXX).

Puesto que «verdad» designa el plan y el querer de Dios, la palabra se relaciona también con *misterio (Tob 12,11; Sab 6,22). En el juicio los justos «comprenderán la verdad» (Sab 3,9): no ya que hayan de experimentar la fidelidad de Dios a sus promesas o ver el ser mismo de Dios, sino que comprenderán su *designio providencial sobre los hombres. Para Daniel «el libro de la verdad» (Dan 10,21) es el libro en que está inscrito el designio de Dios; la verdad de Dios es la revelación de su designio (9,13), es también una visión celestial o la explicación de su sentido (8,26; 10,1; 11,2), es la verdadera fe, la religión de Israel (8,12).

Este empleo del término se mantiene en el judaísmo apocalíptico y sapiencial. En Qumrán «la inteligencia de la verdad de Dios» es el conocimiento de los misterios (Himnos de Qumrán: 1QH 7,26s), pero éste se

obtiene por la interpretación verdadera de la ley: «convertirse a la verdad» (Manual de disciplina: 1QS 6,15) es «convertirse a la ley de Moisés» (5,8). La verdad, doctrina revelada, tiene también un alcance moral, se opone a la iniquidad: los «hijos de la verdad» (4,5) son los que siguen «los caminos de la verdad» (4,17). La verdad acaba así por designar en Qumrán el conjunto de las concepciones religiosas de los hijos de la alianza.

NT. 1. *Herencia bíblica.* En Pablo, más que en el resto del NT, la noción de verdad *(aletheia)* ofrece los matices que tenía en los Setenta. El apóstol se sirve de ella en sentido de sinceridad (2Cor 7,14; 11,10; Flp 1,18; 1Cor 5,8) o en la expresión «decir la verdad» (Rom 9,1; 2Cor 12,6; Ef 4,25; 1Tim 2,7). Profundamente bíblica es la fórmula «la verdad de Dios» para designar la *fidelidad de Dios a sus promesas (Rom 3,7; cf. 3,3; 15,8; 2Cor 1,18ss: las *promesas del Dios fiel tienen su «sí» en Cristo); así también *aletheia* en sentido de verdad moral, de rectitud: opuesta a injusticia (1Cor 13, 6), sinónima de *justicia (Ef 5,9; 6, 14), caracteriza el comportamiento que Pablo aguarda de los cristianos (Col 1,6; 2Cor 13,8). El *juicio de Dios estará también marcado de verdad, de justicia (Rom 2,2).

La antítesis entre «la verdad de Dios» y la *mentira de los *ídolos (Rom 1,25; cf. 1Tes 1,9) se inspira en la polémica judía contra la idolatría pagana (Jer 10,14; 13,25; Bar 6,7.47.50): el verdadero Dios es el Dios vivo, con el que se puede contar, el que escucha a su pueblo y lo salva.

2. *La verdad del Evangelio.* Aquí aparece la noción de verdad cristiana. Se relaciona con el tema sapiencial y apocalíptico de verdad revelada. Los judíos se jactaban de poseer en su ley la expresión misma de esta verdad (Rom 2,20), de hallar en ella consignada toda la *voluntad de Dios (2,18). Pablo reemplaza la expresión judía «la verdad de la ley» por «la verdad del *Evangelio» (Gál 2,5.14) o «la palabra de verdad» (Col 1,5; Ef 1,13; 2Tim 2,15). Objeto de una *revelación (2Cor 4,2) con el mismo título que el *misterio (Rom 16,26; Col 1,26; 4,3), esta palabra es la *palabra de Dios *predicada por el Apóstol (2Cor 4,2.5).

a) *La verdad y la fe.* Los hombres a los que se dirige este mensaje deben oír la palabra (Ef 1,13; Rom 10,14), deben convertirse para llegar al *conocimiento de la verdad (2Tim 2,25).

La aceptación de la verdad del Evangelio se efectúa por la *fe (2Tes 2,13; Tit 1,1; cf. 2Tes 2,12; Gál 5,7; Rom 2,8), pero esta fe requiere al mismo tiempo el *amor de la verdad (2Tes 2,10). «Llegar al conocimiento de la verdad» viene a ser en los textos tardíos (1Tim 2.4; 2 Tim 3,7; cf. Heb 10,26) una expresión estereotipada para decir: adherirse al Evangelio, abrazar el cristianismo, pues los creyentes son precisamente los que conocen la verdad (1Tim 4,3); ésta no es otra cosa que la fe cristiana (Tit 1,1).

b) *Verdad y vida cristiana.* Según las epístolas católicas los creyentes han sido engendrados a la nueva vida por la palabra de verdad (Sant 1, 18; 1Pe 1,23); por la *obediencia a la verdad en el momento del *bautismo han santificado sus *almas (1 Pe 1,22). Por consiguiente, no hay que alejarse de esta verdad una vez que se ha abrazado (Sant 5,19), hay que afianzarse en la verdad presente en vista de la parusía (2Pe 1, 12); hay que continuar deseando esta *leche de la palabra a fin de crecer para la salvación (1Pe 2,2). Así, añade Pablo, es como el cristiano se

*reviste del hombre *nuevo y realiza la *santidad que pide la verdad (Ef 4,24).

c) *La sana doctrina y el *error.* En las pastorales la polémica contra los herejes confiere al tema un nuevo matiz: ahora ya la verdad es la buena doctrina (1Tim 1,10; 4,6; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) opuesta a las fábulas (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14) de los doctores de *mentira (1Tim 4,2). Estos han vuelto la espalda a la verdad (Tit 1,14; cf. 1 Tim 6,5; 2Tim 2,18; 4,4), se alzan incluso contra ella (2Tim 3,8). Pero la Iglesia del Dios vivo sigue siendo «la columna y el fundamento de la verdad» (1Tim 3,15).

d) *Entre la verdad y Cristo existe un nexo estrecho.* El objeto del mensaje del Apóstol no es una doctrina abstracta, es la persona misma de Cristo (2Cor 4,5; cf. Gál 1,16; 1Cor 1,23; 2Cor 1,19; 11,4; Ef 4,20; Flp 1,15); Cristo, «manifestado en la carne... proclamado entre los paganos, creído en el mundo», es la verdad misma cuya guardiana es la Iglesia, es el *misterio mismo de la *piedad (1Tim 3,16). El Cristo-verdad, al que anuncia el Evangelio, no es, pues, un ser celestial en sentido gnóstico, sino el Jesús de la historia, muerto y resucitado por nosotros: «la verdad está en Jesús» (Ef 4,21).

3. *San Juan.* La teología de Juan era ante todo una teología de *revelación, la noción de verdad ocupa en ella un lugar considerable. Frecuentemente se interpreta la *aletheia* joánnica en el sentido dualista metafísico, platónico o gnóstico de ser subsistente y eterno, de realidad divina que se des-vela. Pero Juan no llama nunca a Dios mismo la verdad, cosa que sería esencial en estos sistemas. En realidad no hace sino desarrollar el tema apocalíptico y sapiencial de la verdad revelada —reasumido por lo demás en el NT—, pero insistiendo más en el carácter revelado y en la fuerza interior de la verdad.

a) *La palabra del Padre y el Cristo-verdad.* Para Juan la verdad no es el ser mismo de Dios, sino la *palabra del Padre (Jn 17,17; cf. 1Jn 1,8: «la verdad no está en vosotros» y 1,10: «su palabra no está en vosotros»). La palabra que Cristo ha oído al Padre (Jn 8,26.40; cf. 3,33) ésa es la verdad que él viene a «proclamar» (8,40.45s) y de la que viene a «dar testimonio» (18,37; cf. 5,33). La verdad es, pues, al mismo tiempo la palabra que Cristo mismo nos dirige y que debe inducirnos a creer en él (8,31s.45s). La diferencia entre esta revelación y la del AT se subraya enérgicamente: «La ley fue dada por medio de Moisés; la *gracia y la verdad nos han venido por Jesucristo» (1,17), porque con él y en él apareció la *revelación total, definitiva. Mientras que el diablo es el padre de la mentira (8,44), Cristo proclama la verdad (8,45), está «lleno de gracia y de verdad» (1,14). La gran novedad cristiana es que Cristo en persona es la verdad (14,6): la es, no en cuanto posee la naturaleza divina, sino porque, siendo el Verbo hecho carne, nos revela al Padre (1, 18). Jesús mismo explica el sentido de este título uniéndolo a otros dos: él es «el camino, la verdad y la vida»; él es el *camino que conduce al Padre, precisamente porque él es la verdad y transmite la palabra y la revelación del Padre (17,8.14.17) y así comunica la *vida divina (1,4; 3,16; 6,40.47.63; 17,2; 1Jn 5,11ss). Este título revela por tanto algo de la persona divina de Cristo: él es la verdad porque es la palabra, el Verbo del Padre, el Hijo único.

b) *El Espíritu de verdad.* Una vez terminada la revelación al mundo (Jn 12,50), anuncia Jesús a sus discípulos la venida del *Paráclito, el Espíritu de verdad (14,17; 15,26; 16,

13). Para Juan la función fundamental del *Espíritu consiste en dar *testimonio de Cristo (15,26; 1Jn 5,6), en conducir a los *discípulos hacia la verdad entera (16,13), en traerles a la *memoria todo lo que Cristo había dicho, es decir, hacerles captar su verdadero sentido (14,26). Dado que su papel consiste en hacer comprender en la fe la verdad de Cristo, a él también se le llama «la verdad» (1Jn 5,6); es en la Iglesia «el que testimonia» y con ello suscita nuestra fe.

c) *Verdad y santidad.* Juan subraya con fuerza el papel de la verdad en la vida del creyente. Éste debe «ser de la verdad» (Jn 18,37; 1Jn 3,19): no debe únicamente haber llegado de una vez para siempre a la *vida nueva por la fe (cf. Sant 1,18; 1Pe 1,22s), sino *nacer del Espíritu (Jn 3,5.8) y estar habitualmente bajo el influjo de la verdad que mora en nosotros (2J 4). Sólo el que *permanezca así en la *palabra de Jesús llegará a conocer verdaderamente la verdad y a verse interiormente *liberado del pecado por esta verdad (Jn 8,31s): porque la fe purifica (Act 15,9), por tanto también la palabra de Cristo (Jn 15,3); ésta nos hace vencer al maligno (1Jn 2,14); cuando el creyente deja que la semilla de la palabra «permanezca» activamente en él, se hace impecable (1Jn 3,9), se *santifica en la verdad (Jn 17,17.19).

Así Juan ve en la *aletheia* el principio interior de la vida moral; vuelve a las antiguas expresiones bíblicas «hacer la verdad» (3,21; 1Jn 1, 6), «caminar en la verdad» (2Jn 4; 3Jn 3s), pero les da una plenitud de sentido cristiano: es caminar en el precepto de Cristo (2Jn 6), dejarse dirigir en su acción por la verdad, por la fe. Amar a los hermanos «en verdad» (2Jn 1; 3Jn 1) es amarlos por la fuerza de la verdad que mora en nosotros (2Jn 1ss; cf. 1Jn 3,18); la adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23s) es una *adoración que brota del interior sin por ello excluir todo culto exterior; es un *culto inspirado por el Espíritu y por la verdad de Jesús, que el Espíritu de verdad hace activa en aquellos a quienes ha hecho renacer. Finalmente, la verdad implica también para el creyente obligaciones apostólicas: colaborar con la verdad (3 Jn 8) es cooperar con la Iglesia en la fuerza interna de expansión del mensaje evangélico.

La verdad en sentido cristiano no es, pues, la esfera inmensa de lo real que hubiéramos de conquistar con un esfuerzo de pensamiento: es la revelación del Padre, aparecida en Cristo e iluminada por el Espíritu, a la que debemos acoger en la fe: entonces únicamente transformará nuestras existencias, y por ella, como lo pide la liturgia, «manifestaremos en nuestras obras la luz de la verdad».

→ Conocer - Error - Fidelidad - Fe - Mentira - Palabra. IdlP

Vergüenza.

I. Las situaciones de la vergüenza. El vocabulario de la vergüenza no tiene exactamente el mismo sentido en el lenguaje de las Escrituras y en el nuestro. Se acerca mucho a la noción de frustración, de decepción. Caer por el suelo, estar desnudo, retroceder, ser inútil, son para todos situaciones típicas de la vergüenza, pero en la Biblia este sentimiento se extiende a todo sufrimiento. Así la prueba misma del hambre (Ez 36,30) se formulará en términos de oprobio. Para el hombre bíblico, todo sufrimiento se vive bajo las miradas ajenas, acarrea por parte de los otros un *juicio y, por tanto, se relaciona con la vergüenza. Por eso con fre-

cuencia van juntas las nociones de vergüenza y de juicio, siendo el juicio el momento que, tanto en el transcurso de esta vida como en su término, revela ante los otros y a la luz divina la inanidad o la justeza de una esperanza.

1. *Vergüenza y derrota.* A sabiendas de todos se apoyaba uno en un auxilio exterior, en un plan, en un arma que se sustraen o que se revelan inoperantes. Cayendo, «se pierde la cara»; se presta uno a las *risas. La noción de vergüenza está, pues, asociada antitéticamente a la de apoyo (Sal 22,4ss: hebr. *fiarse),* de esperanza, de *fe confiada, lo cual explica su extensión. Es sabido que el justo se apoya en Dios; si esto se revelara ineficaz, tendría vergüenza. De ahí su reiterada oración: «*ne confundar, ne erubescam...*» (Sal 25, 2s; 22,6...; cf. Is 49,23). Viceversa, cuando los falsos apoyos, como el faraón (Is 20,5; 30,3ss) o los ídolos, cedan haciendo ver, en un juicio, su nada, los insensatos se ruborizarán confundidos (Is 1,29). «Retrocederán en la vergüenza» (Is 42,17; Sal 6,11; 70,4). Su humillación consistirá con frecuencia en ver triunfar al que pensaban haber visto (Sab 2, 20; 5,1ss) o ver algún día humillado (Sal 35,26).

2. *Vergüenza y desnudez.* La vergüenza de verse sin *vestidos forma parte de los hechos misteriosos que el relato del paraíso hace remontar al primer pecado. Es el hecho de asomarse a la conciencia una *soledad que proviene del desorden. Dejarlas desnudas será una vergüenza infligida como castigo a las muchachas de Israel o de otras partes (Ez 23,29; Is 47,1ss).

3. *Vergüenza y *esterilidad.* El que no justifique con algún *fruto su existencia ante los otros se halla en situación de oprobio. Éste es ante todo el caso de la que no da a luz (Lc 1,25; Gén 30,23), como también de la que se queda sola, sin marido (Is 4,1).

4. *Vergüenza e idolatría.* «Vergüenza» es casi un nombre propio del *ídolo (de Baal: 2Sa 2,8 heb.). En efecto, éste es frágil e ilusorio, mentira y esterilidad (Sab 4,11; Is 41, 23s; 44,19), mientras que la mirada al *rostro de Yahveh salva de la vergüenza (Sal 34,6).

II. El justo salvado de la vergüenza. 1. *Por Dios, por Cristo.* El justo es atacado por la vergüenza: las gentes le vuelven la espalda (Is 53,3; Sab 5,4; Sal 69,8), se le identifica con la vergüenza (Sal 22,7; 109,25). Pero él pone el *rostro de piedra (Is 50,7). Con frecuencia se halla en el NT el empleo de la expresión «no avergonzarse» u otras análogas en un sentido que implica una voluntad activa de creer, por tanto de obrar y de hablar, sin temer la vergüenza. El creyente debe contar con el oprobio (Mt 5,11s), pero no debe avergonzarse de Jesús ni de su palabra (Lc 9,26). San Pablo (Rom 1,16; cf. 2Tim 1,8) no se avergüenza del Evangelio: aun cuando todavía aguarda el juicio que dará plena verificación a su esperanza, se atiene firmemente a esta esperanza obrando y hablando en conformidad con ella. Esta actitud es la *parresía* (gr.) o seguridad de sí (otros traducen *orgullo) en el lenguaje y en la acción de un hombre liberado de la vergüenza por la fe. En la fe en Jesús se desecha la vergüenza: «esto me prometo de mi ardiente esperanza: nada me confundirá; por el contrario, conservaré toda mi seguridad y... Cristo será glorificado en mi cuerpo...» (Flp 1,20). En efecto, Jesús despreció el primero la vergüenza (Heb 12,2).

2. *Por la caridad fraterna.* El vocabulario paulino de la vergüenza es asombrosamente rico y atestigua su importancia en la sensibilidad del Apóstol. Pablo, como los hombres del AT, siente el aspecto social de sus pruebas (1Cor 4,13); gracias a ellas experimentará la caridad de los que no se avergonzarán de él (Gál 4,14); La Iglesia es un cuerpo, ninguno de cuyos miembros debe avergonzarse de otro (1Cor 12,23): Pablo lleva en sí el oprobio de Cristo (Heb 11,26), que llevó el nuestro y no se avergonzó de llamarnos hermanos (2,11): tal es la base de esta concepción de la caridad. La misma servirá de regla para con los que uno se vería tentado a despreciar (Rom 14,10).

→ Confianza - Orgullo - Ídolos.

PBp

Vestido.

El vestido es, como el alimento y el techo, condición primordial de la existencia humana (Eclo 29,21); la bendición asegura pan y vestido (Dt 10,18; cf. Gén 28,20), el castigo, hambre y desnudez (Dt 28,48). El vestido protege contra las intemperies: no se debe guardar como prenda la capa del pobre cuando cae sobre él el frío de la noche (Éx 22,25). Aparte estos datos elementales, el simbolismo del vestido se orienta en una dirección doble. Por una parte significa un mundo ordenado por el creador, y por otra, la promesa de la gloria perdida en el paraíso.

I. El vestido, reflejo del orden divino del mundo. El Creador, sustrayendo las cosas al caos original, asignó a cada una de ellas su puesto en un mundo ordenado. Así el vestido aparece como signo de la persona humana en su identidad y en su distinción.

1. *Vestido y persona humana.* En un primer estadio el vestido protege al cuerpo no sólo contra las intemperies, sino también contra las miradas que pudieran reducir a la persona a objeto de codicia, haciéndola volver al caos de la indistinción de que Dios la había sacado. Así se funda la prohibición de «levantar el velo» que protege al grupo parental (Gén 9,20-27), uterino (Gén 34; 2Sa 3) y conyugal (Dt 22,13-24): la vida privada de cada uno está protegida por el vestido.

El vestido facilita igualmente la distinción de los sexos y puede simbolizar sus relaciones. Hombre y mujer deben llevar vestidos distintos (Dt 22,5; cf. Lev 19,19). La mujer se vela el rostro por razones precisas, como en el encuentro prenupcial, especie de rito de consagración al que la ha escogido (Gén 24,65); responde al gesto del prometido que le comunica lo que tiene, «extendiendo sobre ella los pliegues de su manto» (Rut 3,9; cf. Dt 23,1): así no toma «posesión» de ella (cf. Rut 4,7; Dt 25,9; Sal 60,10), sino que confiere a la elegida la gloria de su propia persona.

El vestido refleja la vida en sociedad. Para cada célula de la comunidad es como el signo de una vida armoniosa que nace del trabajo en común (esquileo: 1Sa 25,4-8; tejeduría: Prov 31,10-31; Act 18,3; confección: Act 9,39), de una sabia administración y de la ayuda mutua. Dar uno su manto es signo de fraternidad; Jonatás concluye así alianza con David (1Sa 18,3s), pues el vestido hace con la persona una alianza única reconocida por los que se aman (Gén 37,33), por ejemplo, en el perfume que de él emana (Gén 27,15.27; Cant 4,11). El lujo ostentoso que acusa vergonzosamente la desproporción de los niveles de vida en lugar de tratar de ponerles remedio (Eclo 40,4; Sant 2,2) atrae las maldiciones de los profetas y de los apóstoles. Vestir a otro cuando está desnudo es un precepto vital que se

impone en justicia (Ez 18,7) a la comunidad so pena de descomposición: es más que «calentar los miembros» (Job 31,20), es hacerle renacer a la vida común (Is 58,7), rehacer para él lo que Dios ha hecho para todos (Dt 10,18s), sacarlo del caos. Sin esta justicia la caridad está muerta (Sant 2,15). «Da, pues, hasta tu manto» (Mt 5,40), dice Cristo, significando con esto que hay que dar la propia persona al que lo pide.

2. *Vestido y funciones humanas.* No se lleva siempre el mismo vestido: hay que distinguir los tiempos de la vida, lo profano y lo sagrado, el trabajo y la fiesta. Si el trabajo puede exigir que se quite uno el vestido (Jn 21,7), existen, en cambio, toda clase de vestidos de fiesta.

Cambiar de vestido puede significar que uno pasa de lo profano a lo sagrado; así el pueblo en espera de la teofanía (Éx 19,10; Gén 35,2) o los sacerdotes a la entrada y a la salida del atrio interior (Éx 28,2s; Lev 16,4; Ez 44,17ss; Zac 3); así también cuando intervienen las categorías de lo puro y de lo impuro (Lev 13-15). En fin, el vestido caracteriza las grandes funciones en Israel. Entre los hábitos regios (1Re 22,30; Act 12,21), hay una túnica de púrpura con broche de oro (1Mac 10,20. 62.64). Para confirmar la unción regia extiende el pueblo sus vestidos bajo los pies del rey (2Re 9,13; Mt 21,8): ¡que él los cubra de gloria (cf. 2Sa 1,24)! El profeta lleva una zamarra por encima de un paño de cuero (Zac 13,4; Mt 3,4 p), semejante al manto que Elías extendió sobre Eliseo dándole la vocación profética (1Re 19,19); transmitiendo este vestido se puede comunicar el carisma profético (2Re 2,13ss). El sumo sacerdote recibe también la investidura «vistiendo los vestidos sagrados» (Lev 21,10); con estos vestidos simbólicos (Éx 28-29; Lev 16; Ez 44; Eclo 45,7-12) un «hombre irreprochable» puede «afrontar la cólera divina, el exterminador retrocede» (Sab 18,23ss; cf. 1Mac 3,49).

II. VESTIDO Y DESNUDEZ, SÍMBOLOS ESPIRITUALES. El vestido es también signo de la condición espiritual del hombre. Esto lo muestra en compendio el relato del paraíso y lo narra la historia sagrada.

1. *En el paraíso.* Adán y Eva, después de abrírseles los ojos por el conocimiento prohibido, supieron que estaban desnudos (Gén 3,7); hasta entonces se sentían en armonía con el medio divino por una especie de gracia que revestía su persona como un vestido. En adelante su cuerpo entero, y no sólo su sexo, lleva la señal de que algo le falta delante de la presencia divina; un cinturón vegetal no basta para disimularlo; los pecadores se ocultan entre los árboles del huerto porque el pudor nace delante de la majestad divina: «Tuve miedo porque estaba desnudo.» Ya no llevan la marca que justifica el acercamiento familiar de Dios: han perdido el sentido de su pertenencia al Señor y quedan sorprendidos de su desnudez como ante un espejo que no refleja ya la imagen de Dios.

Pero Dios no despide a los pecadores *sin antes revestirlos él mismo* con túnicas de piel (Gén 3,21). Esta vestidura no suprime el desamparo; es signo de que están llamados a la dignidad que han perdido. El vestido es ahora ya signo de una dualidad: afirma la dignidad del hombre caído y la posibilidad de revestirse de una gloria perdida.

2. *La historia de la alianza* se simboliza con frecuencia por medio del vestido que entonces significa la gloria perdida o prometida. Dios inaugura una comunicación íntima de su gloria: como un pastor, envuelve al niño hallado en el caos del desierto

(Dt 32,10); como un rey, llena el templo con los pliegues de su manto (Is 6,1); como un esposo, extiende su manto sobre el pueblo (Ez 16,8ss) al que reviste no con pieles de animales, sino «con lino fino y seda», como si lo hiciera sacerdote (cf. Éx 28,5.39.42). Yahveh le comunica su propio esplendor (Ez 16,13s); pero la esposa regia no se mantiene fiel. Ezequiel, apoyándose en las costumbres de los altos lugares idolátricos, prosigue la alegoría con crudeza, mostrando a la esposa que se exhibe desnuda a la vista de todos: «De sus vestidos hace altos lugares de ricos colores» y se prostituye a todo el que pasa (16,15ss; cf. Os 2,9ss). Siendo así que su vestido no hubiera debido gastarse, como en otro tiempo en la larga marcha por el desierto (Dt 8,4), vemos que envejece, que cae en jirones (Is 50,9), roído por la tiña y la polilla (51,8).

Sin embargo, el designio de Dios se realizará, contra corriente, sacando del mal el remedio. Por una parte convierte Yahveh a Israel en una tierra desnuda, cambiando en furor destructor la codicia de sus amantes (Ez 16,37; Jer 13,26), hasta que un *resto alcance por fin en el desamparo la gracia del retorno. Por otra parte, un *siervo «sin belleza y sin lustre» enviado por él va a curar a su pueblo de sus pasiones, humillándose hasta la muerte (Is 53,12); y Sión podrá ceñirse a la vez de sus demoledores y de sus reconstructores «como lo haría una prometida» (49, 17s). Entonces Yahveh, revestido de la *justicia como de coraza, de la venganza como de túnica, y envuelto en celos (59,17), va a ataviar a su *esposa con el manto de justicia (61,10).

3. *Cristo, vestido de gloria.* Para que Israel quede así ataviado es menester que Cristo, verdadero siervo, sea despojado de sus vestidos (Mt 27,35; Jn 19,23), entregado a la parodia de una investidura regia (Jn 19,2s...), convertido en un «hombre» distinto, privado de pertenencia legal. Pero este hombre es el Hijo de Dios cuya gloria es incorruptible. Ya en la transfiguración, en el resplandor de sus vestidos, se mostró gloriosa su carne (Mt 17,2), como también había sido capaz de hacer que el poseso de Gerasa volviera a tomar sus vestidos (Mc 5,15; cf. Act 19,16). Después de la resurrección el Señor, como los ángeles que la anuncian (Mt 28,3 p), sólo guarda de los vestidos lo esencial: el resplandor, signo de su *gloria (Act 22,6-11; 10, 30; cf. 12,7); y sin embargo, los ojos todavía no bien abiertos de María de Magdala o de los peregrinos de Emaús no ven en un principio sino a un hortelano o un viajero (Jn 20, 15; Lc 24,15s): es que la gloria no se manifiesta sino a la fe plena. Para el creyente hace Cristo la ardiente guerra de la *ira revestido con un manto que lleva la inscripción: «rey de reyes y señor de los señores» (Ap 19,16).

4. *El vestido de los elegidos.* El orden de la creación se ha hecho ya perceptible a los ojos de la fe. En este orden divino, cuyos testigos son los *ángeles, dice Pablo (1Cor 11, 10), Adán refleja la gloria de Dios a rostro descubierto (cf. 2Cor 3,18), como Cristo que es su cabeza (1Cor 11,3s); Eva, creada no ya idéntica, sino complemento de Adán (11,8s), debe llevar el signo de su dominio de sí misma en la subordinación: por el velo se niega a ofrecer su «gloria» (11,6.10.15) indistintamente al dominio de las miradas (11,5.13; cf. 1Tim 2,9.14); este velo señala la plena posesión de sí en la consagración, lo contrario de una enajenación. Pero esta gloria no se manifestará sino el día de la resurrección.

En efecto, todo hombre está lla-

mado a entrar en el movimiento de gloria inaugurado por Cristo. Si de un grano desnudo depositado en la tierra puede hacer Dios un cuerpo resplandeciente, también puede hacer del cuerpo de todo hombre un cuerpo incorruptible (1Cor 15,37.42) y por encima del vestido corruptible puede revestir al hombre de un vestido incorruptible (2Cor 5,3ss). Ahora ya la humanidad sale de su desnudez, adquiere libertad, filiación, derecho a la herencia divina por el acto de «revestirse de Cristo». Con los que se han despojado del hombre viejo y se han revestido del hombre nuevo (Col 3,10; Ef 4,24) por la fe y por el bautismo (Gál 3, 25ss), constituye Dios una comunidad perfecta y «una» en Cristo (3,28), animada por un principio ontológico nuevo, el Espíritu. Los miembros tienen que luchar, pero con «armas de luz» (Rom 13,12), y la desnudez misma no podrá separarlos de Cristo (Rom 8,35).

Los que triunfan «lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del cordero» (Ap 7,14; 22,14). Ahora ya no puede fallar la esposa; a lo largo de la historia se atavía para las nupcias: «se le ha dado revestirse del lino de una blancura resplandeciente» (19,7s). Cuando enrolle Dios los cielos y la tierra como un tejido que ha hecho ya su servicio para remplazarlos por otros nuevos (Heb 1,11s), y cuando hayan tomado asiento los protagonistas del juicio con vestiduras *blancas en su mayoría, la nueva Jerusalén, ataviada como una desposada (Ap 21,2), irá por fin al encuentro del esposo. Entonces «la ciudad puede privarse del resplandor del sol y de la luna, la gloria de Dios la ha iluminado y el cordero le sirve de antorcha» (21, 23).

→ Blanco - Gloria. EH

Victoria.

La victoria supone combate y riesgo de derrota. En efecto, con una derrota se abre en la Biblia el drama de la humanidad, vencida por *Satán, por el *pecado, por la *muerte. Pero ya en esta derrota se esboza la promesa de una victoria futura sobre el mal (Gén 3,15). La historia de la *salvación es la de un encaminarse hacia la victoria definitiva.

AT. El pueblo de Dios hace en primer lugar en su historia temporal la experiencia de la victoria y de la derrota. Pero esta tiene por resultado orientar finalmente su fe hacia la espera de otra victoria, realizada en otro plano.

1. *Las victorias del pueblo de Dios.* Los Israelitas comienzan por medir la *fuerza de Dios a un nivel muy imperfecto: el de sus éxitos militares. El triunfo de Dios sobre el mal se confunde a sus ojos con sus victorias sobre sus *enemigos. Cuando están en *guerra ¿no constituyen «los ejércitos de Yahveh» (Éx 12,41; Jue 5,13; 1Sa 17,26)? Él es, pues, quien combate por ellos y les proporciona el éxito: bajo Moisés (Éx 14,14; 15,1-21; 17,8-16), bajo Josué (Jos 6,16; 10,10), bajo los jueces (Jue 7,15), bajo los reyes (1Sa 14,6; 2Par 14,10s; 20,15-29). Hay que combatir, pero hay también que recibir de Dios la victoria como una *gracia y como un *don (Sal 18,32-49; 20,7-10; 118,10-27). En la época tardía de los Macabeos no vacilarán éstos en atribuir a Dios el éxito de sus armas (1Mac 3,19; 2Mac 10,38; 13, 15; 15,8-24).

Dios aparece, pues, como el aliado invencible (Jdt 16,13; Dt 32,22-43; Is 30,27-33; Nah 1,2-8; Hab 3; 1Par 29,11s). Así como en los orígenes dominó Dios las fuerzas del caos (Gén 1,2) personificadas por sus *bestias monstruosas (Sal 74,13), así en la historia continúa triunfando

sobre los pueblos paganos que encarnan estas fuerzas y se oponen a su *designio de salvación. Por eso pueden los Israelitas vencer a sus enemigos; experiencia cuyo contenido religioso es innegable, pero que no deja de ser ambigua: ¿no se verán tentados a pensar que la victoria de Dios coincide necesariamente con su propio poder temporal? Una experiencia complementaria va a preservarlos de este error.

2. *Las derrotas del pueblo de Dios.* Ya en el momento del éxito recuerdan los profetas a los israelitas que la victoria otorgada por Dios no es necesariamente una recompensa de la buena conducta (Dt 9,4ss). Pero les son necesarios los reveses para que adquieran verdaderamente conciencia de su miseria moral. Las pruebas del éxodo (Núm 14,42s; Dt 8, 19s), las lentitudes de la conquista de Canaán (Jos 7,1-12; Jue 2,10-23), las derrotas sufridas por la monarquía (2Par 21,14; 24,20; 25,8-20) y sobre todo la catástrofe del exilio (Jer 15,1-9; 27,6; Ez 22) les muestran que Dios no vacila en combatir contra los que le traicionan. Estas derrotas son un *castigo de la *infidelidad (Sal 78; 106). Lejos de significar una derrota de Dios, señor de los imperios, revelan que la victoria de Dios es de otro orden que el del éxito temporal. Así llevan a Israel a comprender y a preparar la sola victoria verdadera.

3. *Hacia otra victoria.* En efecto, los oráculos proféticos anuncian para los «últimos tiempos» una victoria divina que rebasará en todos los aspectos las del pasado, y los sabios ponen en evidencia una victoria espiritual que no se reporta con las armas.

a) *La victoria escatológica.* Los profetas postexílicos gustan de representar la crisis final de la historia como una *guerra gigantesca en que Dios se enfrentará con sus *enemigos coligados. Y los aniquilará ciertamente (cf. Is 63,1-6), como aniquiló a los monstruos primordiales (Is 27,1). Esta victoria será el preludio de su *reinado final (Zac 14; cf. Ez 38-39). Otros textos presentan al que será el artífice de este triunfo definitivo. Ora adopta los rasgos del *Mesías regio (Sal 2,1-9; 110,5ss), ora se le personifica en el *Hijo del hombre trascendente, ante el cual Dios aniquila a las *bestias (Dan 7). Más paradójica es la victoria del *siervo de Yahveh, que triunfa por su sacrificio (Is 52,13ss; 53,11s) y lleva a su realización el *designio de Dios. Si la victoria del Hijo del hombre desbordaba el plano temporal porque se situaba más allá de la historia, la del siervo se sitúa de golpe en el plano espiritual, único que finalmente importa.

b) *La victoria de los justos.* Tal victoria pueden ya adquirirla los justos que triunfan del pecado. La idea late en el fondo de toda la enseñanza de los sabios. Pero toma cuerpo al final del AT, en el libro de la Sabiduría: los justos, por haber vencido en combates sin tacha, se ceñirán en la eternidad la corona de los vencedores (Sab 4,1s); el Señor les dará esta recompensa merecida en el momento mismo en que dé el último asalto a los malvados (Sab 5,15-23). Tal es también la victoria que va a reportar Cristo y todos los cristianos tras él.

NT. 1. *Victoria de Cristo.* Con Cristo se supera definitivamente el plano de las luchas temporales. La lucha real que sostiene es de otro orden. Ya en su vida pública se afirma como el «más fuerte» que triunfa del fuerte (Lc 11,14-22), es decir, de *Satán, príncipe de este mundo. En vísperas de su muerte advierte a los suyos que no teman al *mundo maligno que los ha de perseguir con su odio:

«¡Tened confianza! Yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Esta victoria reasume los rasgos paradójicos de la del siervo de Yahveh que realiza a la letra. Pero con la *resurrección es como se afirma como realidad concreta y definitiva. En ella triunfó Cristo del pecado y de la muerte; arrastró a los *poderes vencidos tras su carro de vencedor (Col 2,15). Mejor que los antiguos reyes de Israel ha vencido este león de Judá (Ap 5, 5), este *cordero inmolado (5,12), venido a ser señor de la historia humana. Y su victoria se manifestará finalmente con esplendor cuando triunfe de todas las fuerzas adversas (17,14; 19,11-21) y cuando venza para siempre a la *muerte, este último enemigo (1Cor 15,24ss). La *cruz, derrota aparente, proporcionó la victoria del Santo sobre el pecado, del *vivo sobre la muerte.

2. *Victoria del pueblo nuevo.* Como la victoria de Cristo, así es la del pueblo nuevo al que arrastra tras sí. No es tampoco una victoria temporal; en este plano puede sufrir una derrota aparente. Así los *mártires, devorados por la *bestia (Ap 11,7; 13,7; cf. 6,2), la han vencido ya, sin embargo, gracias a la *sangre del cordero (12,10s; 15,2). Del mismo modo los *apóstoles, a los que Cristo lleva en su triunfo (2Cor 2,14), pero a los que pueden quebrantar las pruebas del apostolado (4,10). Así finalmente todos los cristianos. Habiendo reconocido a su Padre y habiéndose alimentado con su *palabra, han vencido al maligno (1Jn 2, 13s). Nacidos de Dios, han vencido al *mundo (5,4). Su victoria es su *fe en el Hijo de Dios (5,5), gracias a la cual vencen también a los *anticristos (4,4). Esta victoria se ha de consolidar con un combate espiritual: en lugar de ser vencidos por el mal, han de vencer al mal por el bien (Rom 12,21). Pero saben que con la fuerza del *Espíritu pueden ahora ya triunfar de todos los obstáculos: nada los separará ya del amor de Cristo (8,35ss).

Compartiendo la victoria de su cabeza tendrán también participación en su *gloria. El NT evoca por medio de imágenes diversas esta recompensa de los vencedores. Es una corona que les está preparada allá arriba; corona de vida (Sant 1,12; Ap 2,10), de gloria (1Pe 5,4), de justicia (2Tim 4,8); corona imperecedera, a diferencia de las que se obtienen en la tierra (1Cor 9,25); corona viva hecha con los que los Apóstoles hayan conducido a la fe (Flp 4,1; 1Tes 2,19). Sobre todo el Apocalipsis, tan atento a la situación de los cristianos en *guerra con la bestia, describe la suerte reservada a los vencedores; serán *hijos de Dios (Ap 21,7), se sentarán en el trono de Cristo (3,21) y regirán con él a las *naciones (2,26); recibirán un *nombre nuevo (2,17), comerán del *árbol de vida (2,7), serán columnas en el *templo de su Dios (3,12): entrados en la *vida eterna no tendrán ya que temer la segunda *muerte (2, 11), a diferencia de los vencidos, de los cobardes y de los réprobos (21, 8). El NT se cierra con esta victoria radiante. Para los vencedores se realiza así, más allá de toda esperanza, la promesa de los orígenes: el hombre, en otro tiempo vencido por Satán, por el pecado y por la muerte, ha triunfado de ellos gracias a Cristo Jesús.

→ Bestia y bestias - Guerra - Paz - Salvación. PEB

Vida.

Dios, que vive, nos llama a la vida eterna. De un extremo a otro de la Biblia un sentido profundo de la vida en todas sus formas y un sentido muy puro de Dios nos revelan en

la vida, que el hombre persigue con una esperanza infatigable, un don sagrado en el que Dios hace brillar su misterio y su generosidad.

I. El Dios viviente. Invocar «al Dios viviente» (Jos 3,10; Sal 42,3...), presentarse como el «servidor del Dios viviente» (Dan 6,21; 1Re 18,10.15), jurar «por el Dios viviente» (Jue 8, 19; 1Sa 19,6...) es no sólo proclamar que el Dios de Israel es un *dios poderoso y activo, es también darle uno de los *nombres que más estima (Núm 14,21; Jer 22,24; cf. Ez 5, 11...), es evocar su extraordinaria vitalidad, su ardor devorador «que no se fatiga ni se cansa» (Is 40,28), «el rey eterno... ante cuya *ira se es impotente» (Jer 10,10), el «que perdura para siempre... que salva y libera, obra signos y maravillas en los cielos y en la tierra» (Dan 6,27s). La estima que la Biblia asigna a este nombre es signo del valor que para ella tiene la vida.

II. Valor de la vida. 1. *La vida es cosa preciosa.* La vida aparece en las últimas etapas de la creación para coronarla. El día quinto nacen los «monstruos marinos, los seres vivos que bullen en las aguas» (Gén 1,21) y las aves. La tierra a su vez produce otros seres vivos (1,24). Finalmente Dios crea a su imagen al más perfecto de los vivientes, al *hombre. Y para garantizar la continuidad y el *crecimiento a esta vida *naciente le hace Dios el don de su *bendición (1,22.28). Así, aun cuando la vida es un tiempo de servicio penoso (Job 7,1), el hombre está pronto a sacrificarlo todo por salvarla (2,4). La suerte del *alma en los infiernos aparece tan lamentable que desear la *muerte no puede ser sino el contragolpe de una desgracia inaudita y desquiciante (Job 7,15; Jon 4, 3). El ideal es gozar largos años de la existencia presente (cf. Ecl 10,7; 11,8s) en «la tierra de los vivos» (Sal 27,13) y morir como Abraham «en una vejez dichosa, de edad avanzada y saciado de días» (Gén 25,8; 35, 29; Job 42,17). Si la posteridad es ardientemente deseada (cf. Gén 15, 1-6; 2Re 4,12-17), es porque los hijos son el sostén de los padres (cf. Sal 127; 128) y prolongan en cierto modo su vida. También gusta ver numerosos en las plazas públicas a los ancianos de edad avanzada y a los niños pequeños (cf. Zac 8,4s).

2. *La vida es cosa frágil.* Todos los seres vivos, sin excluir al hombre, poseen la vida sólo a título precario. Están por naturaleza sujetos a la muerte. En efecto, esta vida depende de la respiración, es decir, de un soplo frágil, independiente de la voluntad y que una cosilla de nada es capaz de extinguir (cf. *espíritu). Este soplo, don de Dios (Is 42,5), depende incesantemente de él (Sal 104,28ss), «que da la muerte y da la vida» (Dt 32,39). Efectivamente, la vida es corta (Job 14,1; Sal 37,36), sólo humo (Sab 2,2), una *sombra (Sal 144,4), una nada (Sal 39,6). Parece incluso haber disminuido constantemente desde los orígenes (cf. Gén 47,8s). Ciento veinte, cien años, y hasta setenta u ochenta han venido a ser el máximo (cf. Gén 6,3; Eclo 18,9; Sal 90,10).

3. *La vida es cosa sagrada.* Toda vida viene de Dios, pero el hálito del hombre viene de Dios en forma muy especial: para hacerlo alma viva insufló Dios en sus narices un soplo de vida (Gén 2,7; Sab 15,11) que vuelve a retirar en el instante de la muerte (Job 34,14s; Ecl 12,7, después de la vacilación de 3,19ss). Por esto toma Dios bajo su protección la vida del hombre y prohíbe el homicidio (Gén 9,5s; Éx 20,13), aunque sea el de Caín (Gén 4,11-15). Hasta la vida del *animal tiene algo sagrado; el hombre puede alimentarse con su *carne, a condición de que

se haya vaciado toda la *sangre, pues «la vida de la carne está en la sangre» (Lev 17,11), sede del alma viva que respira (Gén 9,4); y por esta sangre entra el hombre en contacto con Dios en los *sacrificios.

III. Las promesas de vida. 1. *Fracaso de la vida.* Dios, «que no se complace en la muerte de nadie» (Ez 18,32), no había creado al hombre para dejarlo morir, sino para que viviera (Sab 1,13s; 2,23); por eso le había destinado el *paraíso terrenal y el *árbol de la vida, cuyo fruto debía hacerle «vivir para siempre» (Gén 3,22). Aun después de haber debido vedar el acceso al árbol de vida al hombre pecador, que pensaba hallarlo por sus propias fuerzas, no renuncia Dios a garantizar al hombre la vida. Antes de que llegue a dársela por la muerte de su Hijo, propone a su pueblo «los *caminos de la vida» (Prov 2,19...; Sal 16,11; Dt 30,15; Jer 21,8).

2. *La ley de vida.* Estos caminos son «las *leyes y costumbres» de Yahveh; «quien las cumpla hallará en ellas la vida» (Lev 18,5; Dt 4,1; cf. Éx 15,26); verá «consumarse el número de sus días» (Éx 23,26); hallará «días y vida largos, luz de los ojos y paz» (Bar 3,14). Porque estos caminos son los de la *justicia, y «la justicia conduce a la vida» (Prov 11,19; cf. 2,19s...), «el justo vivirá por su *fidelidad» (Hab 2,4), mientras que los impíos serán borrados del *libro de la vida (cf. Sal 69,29).

Durante largo tiempo esta vida no es, en la esperanza de Israel, sino una vida en la tierra, pero, como su *tierra es la que Dios ha dado en don a su pueblo, «la vida y los días largos» que Dios le reserva, si es fiel (Dt 4,40 ..; cf. Éx 20,12), representan una felicidad única en el mundo, «superior a la de todas las naciones de la tierra» (Dt 28,1).

3. *Dios, fuente de vida.* Esta vida, aun cuando se vive enteramente en la tierra, no se nutre, sin embargo, en primer lugar de los bienes de la tierra, sino de la adhesión a Dios. Él es «la fuente de agua viva» (Jer 2,13; 17,13), «la fuente de vida» (Sal 36,10; cf. Prov 14,27) y «su amor vale más que la vida» (Sal 63,4). Por eso los mejores acaban por preferir a cualquier otro bien la dicha de habitar toda su vida en su templo, donde un solo día pasado delante de su *rostro y consagrado a celebrarlo «vale más que mil» (Sal 84,11; cf. 23,6; 27,4). Para los profetas la vida está en «*buscar a Yahveh» (Am 5, 4s; Os 6,1s).

4. *Vida más allá de la muerte.* Más que de la vida dichosa en su tierra hizo Israel pecador la experiencia de la *muerte, pero desde el seno mismo de la muerte descubre que Dios persiste en llamarlo a la vida. Desde el fondo del exilio proclama Ezequiel que Dios «no se complace en la muerte del malvado», sino que lo llama a «convertirse y a vivir» (Ez 33,11); sabe que Israel es como un pueblo de cadáveres, pero anuncia que sobre estas osamentas áridas insuflará Dios su *espíritu, y revivirán (37,11-14). Todavía desde el exilio el segundo Isaías contempla al *siervo de Yahveh: «Arrancado de la tierra de los vivos .. por el malhecho de su pueblo» (Is 53,8), «ofrece su vida en *sacrificio de expiación» y más allá de la muerte «ve una descendencia y prolonga sus días» (53,10). Subsiste, pues, una fisura en la asociación fatal pecado/muerte: uno puede morir por sus *pecados y aguardar todavía algo de la vida, uno puede morir por otra cosa que por sus pecados y hallar la vida muriendo.

Las persecuciones de Antíoco Epífanes vinieron a confirmar estas visiones proféticas mostrando que se

podía morir para ser *fiel a Dios. Esta muerte aceptada por Dios no podía separar de él, no podía conducir sino a la vida por la *resurrección: «Dios les devolverá el espíritu y la vida... Beben de la vida que no se agota» (2Mac 7,23.36). Del polvo en que duermen «despertarán... resplandecerán como el esplendor del firmamento», mientras que sus perseguidores se sumergirán «en el horror eterno» (Dan 12,2s). En el libro de la Sabiduría esta esperanza se amplía y transforma toda la vida de los justos: mientras que los *impíos, «apenas nacidos dejan de ser» (Sab 5,13), son muertos vivos, los justos están desde ahora «en la mano de Dios» (3,1) y de ella recibirán «la vida eterna... la corona real de *gloria» (5,15s).

IV. Jesucristo: Yo soy la vida. Con la venida del Salvador las promesas se convierten en realidad.

1. *Jesús anuncia la vida.* Para Jesús es la vida cosa preciosa, «más que el alimento» (Mt 6,25); «salvar una vida» prevalece incluso sobre el *sábado (Mc 3,4 p), porque «Dios no es un Dios de muertos sino de vivos» (Mc 12,27 p). Él mismo cura y devuelve la vida, como si no pudiera tolerar la presencia de la muerte: si hubiera estado allí, Lázaro no habría muerto (Jn 11,15.21). Este poder de dar la vida es el signo de que tiene poder sobre el pecado (Mt 9,6) y de que aporta la vida que no muere, la «vida eterna» (19,16 p; 19, 29 p). Es la verdadera vida, y hasta se puede decir que es «la vida» a secas (7,14; 18,8s p...). Para entrar en ella y poseerla hay que seguir el *camino estrecho, sacrificar todas las *riquezas, y hasta los propios miembros y la vida presente (cf. Mt 16, 25s).

2. *En Jesús está la vida.* Cristo, Verbo eterno, poseía la vida desde toda la eternidad (Jn 1,4). Encarnado, es «el Verbo de vida» (1Jn 1,1); dispone de la vida en plena propiedad (Jn 5,26) y la da con superabundancia (10,10) a todos los que le ha dado su Padre (17,2). Él es «el camino, la verdad y la vida» (14,6), «la resurrección y la vida» (11,25). «*Luz de la vida» (8,12), da un *agua viva que en el que la recibe se convierte en «una fuente que brota en vida eterna» (4,14). «*Pan de vida», al que come su *cuerpo le otorga vivir por él, como él vive por el Padre (6,27-58). Lo cual supone la *fe: «el que viva y crea en mí no morirá» (11,25s); de lo *contrario «no verá nunca la vida» (3,36); una fe que recibe sus palabras y las ejecuta, como él mismo obedece a su Padre, porque «su orden es vida eterna» (12,47-50).

3. *Jesucristo, príncipe de la vida.* Lo que Jesús pide lo hace él el primero; lo que anuncia, lo da. Libremente, por amor del Padre y de los suyos, como el Buen *pastor por sus ovejas, «da su vida» (= «su *alma», Jn 10,11.15.17s; 1Jn 3,16). Pero es «para volverla a tomar» (Jn 10,17s) y, después de tomada, hecho «espíritu vivificante» (1Cor 15,45), hacer don de la vida a todos los que crean en él. Jesucristo, muerto y resucitado, es «el príncipe de la vida» (Act 3,15), y la Iglesia tiene por misión «anunciar osadamente al pueblo... esta vida» (Act 5,20): tal es la primera experiencia cristiana.

4. *Vivir en Cristo.* Este paso de la muerte a la vida se repite en quien cree en Cristo (Jn 5,24) y, «*bautizado en su muerte» (Rom 6,3), «retornado de la muerte» (6,13), «vive en adelante para Dios en Cristo Jesús» (6,10s). Ahora *conoce con un conocimiento vivo al Padre y al Hijo al que el Padre ha enviado, lo cual es la vida eterna (Jn 17,3; cf. 10,14). Su «vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3), el Dios vivo cuyo

templo es (2Cor 6,16). Así participa de la vida de Dios, a la que en otro tiempo era extraño (*extranjero) (cf. Ef 4,18), y por tanto de su naturaleza (2Pe 1,4). Habiendo recibido de Cristo el *Espíritu de Dios, su propio espíritu es vida (Rom 8,10). No está ya sometido a la sujeción de la carne; puede atravesar indemne la muerte y vivir para siempre (cf. 8, 11.38), no ya para sí mismo, «sino para aquél que ha muerto y resucitado» por él (2Cor 5,15); para él «la vida es Cristo» (Flp 1,21).

5. *La muerte absorbida por la vida.* Ya en esta tierra, cuanto mayor participación tiene el cristiano en la *muerte de Cristo y cuanto más lleva en sí sus *sufrimientos, tanto más manifiesta su vida aun en su *cuerpo (2Cor 4,10). Es necesario, en efecto, que la muerte sea absorbida por la vida (2Cor 5,4); lo que es corruptible debe revestirse de la inmortalidad, cambio que casi para todos supone la muerte corporal (cf. 1Cor 15,35-55). Ésta, lejos de significar un fracaso en la vida, la fija y la dilata en Dios, absorbiendo a la muerte en su *victoria (15,54s).

El Apocalipsis ve ya a las almas de los mártires en el cielo (Ap 6,9) y Pablo desea morir para «estar con Cristo» (Flp 1,23; cf. 2Cor 5,8). La vida con Cristo, esperada de la *resurrección (cf. 1Tes 5,10), es, pues, posible inmediatamente después de la muerte. Entonces puede uno ser *semejante* a Dios y *verle tal como* es (1Jn 3,2), cara a cara (*rostro) (1Cor 13,12), lo cual es la esencia de la vida eterna.

Esta vida no tendrá, sin embargo, toda su perfección sino el día en que también el cuerpo, resucitado y glorioso, tenga participación en ella, cuando se manifieste «nuestra vida, Cristo» (Col 3,4), en la Jerusalén celeste, «morada de Dios con los hombres» (Ap 21,3), donde brotará el río de vida, donde crecerá el *árbol de vida (22,1s; 22,14.19). Entonces ya no habrá muerte (21,4), será «arrojada al estanque de fuego» (20, 14). Todo quedará plenamente sometido a Dios, que «será todo en todos» (1Cor 15,28). Será un nuevo *paraíso, donde los santos *gustarán para siempre la vida misma de Dios en Cristo Jesús.

→ Alma - Bendición - Agua - Fecundidad - Luz - Muerte - Resurrección. AAV y JG

Vino.

Juntamente con el trigo y el *aceite, el vino que produce la tierra santa forma parte del *alimento cotidiano (Dt 8,8; 11,14; 1Par 12,41); tiene la particularidad de «regocijar el corazón del hombre» (Sal 104,15; Jue 9,13). Constituye, pues, uno de los elementos del festín mesiánico, pero también y en primer lugar, de la comida eucarística, en la que el creyente va a buscar el *gozo en su fuente: la caridad de Cristo.

I. EL VINO EN LA VIDA COTIDIANA. 1. *En la vida profana.* La tradición yahvista, atribuyendo a Noé la invención de la viña y mostrándolo luego sorprendido por los efectos del vino (Gén 9,20s), subraya a la vez el carácter benéfico y peligroso del vino. El vino, signo de prosperidad (Gén 49,11s; Prov 3,10), es un bien precioso que hace la vida agradable (Eclo 32,6; 40,20) *a condición de que se* use con sobriedad. Ésta forma parte del equilibrio humano que no cesan de predicar los escritos de sabiduría. El axioma de Ben Sira: «El vino es la vida para el hombre cuando se bebe moderadamente» (Eclo 31,27) es la más clara ilustración de esto (cf. 2Mac 15,39). En las epístolas pastorales abundan los consejos de sobriedad (1Tim 3,3.8; Tit 2,3), pero, tomado a sabiendas de lo que es,

también se recomienda en ellas el uso del vino (1Tim 5,23). Jesús mismo optó por beber vino, aun a riesgo de ser mal juzgado (Mt 11,19 p). *El hombre que se desvía de esta* sobriedad está condenado a toda clase de peligros. Los profetas lanzan violentas invectivas contra los jefes que se entregan demasiado a la bebida, porque olvidan a Dios y sus verdaderas responsabilidades para con un pueblo explotado y arrastrado al mal (Am 2,8; Os 7,5; Is 5,11s; 28,1; 56,12). Los sabios dirigen especialmente su atención a las consecuencias personales de estos excesos: el bebedor acabará en la pobreza (Prov 21,17), en la violencia (Eclo 31,30s), en el desenfreno (19,2), en la injusticia de las palabras (Prov 23,30-35). San Pablo subraya que la *embriaguez lleva al desenfreno y perjudica a la vida del Espíritu en el cristiano (Ef 5,18).

2. *En la vida cultual.* Puesto que el vino viene de Dios, como todos los productos de la tierra, tendrá su puesto en los sacrificios. Ya en el viejo santuario de Silo se hacen ofrendas de vino (1Sa 1,24), gracias a las cuales se pueden hacer las libaciones prescritas en los sacrificios (Os 9,4; Éx 29,40; Núm 15,5.10). El vino forma también parte de las primicias que corresponden a los sacerdotes (Dt 18,4; Núm 18,12; 2Par 31,5). En fin, tendrá también un puesto en el sacrificio de la nueva alianza que pondrá fin a este ritual. Por otra parte, una intención religiosa motiva para algunos cierta abstención respecto al vino. Si los sacerdotes están obligados a abstenerse durante el ejercicio de sus funciones, es que éstas requieren el absoluto dominio de sí, particularmente para enseñar y juzgar (Ez 44,21ss; Lev 10,9s). La abstinencia del vino puede ser también un recuerdo del tiempo en que, en el desierto, estaba Israel privado de él y se acercaba a su Dios en una vida austera (Dt 29,5). Hubo un clan que, mucho después de la instalación en Canaán, quiso guardar esta fidelidad al nomadismo que ignoraba el vino: eran los Rekabitas (Jer 35,6-11). En el mismo sentido un uso de carácter ascético consistía en abstenerse de todo producto de la vid como signo de consagración a Dios: es lo que se llama el nazireato (cf. Am 2,12). Sansón, ya antes de su nacimiento, fue así consagrado por voluntad divina (Jue 13,4s); el caso de Samuel (1Sa 1,11) y el de Juan Bautista (Lc 1,15; cf. 7,33) son análogos. El nazireato, codificado en la legislación sacerdotal, podía ser también efecto de un voto temporal (Núm 6,3-20), que se halla todavía practicado en la comunidad judeocristiana (cf. Act 21,23s). *Finalmente*, con frecuencia se invitaba a los fieles a renunciar al vino para evitar todo peligro de compromiso con el paganismo: de ello da prueba el judaísmo postexílico (Dan 1,8; cf. Jdt 10,5). Una preocupación ascética parece más bien motivar las privaciones que se imponían ciertos cristianos (1Tim 5,23); Pablo recuerda sencillamente que este ascetismo debe ir regulado por la prudencia y la caridad (Rom 14,21; cf. 1Cor 10,31).

II. EL SIMBOLISMO DEL VINO. Desde un punto de vista profano simboliza el vino todo lo que puede tener de agradable la vida: la amistad (Eclo 9,10), el amor humano (Cant 1,4; 4,10), y en general todo *gozo que se disfruta en la tierra, juntamente con su ambigüedad (Ecl 10,19; Zac 10,7; Jdt 12; 13[8]; Job 1,18). También puede evocar la *embriaguez malsana de los cultos *idolátricos (Jer 51,7; Ap 18,3) y la dicha del discípulo de la *sabiduría (Prov 9,2).

Desde un punto de vista religioso el simbolismo del vino se sitúa en contexto escatológico. En el AT para

anunciar Dios los grandes castigos al pueblo que le ofende, habla de la privación del vino (Am 5,11; Miq 6,15; Sof 1,13; Dt 28,39). El único vino que entonces se beberá es el de la *ira divina, la *copa que saca de quicio (Is 51,17; cf. Ap 14,8; 16, 19). En cambio, la felicidad prometida por Dios a sus fieles se expresa con frecuencia bajo la forma de una gran abundancia de vino, como se ve en los oráculos de consolación de los profetas (Am 9,14; Os 2,24; Jer 31,12; Is 25,6; Jl 2,19; Zac 9,17).

En el NT el «vino nuevo» es el símbolo de los tiempos mesiánicos. En efecto, Jesús declara que la nueva alianza instituida en su persona es un vino nuevo que rompe los viejos odres (Mc 2,22 p). La misma idea resalta en el relato joánnico del milagro de Caná: el vino de la boda, ese buen vino aguardado «hasta ahora», es el don de la caridad de Cristo, signo del gozo que realiza la venida del Mesías (Jn 2,10; cf. 4,23; 5,25). El término «vino nuevo» se halla en fin en Mt 26,29 para evocar el festín escatológico reservado por Jesús a sus fieles en el reino de su Padre: es entonces la consumación de los tiempos mesiánicos. La mención del vino no es del orden del puro símbolo: está sugerida por el relato de la institución de la *eucaristía. Antes de beber del vino nuevo en el reino del Padre se alimentará el cristiano a lo largo de sus días, del vino convertido en la *sangre derramada de su Señor (1Cor 10,16).

El uso del vino es por tanto para el cristiano no sólo un motivo de acción de gracias (Col 3,17; cf. 2, 20ss), sino una ocasión de traer a su memoria el sacrificio que es la fuente de la salvación y del gozo eterno (1Cor 11,25s).

→ Eucaristía - Embriaguez - Gozo - Vendimia - Viña. DS

Viña.

Hay pocos cultivos que dependan tanto como la viña a la vez del trabajo atento e ingenioso del hombre y del ritmo de las estaciones. Palestina, tierra de viñedos, enseña a Israel a laborear los frutos de la tierra, a poner todo su empeño en una tarea prometedora, pero también a esperarlo todo de la generosidad divina. Por otra parte la viña, tan preciosa, tiene algo misterioso. Su madera carece de valor (Ez 15,2-5) y sus sarmientos estériles sólo son buenos para el fuego (Jn 15,6); pero su fruto regocija «a dioses y a hombres» (Jue 9,13); la viña oculta por tanto un misterio más profundo: si lleva alegría al corazón del hombre (Sal 104, 15), hay también una vida cuyo fruto es el *gozo de Dios.

1. *La viña, alegría del hombre.* Noé, el justo, planta la viña en una tierra que Dios ha prometido no volver ya a maldecir (Gén 8,21; 9,20). Y la presencia de viñedos en nuestra tierra es una señal de que la *bendición de Dios no quedó totalmente destruida por el pecado de Adán (Gén 5,29). Dios promete y da a su pueblo una tierra rica en viñas (Núm 13,23s; Dt 8,8). Pero los que oprimen al pobre (Am 5,11) o son infieles a Yahveh (Sof 1,13) no beberán el *vino de sus viñas (Dt 28,30.39); éstas serán devoradas por la langosta (Jl 1,7) o quedarán convertidas en abrojos (Is 7,23).

Gravemente injusto es el rey que toma las viñas de sus súbditos; de este abuso predicho por Samuel (1Sa 8,14s) se hace culpable Ajab (1Re 21,1-16). Pero bajo un buen rey cada cual vive en *paz bajo su viña y su higuera (1Re 5,5; 1Mac 14,12). Este ideal será realizado en los tiempos mesiánicos (Miq 4,4; Zac 3,10); entonces la viña será fecunda (Am 9, 14; Zac 8,12). Imagen de la *sabiduría (Eclo 24,17), imagen de la

*esposa fecunda del justo (Sal 128, 3), la viña que echa brotes simboliza la esperanza de los esposos, que en el Cantar de los cantares celebran el misterio del amor (Cant 6,11; 7,13; 2,13.15; cf. 1,14).

2. *Israel, viña infiel a Dios.* El Dios de Israel, esposo y viñador, tiene su viña, que es su *pueblo. Para Oseas es Israel una planta fecunda que da gracias de su *fecundidad a otros que no son Dios, ese Dios que por la Alianza es su *esposo (Os 10,1; 3,1). Según Isaías, Dios ama a su viña; ha hecho todo por ella, pero en lugar del *fruto de justicia que él esperaba, le ha dado la agria *vendimia de su sangre derramada; Dios va a entregarla a los devastadores (Is 5,1-7). Para Jeremías es Israel una planta escogida, que ha degenerado y se ha vuelto estéril (Jer 2,21; 8,13), que será arrancada y pisoteada (Jer 5,10; 12,10). Finalmente, Ezequiel compara con una viña fecunda, luego seca y quemada, unas veces a Israel infiel a su Dios (Ez 19,10-14; 15,6ss), otras al rey infiel a una alianza justa (17,5-19).

Día vendrá en que la viña prosperará bajo el cuidado vigilante de Dios (Is 27,2s). Por eso Israel invoca el amor *fiel de Dios: ¡salve a esta viña que trasplantó de Egipto a su tierra y que ha debido entregar a la devastación y al fuego! En adelante le será fiel (Sal 80,9-17). Pero Israel no será quien mantenga esta promesa. Jesús, volviendo a la parábola de Isaías, resume así la historia del pueblo elegido: Dios no ha cesado de aguardar los frutos de su viña; pero los viñadores, en lugar de escuchar a los profetas que él ha enviado, los han maltratado (Mc 12, 1-5). Rebosante de amor envía ahora a su Hijo muy amado (12,6); como respuesta, los jefes del pueblo van a llegar al colmo de su infidelidad matando al Hijo, cuya herencia es la viña. Por eso serán castigados los culpables, pero la muerte del Hijo abrirá una nueva etapa del designio de Dios: la viña, confiada a viñadores fieles, dará finalmente su fruto (12,7ss; Mt 21,41ss).

¿Quiénes serán estos viñadores fieles? Las protestas platónicas no sirven de nada: se requiere un *trabajo efectivo, único que aprovecha (Mt 21,28-32). Para cosechar su *vendimia recibirá Dios a todos los obreros: trabajando desde la mañana o contratados a última hora, todos recibirán la misma recompensa. Porque el llamamiento al trabajo y la oferta del salario son dones gratuitos y no derechos que pudiera reivindicar el hombre: todo es *gracia (Mt 20,1-15).

3. *La verdadera viña, gloria y gozo de Dios.* Lo que Israel no ha podido dar a Dios, Jesús se lo da. Él es la viña que produce, la cepa auténtica, digna de su nombre. El es el verdadero *Israel. Él fue plantado por su Padre, rodeado de cuidados y podado, a fin de que llevara fruto abundante (Jn 15,1s; Mt 15, 13). En efecto, lleva su fruto dando su vida, derramando su sangre, prueba suprema de amor (Jn 15,9.13; cf. 10,10s.17); y el *vino, fruto de la viña, será en el misterio eucarístico el signo sacramental de esta *sangre derramada para sellar la nueva alianza; será el medio de comulgar en el amor de Jesús, de *permanecer en él (Mt 26,27ss p; cf. Jn 6, 56; 15,4.9s).

Él es la viña y nosotros somos los sarmientos, como Él es el *cuerpo y nosotros somos los miembros. La viña verdadera es Él, pero también lo es su *Iglesia, cuyos miembros están en comunión con Él. Sin esta *comunión no podemos hacer nada: sólo Jesús, verdadera cepa, puede llevar un fruto que glorifique al viñador, su Padre. Sin la comunión con

él somos sarmientos desgajados de la cepa, privados de savia, estériles, buenos sólo para el fuego (Jn 15,4ss). A esta comunión son llamados todos los hombres por el amor del Padre y del Hijo; llamamiento gratuito, pues Jesús mismo elige a los que han de ser sus sarmientos, sus *discípulos; no son ellos los que le eligen (15,16). Por esta comunión se convierte el hombre en sarmiento de la verdadera cepa. Vivificado por el amor que une a Jesús y a su Padre, lleva fruto, lo cual glorifica al Padre. Comulga así en el gozo de Jesús que está en glorificar a su Padre (15,8-11). Tal es el misterio de la verdadera viña: expresa la unión fecunda de Cristo y de la Iglesia, así como su gozo que permanece, perfecto y eterno (cf. 17,23).

→ Esposo - Fruto - Gozo - Vendimia- Vino. MFL

Virginidad.

En diversas religiones antiguas tenía la virginidad un valor sacro. Ciertas diosas (Anat, Artémide, Atenea) eran llamadas vírgenes, pero esto era para poner de relieve su eterna juventud, su floreciente vitalidad, su incorruptibilidad. Sólo la revelación cristiana había de mostrar en su plenitud el valor religioso de la virginidad, esbozada en el AT: la fidelidad en un amor exclusivo para Dios.

AT. 1. *Esterilidad y virginidad.* En la perspectiva del pueblo de Dios, orientado hacia su acrecentamiento, la virginidad equivalía a la *esterilidad: la hija de Jefté, condenada a morir sin hijos, llora durante dos meses su «virginidad» (Jue 11,37), puesto que no tendrá participación en la recompensa (Sal 127,3), en la *bendición (Sal 128,3-6) que es el fruto de las entrañas, sino en el oprobio (1Sa 1,11; Lc 1,25). Sin embargo, la virginidad anterior al matrimonio era apreciada: se ve, por ejemplo, que el sumo sacerdote no podía desposarse sino con una virgen (Lev 21,13s; cf. 21,7), pero esto era por preocupación de *pureza ritual en el terreno de la sexualidad (cf. Lev 12; 15), más que por estima de la virginidad en cuanto tal.

En el contexto de las promesas de la alianza es donde hay que buscar la verdadera preparación de la virginidad cristiana. Por la misteriosa economía de las mujeres estériles a las que vuelve fecundas quiere Dios mostrar que los portadores de las *promesas no fueron suscitados por la vía normal de la *fecundidad, sino por una intervención de su omnipotencia. La gratuidad de su *elección se manifiesta en esta secreta preferencia otorgada a las mujeres estériles.

2. *Continencia voluntaria.* Junto a esta corriente principal existen casos aislados en los que la continencia es voluntaria. Jeremías, por orden de Yahveh, debe renunciar al matrimonio (Jer 16,2), pero esto es sencillamente para anunciar con un acto simbólico la inminencia del castigo de Israel, donde mujeres y niños serán sacrificados (16,3ss.10-13). Los esenios viven en continencia, pero a esto son movidos, a lo que parece, por una preocupación de pureza legal.

Otros ejemplos tienen un valor más religioso: Judit, con su viudez voluntaria y su vida penitente (Jdt 8,4s; 16,22), merece ser como en otro tiempo Débora (Jue 5,7) la madre de su pueblo (Jdt 16,4.11.17), y con su género de vida prepara la común estima de la viudez y de la virginidad en el NT; Ana se niega a volverse a casar para adherirse más estrechamente al Señor (Lc 2,37); Juan Bautista prepara la venida del Mesías con una vida de asceta y osa ya llamarse amigo del esposo (Jn 3,29).

3. *Los *desposorios entre Dios y su pueblo.* El Precursor se mostraba así heredero de una tradición profética acerca de las nupcias entre Yahveh y su pueblo, que preparaba también la virginidad cristiana. En efecto, los profetas dan más de una vez el nombre de virgen a un país conquistado (Is 23,12; 47,1; Jer 46,11), en particular a Israel (Am 5,2; Is 37,23; Jer 14,17; Lam 1,15; 2,13), y esto lo hacen para deplorar la pérdida de su integridad territorial; pero también cuando el pueblo ha profanado la alianza lo apostrofa Jeremías como «la virgen Israel» (Jer 18,13), para recordarle cuál habría debido ser su *fidelidad. También reaparece el mismo título en el contexto de la restauración, cuando Yahveh y su pueblo volverán a tener relaciones de amor y de fidelidad (Jer 31,4.21).

Para Isaías (62,5) el matrimonio de un joven y de una virgen simboliza las nupcias mesiánicas entre Yahveh e Israel. Con sus exigencias exclusivas preparaba Dios a sus fieles a reservarle todo su amor.

NT. A partir de Cristo la virgen Israel se llama la *Iglesia. Los creyentes que quieren permanecer vírgenes participan de la virginidad de la Iglesia. La virginidad, realidad esencialmente escatológica, no adquirirá todo su sentido sino en el cumplimiento último de las nupcias mesiánicas.

1. *La Iglesia virgen, esposa de Cristo.* Como en el AT, el tema de la virginidad converge paradójicamente con el de los *desposorios: la unión de Cristo y de la Iglesia es una unión virginal que por otra parte simboliza el *matrimonio. «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). La Iglesia de Corinto fue prometida a Cristo, Pablo quiere presentársela como una virgen pura e inmaculada (2Cor 11,2; cf. Ef 5,27); el apóstol experimenta por ella los celos de Dios (2Cor 11,2): no permitirá que se atente contra la integridad de su fe.

2. *La virginidad de María.* En el punto de juntura de las dos Alianzas, en *María, Hija de Sión, comienza a realizarse la virginidad de la Iglesia. La madre de Jesús es la única mujer del NT a quien se aplica, casi como un título, el nombre de virgen (Lc 1,27; cf. Mt 1,23). Por su deseo de guardar la virginidad (cf. Lc 1,34) asumía la suerte de las mujeres privadas de hijos, pero lo que en otro tiempo era una humillación iba a convertirse para ella en una bendición (Lc 1,48). Ya antes de la venida del ángel deseaba María ser totalmente de Dios; con su «fiat» de la anunciación (1.38) se consagra total y exclusivamente al Hijo de Dios. En la virginidad de la que viene a ser la madre de Dios se consuma la larga preparación de la virginidad en el AT, pero también se cumple el deseo de *fecundidad y la oración de las mujeres *estériles escuchadas por Dios.

3. *La virginidad de los cristianos.* Jesús, que permaneció virgen como María, fue quien reveló el verdadero sentido y el carácter sobrenatural de la virginidad. Ésta no es un precepto (1Cor 7,25), sino un llamamiento personal de Dios, un *carisma (7,7). «Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del *reino de los cielos» (Mt 19,12). Sólo el reino de los cielos justifica la virginidad cristiana; sólo comprenden este lenguaje aquellos a quienes les es dado (19,11).

Según Pablo la virginidad es superior al *matrimonio porque es una entrega integral al Señor (1Cor 7,32-35): el hombre casado está dividido;

los que permanecen vírgenes no tienen el corazón dividido, sino están consagrados enteramente a Cristo, su *preocupación son los asuntos del Señor y no se dejan distraer de esta continua atención.

La palabra de Cristo en Mt 19,12 («por razón del reino de los cielos») confiere a la virginidad su verdadera dimensión escatológica. Pablo estima que el estado de virginidad conviene «en razón de la aflicción presente» (1Cor 7,26) y del tiempo que apremia (7,29). La condición del matrimonio está ligada al tiempo presente, pero la figura de este mundo pasa (7,31). Los que permanecen vírgenes están despegados de este siglo. Como en la parábola (Mt 25,1.6) aguardan al *esposo y el reino de los cielos. Su vida, revelación constante de la virginidad de la Iglesia, es también un testimonio de la no pertenencia de los cristianos a este mundo, un «signo» permanente de la tensión escatológica de la Iglesia, una anticipación del estado de *resurrección en el que los que hayan sido juzgados dignos de tener parte en el mundo futuro serán semejantes a los ángeles, a los hijos de Dios (Lc 20,34ss p).

El estado de virginidad da por tanto excelentemente a conocer el verdadero semblante de la Iglesia. Los cristianos, como las vírgenes prudentes, van al encuentro de Cristo, su esposo, para tomar parte con *él en el banquete nupcial (Mt 25,1-*13). En la Jerusalén celestial todos los elegidos son llamados vírgenes (Ap 14,4) porque se han negado a la prostitución de la *idolatría, pero sobre todo porque ahora están enteramente dados a Cristo: con una docilidad total «siguen al *cordero a dondequiera que va» (cf. Jn 10,4. 27). Ahora pertenecen ya a la ciudad celestial, esposa del cordero (Ap 19,7.9; 21,9).

→ Esposo - Fecundidad - Mujer - Matrimonio - María - Madre - Puro - Esterilidad. IdlP

Visita.

La historia de la *salvación se presenta frecuentemente en la Biblia como una sucesión de «visitas» de Yahveh a su pueblo o a algunos personajes privilegiados; Dios, que tomó la iniciativa de la *Alianza y que permanece secretamente presente al desarrollo de su *designio, interviene a menudo en forma extraordinaria en la vida de su pueblo para bendecirlo o castigarlo, pero siempre para salvarlo; esta mirada del Señor, estas intervenciones personales, visibles son otros tantos signos de su *presencia, de su acción, de la continuidad de su designio salvador y de sus exigencias a través de la fidelidad y de la infidelidad de los suyos. Preparan y anuncian el *día del Señor por excelencia, la venida de Dios mismo en Jesús y su retorno en la gloria para un último juicio y una salvación definitiva.

AT. «Dios os visitará y hará que volváis a subir de este país al país que prometió con juramento a Abraham, Isaac y Jacob» (Gén 50,24s). El Dios que llamó a Abraham para hacer de él el padre de una multitud y que con este fin «visitó» a Sara haciéndola fecunda (21,1s), interviene en forma única liberando a su pueblo de Egipto. Estas visitas de *Dios que ama y que salva a su pueblo* van a renovarse a todo lo largo de la historia de Israel formando su trama esencial y manifestando la *fidelidad de Yahveh a sus *promesas. Si los israelitas se muestran infieles a la alianza, la intervención del Dios celoso adoptará la forma de un *castigo, pero que estará ordenado a la salvación del pueblo. Todos los profetas, y especialmente Jeremías, reasumen y orquestan este tema de las intervenciones de Yahveh. Si las *victorias son visitas de Dios que bendice a sus fieles (Sof 2,7), las desgracias del pueblo son también *visitas de Dios que viene a corregir* a los israelitas y a sus jefes, y a conducirlos a sí: «Sólo te he conocido a ti entre todas las familias de la tierra, así te visitaré por todas tus iniquidades» (Am 3,2; Os 4,9; Is 10,3; Jer 6,15; 23,2.34). Esta visita, descrita por Ezequiel como la inspección del *pastor que pasa revista a su rebaño (Ez 34), está siempre dictada por el amor de Dios y orientada a la salvación del pueblo. Las *naciones vecinas: Moab, Egipto y sobre todo Babilonia, que se oponen al cumplimiento del designio divino de salvación, serán también «visitadas» por Dios que las juzgará y las *castigará (Jer 46,21...; 48,* 44; 50,18.27.31), pero que finalmente las salvará (Jer 12,14-17; 16,19ss). Como la liberación de Egipto, el retorno del exilio es obra de Yahveh: «Sólo cuando se cumplan los setenta años otorgados a Babilonia os visitaré y cumpliré la promesa de traeros a este lugar» (Jer 29,10; cf. 32,5; Sal 80,15; Zac 10,3).

Entonces cada judío adquirirá más conciencia de ser objeto de una atención particular, personal de Dios: «Acuérdate de mí, Yahveh, por amor a tu pueblo, visítame con tu socorro, para que yo pueda ver la ventura de tus elegidos» (Sal 106,4). Estas visitas individuales no se limitan a la esfera cultual: Dios ilumina el espíritu de los sabios examinando su conducta (Job 7,18; Sal 17,3) o enviándoles sueños (Eclo 34,6; cf. ya Gén 20,3). Y sobre todo, a partir del exilio, el movimiento mismo de la revelación abre los espíritus al anuncio de una visita definitiva de Dios que va a venir a *juzgar al pueblo y a las naciones: este *día de Yahveh, ya anunciado por los profetas de antes del exilio, será el día del triunfo de los elegidos salvados por la venida, la visita y el *reino de Dios, y se extenderá por derecho a *todos los pueblos: «El día de la* visita resplandecerán los justos... y el Señor reinará sobre ellos para siempre» (Sab 3,7; Eclo 2,14). De esta esperanza vivirán los judíos del siglo I (p.e. Qumrán); la venida de Jesús y su predicación del reino van a realizar esta visita divina prometida y aguardada.

NT. «Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha visitado y liberado a su pueblo» (Lc 1,68). Dios, movido por su amor (1,78) y queriendo realizar sus *promesas, ha venido en Jesús a salvar a los suyos, satisfaciendo así su espera y respondiendo su ruego. Este tema corre a través de todo el Evangelio. El Precursor es presentado a la luz de los oráculos de los profetas como el que viene a preparar los corazones para la venida, para la manifestación de Dios en Jesús. Anuncia el juicio escatológico y proclama la venida del *reino. Jesús por su parte insistirá en el carácter en primer lugar salvífico de esta visita y en su aspecto universal. Pero si bien esta visita es ofrecida a toda *carne (Lc 3,6; cf. 1 Pe 2,12), no será acogida sino por los *corazones puros que la reconocerán: «un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16). No todos lo comprenden así. Porque, a pesar de los milagros, la visita de Dios en Jesús no es fulgurante, deslumbradora: puede ser rehusada.

Tal es el aspecto dramático de la visita subrayado por los evangelistas, sobre todo por san Juan: «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1,11). Este desconocimiento culpable transformará la gracia en amenaza de *castigo. ¡Ay de los que no saben reconocer el «tiem-

po de la visita»! ¡Ay de Jerusalén! (Lc 19,43s). ¡Ay de las ciudades del lago! Esta negativa de los judíos, contraria a la actitud de los paganos (Mt 8,10ss) es presentada como el coronamiento trágico de una larga serie de repulsas, de desprecio de las visitas de Yahveh a través de todo el AT: el castigo será terrible para los que no hayan acogido al hijo del rey, enviado por su padre para «percibir los frutos» de la viña (Mt 21, 33-46). La ruina de Jerusalén, fin del mundo judío y signo fulgurante del *juicio de Dios, será su pródromo visible, visita terrible del Hijo del hombre que anuncia su última venida en la gloria (cf. Mt 25, 31-46). Antes de esta *última visita*, anticipada en la «jubilosa entrada» de Jesús el domingo de ramos, la acción de Jesús se prosigue en la Iglesia por la *misión de los apóstoles y por el envío del Espíritu («mentes tuorum visita»). El Señor mismo no cesa de intervenir en la vida de la Iglesia; el Apocalipsis lo muestra pronto a castigar a las comunidades de Asia si no se convierten (Ap 2-3). Pero si nosotros debemos ir juntos al encuentro de Jesús «que viene» (1Tes 4,17; cf. Mt 25, 6), cada discípulo es invitado personalmente a acoger la visita de Jesús: «He aquí que estoy a la puerta y llamo...» (Ap 3,20); deberá por tanto *velar (Mt 24,42ss; 25,1-13) y *orar hasta el día, desconocido para todos, en que Jesús «se aparezca por segunda vez, a los que lo aguardan, para darles la salvación» (Heb 9,28).

→ Castigos - Día del Señor - Juicio - Pastor - Salvación - Velar.

RD

Vocación.

Las escenas de vocación son de las páginas más impresionantes de la Biblia. La vocación de Moisés en la zarza ardiente (Éx 3), la de Isaías en el templo (Is 6), el diálogo entre Yahveh y el joven Jeremías (Jer 1) ponen en presencia a Dios en su majestad y en su misterio y al hombre en toda su verdad, en su miedo y en su generosidad, en su poder de resistencia y de acogida. Para que estos relatos ocupen tal lugar en la Biblia es preciso que la vocación sea un momento de importancia en la revelación de Dios y en la salvación del hombre.

I. Las vocaciones y las misiones en el AT. Todas las vocaciones en el AT tienen por objeto *misiones: si Dios llama, es para enviar; a Abraham (Gén 12,1), a Moisés (Éx 3,10.16), a Amós (Am 7,15), a Isaías (Is 6,9), a Jeremías (Jer 1,7), a Ezequiel (Ez 3,1.4) les repite la misma orden: ¡Ve! La vocación es el llamamiento que Dios hace oir al hombre que ha escogido y al que destina a una obra particular en su designio de salvación y en el destino de su pueblo. En el origen de la vocación hay por tanto una *elección divina; en su término, una *voluntad divina que realizar. Sin embargo, la vocación añade algo a la elección y a la misión: un llamamiento personal dirigido a la conciencia más profunda del individuo y que modifica radicalmente su existencia, no sólo en sus condiciones exteriores, sino hasta en el corazón, haciendo de él otro hombre.

Este aspecto personal de la vocación se traduce en los textos: a menudo se oye a Dios pronunciar el nombre de aquel a quien llama (Gén 15,1; 22,1; Éx 3,4; Jer 1,11; Am 7,8; 8,2). A veces, para indicar mejor su toma de posesión y el cambio de existencia que significa, da Dios a su elegido un *nombre nuevo (Gén 17,1; 32,29; cf. Is 62,2). Y Dios aguarda una respuesta a su

llamamiento, una adhesión consciente, de fe y de obediencia. A veces esta adhesión es instantánea (Gén 12,4; Is 6,8), pero con frecuencia el hombre es invadido por el miedo y trata de evadirse (Éx 4,10ss; Jer 1, 6; 20,7). Es que la vocación normalmente pone aparte al llamado y hace de él un extraño entre los suyos (Gén 12,1; Is 8,11; Jer 12,6; 15,10; 16,1-9; cf. 1Re 19,4).

Este llamamiento no se dirige a todos a los que Dios escoge como sus instrumentos: los *reyes, por ejemplo, si bien son los ungidos del Señor, no oyen tal llamamiento: Samuel, por ejemplo, es quien informa a Saúl (1Sa 10,1) y a David (16,12). Tampoco los sacerdotes deben su *sacerdocio a un llamamiento recibido de Dios, sino a su nacimiento. El mismo Aarón, aun cuando Heb 5,4 lo designa como «llamado por Dios», no recibió este llamamiento sino por intermedio de Moisés (Éx 28,1) y nada se dice de la acogida interior que le hizo. Aunque no lo diga explícitamente la epístola a los Hebreos, no será infidelidad a su pensamiento ver en este llamamiento un signo de la inferioridad, incluso en Aarón, del sacerdocio levítico en relación con el sacerdocio de aquel a quien Dios de hecho hizo oir directamente su palabra: «Tú eres mi hijo... Tú eres sacerdote... según el orden de Melquisedec» (Heb 5,5s).

II. Vocación de Israel y vocación de Jesucristo. ¿Recibió Israel una vocación? En el sentido corriente de la palabra es evidente que sí. En el sentido preciso de la Biblia, aun cuando un *pueblo no puede evidentemente ser tratado como una persona singular y tener sus reacciones, Dios, sin embargo, obra con él como con las personas a quienes llama. Cierto que le habla por intermediarios, en particular por el mediador Moisés, pero, aparte esta diferencia impuesta por la naturaleza de las cosas, Israel tiene todos los elementos de una verdadera vocación. La *alianza es en primer lugar un llamamiento de Dios, una palabra dirigida al corazón; la *ley y los profetas están llenos de este llamamiento: «¡Escucha, Israel!» (Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1; Sal 50,7; Is 1,10; 7, 13; Jer 2,4; cf. Os 2,16; 4,1). Esta palabra pone al pueblo en una existencia aparte, de la que Dios se hace garante (Éx 19,4ss; Dt 7,6) y le veda buscar apoyo en otro que en Dios (Is 7,4-9; cf. Jer 2,11ss). Finalmente, este llamamiento aguarda una respuesta, un compromiso del corazón (Éx 19,8; Jos 24,24) y de toda la vida. Tenemos aquí todos los rasgos de la vocación.

En cierto sentido es verdad que estos rasgos se hallan con plenitud en la persona de Jesucristo, el perfecto *siervo de Dios, el que siempre *escucha la voz del Padre y le presta *obediencia. No obstante, el lenguaje propio de la vocación no es prácticamente utilizado por el NT a propósito del Señor. Si Jesús evoca constantemente la *misión que ha recibido del Padre, sin embargo, en ninguna parte se dice que Dios lo haya llamado, y esta ausencia es significativa. La vocación supone un cambio de existencia; el llamamiento de Dios sorprende a un hombre en su tarea habitual, en medio de los suyos, y lo orienta hacia un punto cuyo secreto se reserva Dios, hacia «el país que yo te indicaré» (Gén 22,1). Ahora bien, nada indica en Jesucristo la toma de conciencia de un llamamiento; su bautismo es a la vez una escena de investidura regia: «Tú eres mi Hijo» (Mc 1,11) y la presentación por Dios del siervo en quien se complace perfectamente; pero aquí nada evoca las escenas de vocación: de un extremo al otro

de los evangelios sabe Jesús de dónde viene y adónde va (Jn 8,14), y si va adonde no se le puede seguir, si su destino es de tipo único, no se debe esto a una vocación sino a su mismo ser.

III. Vocación de los discípulos y vocación de los cristianos. Si Jesús no oye para sí mismo el llamamiento de Dios, en cambio multiplica los llamamientos a seguirle; la vocación es el medio de que se sirve para agrupar en torno suyo a los doce (Mc 3,13), pero también dirige a otros un llamamiento análogo (Mc 10,21; Lc 9,59-62); y toda su predicación tiene algo que comporta una vocación: un llamamiento a seguirle en una vida nueva cuyo secreto él posee: «Si alguien quiere venir en pos de mí...» (Mt 16,24; cf. Jn 7,17). Y si hay «muchos llamados, pero pocos elegidos», se debe a que la invitación al reino es un llamamiento personal al que algunos permanecen sordos (Mt 22,1-4).

La Iglesia naciente percibió inmediatamente la condición cristiana como una vocación. La primera predicación de Pedro en Jerusalén es un llamamiento a Israel semejante al de los profetas y trata de suscitar un movimiento personal: «¡Salvaos de esta *generación extraviada!» (Act 2, 40). Para Pablo existe un paralelismo real entre él, «el *Apóstol por vocación», y los cristianos de Roma o de Corinto, «los *santos por vocación» (Rom 1,1.7; 1Cor 1,1s). Para restablecer a los corintios en la verdad les recuerda su llamamiento, pues éste es el que constituye la comunidad de Corinto tal como es: «Considerad vuestro llamamiento, pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne» (1Cor 1,26). Para darles una regla de conducta en este mundo cuya figura pasa, los invita a quedarse cada uno «en la condición en que le halló su llamamiento» (7,24). La vida cristiana es una vocación porque es una vida en el *Espíritu, porque el Espíritu es un nuevo universo, porque «se une a nuestro espíritu» (Rom 8,16) para hacernos oir la *palabra del Padre y despierta en nosotros la respuesta filial.

Dado que la vocación cristiana ha nacido del Espíritu y dado que el Espíritu es uno solo que anima a todo el cuerpo de Cristo, hay en medio de esta única vocación «diversidad de dones... de *ministerios... de operaciones...», pero en esta variedad de *carismas no hay en definitiva más que un solo *cuerpo y un solo espíritu (1Cor 12,4-13). Dado que la *Iglesia misma, la comunidad de los llamados, es la *Ekklesia*, «la llamada», como también es la *eklekte*, «la elegida» (2Jn 1), todos los que en ella oyen el llamamiento de Dios responden, cada uno en su puesto, a la única vocación de la Iglesia que oye la voz del esposo y le responde: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 20).

→ Carismas - Escuchar - Elección - Misión - Voluntad de Dios. JG

Voluntad de Dios.

La voluntad de Dios, en su objeto esencial, coincide con su *designio. «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,4), escribe san Pablo recapitulando los oráculos proféticos y el mensaje de Jesús. Todas las manifestaciones de la voluntad divina a lo largo de la historia se reúnen así en un plan de conjunto que las coordina, en un designio de sabiduría; sin embargo, cada una de ellas atañe a un acontecimiento particular, y precisamente para aceptar el dominio de Dios sobre este acontecimiento ora el hombre: «¡Hágase tu voluntad!» Así la historia ya pasada revela el designio de Dios en su carácter eterno; así también el

hombre, cuando se somete a la voluntad de Dios, se vuelve hacia el porvenir con confianza, pues sabe de antemano que es guiado por Dios.

Esta voluntad de Dios adopta una forma particular cuando se manifiesta en relación con el hombre, pues éste debe conformarse con ella interiormente, cumplirla libremente. Se le presenta no como una fatalidad, sino como un llamamiento, un mandamiento, una exigencia; la *ley agrupa el conjunto de las voluntades divinas claramente expresadas. La ley, sin embargo, tiene un aspecto estático, pues adopta la forma de institución. Hay que hacer un esfuerzo para descubrir a través de ella esta voluntad personal que a cada instante es un acontecimiento, suscita por parte del hombre una respuesta, inicia un diálogo. La voluntad de Dios vista desde este ángulo es muy afín a su *palabra, que es acto no menos que enunciado. La voluntad de Dios es en primer lugar un acto que revela su beneplácito. Como tal no se identifica sencillamente con el designio de Dios, que la recapitula en un plan de conjunto, ni con su ley, que la traduce en forma práctica.

Otros artículos tratan en detalle de las diversas manifestaciones de la voluntad divina: *elección, *evocación, *liberación, *promesas, *castigos, *salvación... Aquí hay que mostrar cómo la voluntad de Dios, que se cumple en el cielo, debe cumplirse también en la tierra (Mt 6,10); voluntad de salvación, en sí misma eficaz, se encuentra con la voluntad del hombre a la que no quiere suplantar, sino hacer perfecta: para llegar a ello es preciso que Dios triunfe de la maldad del hombre y obtenga la comunión de las voluntades.

AT. Desde los orígenes aparece la voluntad del creador a los ojos de *Adán bajo un doble aspecto. Por una parte es una *bendición generosa que va acompañada de la soberanía sobre los animales y de la presencia de una compañera ideal; por otra parte es una limitación aportada a la libertad humana: «No comerás...» (Gén 2,17). Entonces se inicia el drama: Adán, en lugar de reconocer en esta prohibición una *prueba *educadora destina a mantener su dependencia en el seno de una libertad real, la atribuye a una voluntad celosa de su supremacía y desobedece (3,5ss). Cuando se inicia el diálogo por iniciativa de Dios (3,9), la voluntad divina se ha convertido para la serpiente en *maldición (3,14), para el hombre y la mujer anuncio de *castigo iluminado por una perspectiva de *victoria final (3,15-19). Tal es el fondo sobre el que se plantea el problema de la voluntad de Dios en el AT.

I. Dios revela su voluntad. Desde ahora la voluntad de Dios no se manifiesta ya a la humanidad pecadora en forma inmediata y universal. Se comunica en particular a un pueblo elegido por medio de intervenciones de Dios en la historia y por el don de la ley.

1. *A lo largo de la historia.* En primer lugar por las altas gestas de Dios es como Israel aprende a *conocer la voluntad misericordiosa y amante de Yahveh. Éste está resuelto a liberar a Israel esclavo en Egipto (Éx 3,8) llevándolo sobre alas de águila (Éx 19,4), pues ha tenido a bien hacer de él su propio pueblo (1Sa 12, 22). Después de la prueba del exilio quiere asimismo reconstruir a Jerusalén y reedificar el templo, aunque sea con la ayuda de un pagano (Is 44,28); Israel debe por tanto reconocer que Dios no quiere la muerte sino la *vida (Ez 18,32), no la desgracia sino la *paz (Jer 29,11). Una voluntad así expresada es signo de *amor.

El don de la *ley es igualmente signo de amor, pues ayuda a Israel a comprender a cada instante la *palabra, expresión de la voluntad de Dios, está «muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica» (Dt 30,14). Los salmistas cantaron la experiencia de este contacto con la voluntad divina, fuente de delicias incomparables (Sal 1,2). En la literatura postexílica se mostrará en Tobías al que fue bendito «por la voluntad de Dios» (Tob 12,18); y la oración se eleva ferviente: «Enséñame a hacer tus voluntades» (Sal 143,10).

2. *En la reflexión inspirada.* Los profetas, sabios y salmistas, con el fin de mejor adorar esta voluntad cuya trascendencia sienten, acentúan sucesivamente tal o cual aspecto de la misma.

a) *Independencia soberana en primer lugar.* «Dios decide, ¿quién le hará cambiar? Lo que ha proyectado, lo cumple» (Job 23,13). La *palabra que él envía a la tierra «hace todo lo que quiere» (Is 55,11), incluso si se trata de destruir (Is 10, 23). Dios obra según su voluntad, no ya según algún consejero humano (Is 40,13). Tales afirmaciones, constantes en la Biblia, expresan a la vez la *omnipotencia de Dios y su plena independencia. Creador, tiene todo poder en el cielo y en la tierra, y las fuerzas de la naturaleza están a sus órdenes (Sal 135,6; Job 37,12; Eclo 43,13-17); dueño de su *obra, dirige incluso el movimiento del corazón del hombre (Prov 21,1) y da los reinos a quien le place (Dan 4, 14.22.29); eleva o abaja a quien quiere (Tob 4,19). El hombre, frente a la soberana independencia que a veces le parece arbitraria (Ez 18,25), podría verse tentado a rebelarse, como Adán. Entonces la Escritura, volviendo a la imagen del alfarero que dispone a su talante de la arcilla, recuerda al hombre su radical dependencia como criatura: «¿Quién resiste a la voluntad de Dios? ¡Oh hombre! ¿qué tienes tú verdaderamente para disputar con Dios?» (Rom 9,19ss; cf. Jer 18,1-6; Is 29, 16; 45,9; Eclo 33,13; Sab 12,12). La criatura debe humildemente *adorar la voluntad de su creador dondequiera que se manifieste.

b) *Sabiduría de la voluntad divina.* La adoración del misterio no reposa en una abdicación de la inteligencia, sino en una *fe profunda en la *justicia de Dios, en un *conocimiento del consejo, del *designio, de la *sabiduría, que presiden la ejecución de su voluntad. Ningún entendimiento humano puede concebirla (Sab 9,13), pero la Sabiduría da su inteligencia a quien se lo ruega (9, 17). Entonces se reconoce que «el plan de Dios, los pensamientos de su corazón permanecen de edad en edad» (Sal 33,11), a diferencia de los de los hombres (Prov 19,21).

c) *Voluntad benévola,* en fin, expresada por los términos de benevolencia, de beneplácito, de complacencia, de favor gracioso. «Querer a alguien», en hebreo como en otras lenguas (v. g. en español), es amarlo. En este sentido Dios «quiere» a su siervo (Is 42,1), a su pueblo (Sal 44, 4), a los justos (Sal 22,9). Y en sus elegidos ama, quiere la misericordia, el perdón (Miq 7,18), la bondad (Os 6,6; Jer 9,23; Is 58,5ss).

II. EN CONFLICTO CON LA NEGATIVA DEL HOMBRE. Ahora bien, la voluntad divina de amor topa con la voluntad pecadora del hombre: la historia de Adán es siempre actual. Escuchemos, por ejemplo, al profeta Amós. Para Israel infiel la voluntad de bendición se convierte en voluntad de *castigo (p.e. Am 1,3.6...): es el precio de la elección (3,2); si el hombre no reconoce todavía a su Señor (4,6-11), debe prepararse al

castigo definitivo (4,12). La amenaza del *endurecimiento pesa entonces sobre él. Dios, en cambio, no se endurece en su voluntad de castigo: está siempre pronto a «convertirse» de su decisión, a cambiar de voluntad (Jer 18,1-12; Ez 18; cf. Éx 32, 14; Jon 3,9s); anuncia que por lo menos un *resto sobrevivirá (Is 6, 13; 10,21). Se complace en ver «al pecador desviarse de su conducta y vivir» (Ez 18,23).

Esta voluntad no sería más que una intención sin eficacia si Dios mismo no tomara en su mano la causa del pecador. Va, pues, a solicitar desde el interior la voluntad de su esposa infiel (Os 2,16), hará que Israel camine según sus voluntades dándole un *corazón nuevo (Ez 36,26s; cf. Jer 31,33). Con este fin suscita a un *siervo cuyo oído despierta cada mañana (Is 50,5) para hacerlo capaz de obedecer a su voluntad (Sal 40,8s); por eso, gracias al siervo, «lo que agrada a Yahveh se cumplirá» (Is 53, 10). Por lo demás no será a costa de una violencia, a no ser la del amor: el amado no despierta a la esposa hasta que ella quiera (Cant 2,7; 3, 5; 8,4). Pero cuando ella quiera retornar a su esposo (Os 2,17s) merecerá ser llamada por Dios mismo: «En ella me complazco» (Is 62,4).

NT. Ya al alborear del NT María, sierva del Señor colmada de gracia, acoge la voluntad divina con humilde sumisión (Lc 1,28.38). En cuanto a Jesús, el justo por excelencia, viene al mundo «para hacer ¡oh Dios! tu voluntad» (Heb 10,7.9); todavía mejor que David es «el hombre según el corazón de Dios que cumplirá todas sus voluntades» (Act 13,22).

I. CRISTO Y LA VOLUNTAD DE DIOS. 1. *Jesús revela las preferencias de su Padre.* Contra los espíritus malhumorados de los *fariseos que querían estrechar el corazón de Dios proclama Jesús la absoluta libertad de Dios en sus dones. Esta libertad de amor se expresa en la parábola del buen amo de la viña: «Quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?» (Mt 20, 14s). Así Dios, en su beneplácito, ha reservado a los pequeñuelos la revelación mesiánica (11,25) y otorgado al pequeño rebaño el don del reino (Lc 12,32). Pero sólo entrarán en él los que hagan la voluntad de su Padre (Mt 7,21), pues ellos solos constituyen su familia (12,50).

2. *Jesús cumple la voluntad de su Padre.* En el cuarto evangelio no habla Jesús de la voluntad de su Padre (como en Mt), sino de la voluntad «del que me ha enviado». Esta voluntad de Dios constituye una *misión. Jesús se alimenta de ella (Jn 4,34); no busca otra cosa (5,30), pues hace todo lo que agrada a aquel que le ha enviado (8,29). Ahora bien, esta voluntad es que a todos los que vienen a él les dé la resurrección y la vida eterna (6,38ss). Si bien esta voluntad se presenta a él bajo la forma de un «mandamiento» (10,18), en ella ve él ante todo la señal de que «el Padre le ama» (10,17). La *obediencia del Hijo es comunión de voluntad con el Padre (15,10).

Esta adhesión perfecta de Jesús a la voluntad divina no suprime, sino que hace comprensible la dolorosa concordancia que presentan los sinópticos en el transcurso de la pasión.

En Getsemaní percibe Jesús sucesivamente en su aparente contradicción «lo que yo quiero» y «lo que tú quieres» (Mc 14,36); pero supera el conflicto orando instantemente a su Padre: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22,42). Consiguientemente, en el aparente abandono por el Padre continuará sintiéndose «amado» (Mt 27,43 = Sal 22,9). Du-

rante su vida terrena no logró Jesús hacer lo que hubiera deseado hacer: reunir a los hijos de Jerusalén (23,37), pero con su voluntad de sacrificio encendió el *fuego en la tierra (Lc 12,49).

II. «¡HÁGASE TU VOLUNTAD!» Desde que en Jesús se realizó la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo puede el cristiano estar seguro de ser escuchado en su oración dominical (Mt 6,10). Debe también como auténtico discípulo reconocer y practicar esta voluntad.

1. *Discernimiento de la voluntad de Dios.* El discernimiento y la práctica de la voluntad divina se condicionan mutuamente: hay que cumplir la voluntad de Dios para apreciar la doctrina de Jesús (Jn 7,17), pero por otra parte hay que reconocer en Jesús y en sus mandamientos los mandamientos mismos de Dios (14,23s). Esto depende del misterio del encuentro de las dos voluntades, la del hombre pecador y la de Dios: para ir a Jesús hay que ser «atraído» por el Padre (6,44), atracción que según la palabra griega es a la vez violencia y deleite (que funda la expresión de san Agustín: «Deus intimior intimo meo»). Para discernir la voluntad de Dios no basta conocer la letra de la ley (Rom 2,18); hay que adherirse a una persona, lo cual no puede hacerse sino por el Espíritu Santo dado por Jesús (Jn 14,26).

Entonces el juicio renovado permite «discernir cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le place, lo que es perfecto» (Rom 12, 2). Este discernimiento no atañe solamente a la vida cotidiana; desembocan en el «pleno conocimiento de su voluntad, sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1,9): tal es la condición de una vida que agrade al Señor (1,10; cf. Ef 5,17). La oración misma no puede ser sino una oración «según su voluntad» (1Jn 5,14), y la fórmula clásica «si Dios quiere» adquiere muy diversa resonancia (Act 18,21; 1Cor 4,19; Sant 4,15), pues supone una referencia constante al «misterio de la voluntad de DIOS» (Ef 1,3-14).

2. *Practicar la voluntad de Dios.* ¿De qué sirve conocer lo que quiere el maestro, si no se lo quiere en la práctica (Lc 12,47; Mt 7,21; 21,31)? Esta «práctica» constituye propiamente la vida cristiana (Heb 13,21), contrariamente a la vida según las pasiones humanas (1Pe 4,2; Ef 6,6). Más exactamente, la voluntad de Dios para con nosotros es santidad (1Tes 4,3), acción de gracias (5,18), paciencia (1Pe 3,17) y buena conducta (2,15). Esta puesta en práctica es posible, pues «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Flp 2,13). Entonces hay comunión de las voluntades, acuerdo entre la gracia y la libertad.

→ Camino - Designio de Dios - Ley - Obediencia - Obras - Salvación.

EJ y XLD

ÍNDICE DE ARTÍCULOS Y REMISIONES

En las remisiones añadidas a los temas tratados, téngase en cuenta lo siguiente:

Las remisiones en cursiva indican los temas en que se completa lo tratado.

Las demás remisiones indican los temas conexos que, propiamente hablando, no complementan lo tratado.

Aarón → Sacerdote — Unción III 3
Abandono → Confianza
Abba → Adoración II 3 — Hijo NT I 1 — Oración IV 2. V 2 d — Padres V 1. VI
Abismo → Agua I — Creación AT II 2 — Infierno — Mar
Abnegación → Cruz II — Muerte NT III
ABRAHAM → Bendición — Elección — *Fe* Int. — Herencia — *Padres* II — Promesas — Vocación
Abrigo → Confianza — Sombra II
Abundancia → Bendición II — Plenitud — Riquezas
Acubar → Cumplir — Plenitud
Acción → Obras — Trabajo
ACCIÓN DE GRACIAS → *Alabanza* — *Alimento* III — Bendición I. II — Confesión — Culto — Eucaristía — Oración
ACEITE → Espíritu de Dios — Mesías — Unción
Aclamación → Amén 1
Acogida → Discípulo AT — Escuchar — Fe NT 1. II 2 — Niño II — Palabra de D. NT I 2. II 2. III 2
Acusar → Proceso — Satán
ADÁN
Abraham I 3 — Creación — *Hijo del Hombre* NT II — *Hombre* I — *Pecado* I
Admiración → Acción de gracias — Alabanza II 2 — Milagro II 2 a
Adopción → Fecundidad II 3 — Hijo NT II — Padres VI
ADORACIÓN → Creación — Culto — Dios — Ídolos — *Rodilla* — Silencio 2 — *Verdad* NT 3 c
Adulterio → Esposo AT — Matrimonio AT 3 — Mujer AT 3
Advenimiento → Día del S. — Misterio NT I
Adversario → Anticristo — Satán
Aflicción → Alegría NT II 2 — Persecución — Pobres — Sufrimiento
Agradar → Gracia I
Agricultura → Fruto — Sembrar — Siega — Tierra AT I — Vendimia
AGUA → *Bautismo* — *Bendición* II 1 — Diluvio — Mar — Puro — Vida
Ala → Sombra II 2
ALABANZA → Acción de gracias — Confesión — Culto — Eucaristía — *Gloria* V — *Oración* II 3
Alegoría → Figura NT III — Parábola I 3
Alegría → Gozo
Aleluya → Alabanza II 2
Alfa-Omega → Escritura V — Nuevo IV — Tiempo NT III 1
ALIANZA → Amor — *Bendición* III 3 — *Circuncisión* AT 2 — *Comunión* AT 2 — *Conocer* AT 3 — *David* 4 — *Diluvio* — *Eucaristía* IV 1 — *Fe* AT I — *Herencia* AT — *Israel* AT 1 — *Ley* B II — *Mediador* — *Nuevo* III — *Pueblo* — *Sacrificio* NT I — *Sangre* AT 3 a — *Siervo de Yahveh* I
Alimento — Animales II 2 — Ayuno — Comida — Eucaristía III — Hambre y sed — Leche — Maná — Pan — Vino
ALMA → Carne — Cuerpo — Espíritu — Hombre — Resurrección — Vida
ALTAR → Culto — *Pedro* 1 — Presencia de D. — Sacrificio — Sangre

Altura → Ascensión — Ciclo II. III — Montaña I 2
Amén → Fe — *Incredulidad* Int. — *Verdad* AT Int.
Amigo → Amor — Prójimo
Amor → *Alianza* AT II 2 — Amigo — Celo — *Comida* III — Conocer — *Dios* NT II 4 — Elección — Enemigo — *Esposo* — *Hermano* NT 3 — *Humildad* III — Ira de D. AT III 1 — *Ley* B II 3 — *Mansedumbre* — *Matrimonio* AT II 1 — Misericordia — *Obras* NT II 2 — *Oración* IV 4 — *Palabra de D.* AT III 2. NT I 2 — *Perfección* NT 4 — Prójimo — *Redención* III 3 — Sacrificio NT II 1 — *Silencio* 1 — Unidad
Anatema → Apóstoles II 1
Ángeles → *Astros* 3 — Demonios — *Mediador* I 3 — Satán
Animales → *Bestia* — Creación — Puro
Animar → Consolación 2 — Exhortar
Antepasados → Adán I 3 — Generación — Padres I 2
Anticristo → Babel — Bestia — Día del Señor NT I 2 — Guerra — Impío — *Mentira* II — Satán
Antiguo → Nuevo
Antiguos → Ministerio II 1 — Pastor NT 2 — Sacerdote NT III 2
Antropomorfismos → Dios AT III 5
Año → Semana 1 — Tiempo AT I
Apariciones → Gloria III 2 — Presencia de D. — Resurrección NT I 2 — Revelación AT II 2 — Ver AT I
Apocalipsis → Misterio AT. NT III — Revelación AT I 4. NT IV
Apócrifos → Introd. II: AT IV — Tradición AT II
Apostasía → Anticristo NT — Cruz II 3 — Hipócrita 3 — Perdón I — Velar III
Apóstoles → *Autoridad* NT II — Carismas — Discípulo — *Edificar* III — Evangelio — Iglesia — *Ministerio* I 1 — *Misión* NT II — *S. Pedro* — Predicar — *Testimonio* NT III 1 — Vocación
Apostolado → Apóstoles I — Misión NT II — Naciones NT II
Aprisco → Pastor
Árbol → Cruz — Fruto — *Vida* III 1
Arca → *Alianza* AT I 3 — Presencia de D. — Templo — Testimonio
Arca de Noé → Diluvio
Armas → Guerra NT II 2
Arras → Espíritu de D. NT V 3 — Promesas IV
Arrepentimiento → Confesión NT II — Penitencia — Perdón I
Asamblea → Iglesia
Ascensión → Cielo — Gloria — Montaña — Nube — Resurrección
Ascesis → Ayuno — Muerte NT III 3
Astros → Cielo — Creación — Ídolos — Luz
Audacia → Confianza — Liberación II 3 a — Orgullo Int.
Autoridad terrenal → Apóstoles — *Carismas* II — Iglesia — Obediencia — Padres — Pastor — Poder — Rey AT I 4
Avaricia → Orgullo — Pecado IV 3 a — Riquezas III
Ayuda → Fuerza II — Gracia IV
Ayuno → Esperanza — Humildad
Ázimos → Pan II 3 — Pascua I 3 — Puro NT II 3

Baal → Esposo AT — Ídolos II 1 — Matrimonio AT II 1 — Padres I 1. III 2 — Señor AT
Babel — Babilonia → Exilio — Guerra — Lengua — *Orgullo* — Pentecostés — *Persecución* I 3 — *Poder* III
Banquete → Comida IV — Pascua III
Bautismo → *Agua* IV 2 — *Blanco* — *Circuncisión* NT — Diluvio — *Espíritu de D.* NT I 1 — Iglesia — *Juan B.* 1 — *Muerte* NT III 1 — Nacimiento nuevo — Pascua — *Penitencia* NT I. II — *Puro* NT II 2 — *Resurrección* NT II 2 — *Vida* IV 4
Beato → Bienaventuranza
Beelzebul → Demonios NT
Belleza → Bien y mal I — Gracia I
Bendición → Acción de gracias — *Eucaristía* I — Fecundidad — Fruto — *Gracia* II 3 — *Imposición de las manos* — Maldición — *Vendimia* — Vida
Benevolencia → Gracia I — Misericordia — Voluntad de D. AT I 2 c
Beso → Adoración I
Bestia y Bestias → Animales — *Anticristo* NT — Demonios — Guerra — Mar — *Rey* NT II — Satán — Victoria
Biblia → Introd. I: I — Introd. II — Escritura III — Libro
Bien y Mal → Bienaventuranza — Bendición — Calamidad — Pecado — Prueba — Retribución — Riquezas — Sufrimiento
Bienaventuranza → Cielo — Consolación — Gloria — Gozo — Gustar — *Promesas* III 1 — Reposo — *Sufrimiento* NT I 2 — *Tristeza* NT 2
Bienes → Bendición — Bien y mal — Herencia — Riquezas
Blanco → Gloria
Blasfemia → Impío — Nombre
Boca → Labios — Palabra de D. AT I — Palabra humana 2
Bondad → Amor — Bien y mal — Misericordia
Bosque → Árbol 3 — Cruz I 2. II 3
Brazo → Derecha — Imposición de las manos — Poder
Burlón → Reír
Buscar → Deseo — *Presencia de Dios* AT III 1 — Reposo — Rostro

Caballo → Fuerza II
Cabeza → Autoridad — Cuerpo de Cristo III 2 — Iglesia V — Pastor
Cabeza → Cuerpo de Cristo III 2
Calamidad → Castigos — Diluvio — Enfermedad — Guerra — Ira de D. — Muerte — Prueba — Sufrimiento — Tempestad
Calendario → Día del S. NT III 3 — Sábado — Semana — Tiempo
Cáliz → Copa
Calumnia → Mentira I — Palabra humana — Satán Int.
Camino → Desierto — *Designio de Dios* AT IV — Éxodo — *Muerte* AT II — Seguir
Caminos de Dios → Camino II — Ley B I 4
Canaán → Herencia AT — Tierra II
Canon de las Escrituras → Escritura II. IV — Tradición AT II. NT I 3. II
Cantar → Alabanza II 2 Gloria V — Gozo
Cántico → Acción de gracias — Alabanza — Bendición III 5
Caos → Creación AT II — Mar
Caridad → Amor — Comunión NT — Don NT — Dios NT II 4 — Espíritu de D. NT V — Limosna NT — Obras NT II — Oración IV 4 — Unidad
Carismas → Apóstoles — Don — Espíritu de D. — Gracia — Iglesia — *Lengua* 2 — Milagro — Ministerio — *Profeta* AT I — Virginidad NT 3
Carne → Alma — *Cuerpo* — *Deseo* II. III — Espíritu — Espíritu de D. — Hombre — *Muerte* NT — *Palabra de D.* NT III — Redención III — Sangre
Casa → Edificar — Permanecer — Piedra — *Presencia de D.* AT III 1 — Templo
Castidad → Matrimonio NT II — Mujer — Virginidad
Castigos → Calamidad — *Cautividad* I — Educación — *Exilio* I — Expiación — *Fuego* AT III — *Ira de D.* AT III — Infierno — Juicio — *Muerte* AT II — *Orgullo* 4 — Pecado — *Persecución* I 4 — Retribución — *Vendimia* 2 — *Visita*
Catequesis → Enseñar NT II — Predicar I 4 — Tradición NT I
Cautividad → Babel — Esclavo — Liberación — Redención
Ceguera → Hipócrita — Pecado IV 2 a — Ver AT II. NT I
Celibato → Esterilidad III — Matrimonio — Virginidad
Celo → Dios — *Elías* AT 2 — *Fariseos* — Fuego — Ira
Celos → Celo I Dios AT III 3 — Fuego AT I 3 — Pecado III 3
Cementerio → Sueño I 1
Cena → Alianza NT I — Eucaristía II
Cerviz dura → Endurecimiento Int. — Incredulidad I 1

César → Autoridad NT I 2. II 3 — Números II 2 — Rey NT I
Cielo → Ángeles — *Ascensión* — *Blanco* — Casa — Jerusalén — Herencia — *Paraíso* 4 — Permanecer — *Patria* NT 2 — *Puerta* II — *Reposo* III 3 — Resurrección — *Templo* AT II 3. NT III
Ciencia → Conocer
Circuncisión → Judío
Ciudad → Babel — Edificar III — Iglesia V — Jerusalén — Puerta I — Santo NT V
Ciudadela → Fuerza I — Roca
Codiciar → Bien y mal III 1 — Carne II 2 b — Deseo II. III — Pecado II 2
Código de la Alianza → Introd. II: AT I — Ley B II 3
Código Deuteronómico → Introd. II: AT II — Ley B II 3
Código de Santidad → Introd. II: AT II — Ley B II 3
Colecta → Iglesia IV 3. V 1 — Limosna NT 3
Combate espiritual → Guerra NT II
Comer → Alimento — Comida
Comida → Alimento — Comunión — *Eucaristía* II 3. III — Hambre y sed — *Pan* I — *Sacrificio* AT II. NT II 1 — Vino
Compasión → Misericordia — Tristeza AT 3
Compromiso → Amén — Fe Int.
Comunidad → Comida — Comunión — Iglesia — Pueblo A II
Comunión → *Alianza* — *Altar* — Amor — Comida — Conocer NT 2 — Copa — Cuerpo de Cristo — Culto — *Deseo* IV — *Eucaristía* V 2 — Hermano — Iglesia — Permanecer — Presencia de D. — Sacrificio — *Soledad* II 2 — Unidad
Conciencia → Corazón — Espíritu AT 3 — Hombre II 1 d — Ley A 2
Concupiscencia → Deseo II - III — Pecado II 2. IV 3
Condenar → Juicio — Proceso I 2 — Resurrección NT II 1
Condición humana → Carne — Prueba AT II — Muerte AT I 4 — Naciones AT I 2 — Sabiduría AT II 2 — Trabajo I 2
Confesión → *Acción de gracias* — Alabanza II 1 — Bendición II 3 — *Designio de D.* AT I — Fe — Penitencia — Testimonio
Confianza → *Carne* II — *Creación* IV 2 — *Cuidados* — Esperanza — Fe — Humildad — Niño — *Oración* II 3 — Orgullo — Sueño I 1 — *Temer* II — Vergüenza
Confirmar → Amén — Espíritu de D. NT IV — Fuerza I — Unción III 6
Confortar → Consolación — Fuerza II
Conocer → Amor — Corazón — Elección — Gustar — *Revelación* — Sabiduría — Verdad
Consagración → Espíritu de D. AT III — Imposición de las manos — Primicias I — Sacerdocio AT II 1 — Sacrificio NT I — Santo III 1 — Sello — Unción III
Consagrar → Sacrificio NT I — Santo AT III
Consejo — Designio de D. — Sabiduría
Consolación → Exhortar — Paráclito — *Tristeza* AT 4
Constancia → Prueba NT II — Fidelidad NT — Paciencia — Piedad NT 2
Construir → Casa I — Edificar — Pedro 4. 6
Construir → Edificar
Contemplar → Rostro — Ver NT
Contrición → Confesión NT II — Humildad II — Penitencia — Tristeza AT 3
Conversión → Penitencia/Conversión
Copa → *Bendición* IV 2 — Ira de D. — Sangre — Vino
Corazón → Amor — Conocer AT 3 — Labios — Riñones — Rostro — Puro — Simple
Cordero de Dios → *Esposo* NT — Éxodo — *Pascua* — Pastor — *Sacrificio* NT I — *Sangre* NT 4 — Siervo de Yahveh
Corona → Retribución III — Victoria NT
Corrección → Educación I 1. III 2

Cosmos → Mar — Mundo
Creación → Alianza — Bien y mal — Iglesia II 1 — Milagro — Mundo — Nuevo — Obras — Palabra de D. AT II 2 b. NT III 1 — Paraíso — Poder — Presencia de D. — *Reconciliación* II 1 — Sabiduría — *Trabajo* I 1
Crecimiento → Edificar — Fruto — Perfección — Plenitud
Cristianismo → Camino III
Cristo → Mesías — Misterio NT II — Unción III 5
Cronista → Introd. II: AT III
Cronología → Introd. II — Tiempo
Cruz → *Árbol* 3 — *Designio de D.* NT II — *Escándalo* I — *Gozo* NT I 2 — Locura — Muerte — Persecución — *Predicar* II 3 — *Redención* III 3 b — Sabiduría — Sangre — Sufrimiento — *Victoria* NT 1
Cuenta → Juicio NT I — Libro III
Cuerno → Altar 2
Cuerpo → *Alma* — Carne — Cuerpo de Cristo — Hombre — *Resurrección* NT II
Cuerpo de Cristo → Comunión — *Cuerpo* II 2 — *Edificar* III — Eucaristía — Hombre — Iglesia
Cuidados → Confianza — Fe — Paz — Temer
Culto → *Adoración* — *Alabanza* III — Altar — Animales I 1 — *Bendición* III 3 — *Buscar* I — Fiestas — *Figura* AT II 4 — *Gozo* AT II 1 — *Montaña* II 2 — *Muerte* A I 3 — Oración — Piedad — *Presencia de D.* AT III 1 — Profeta AT III 3 — *Puro* AT I — *Sacerdocio* AT II 1 — *Sangre* AT 3 — *Santo* — *Servir* II 1 — Templo — *Ver* AT I 2
Cumplimiento → Cumplir
Cumplir → Designio de D. — *Escritura* IV — Figura — Ley — Obras — Perfección — Plenitud — *Predicar* I 3 a — *Profeta* NT I
Curación → Enfermedad/Curación — Milagro II 2

Daniel (libro de) → Introd. II: AT IV
David → *Alianza* AT II 1 — Jerusalén — *Mesías* AT I 1. NT I — Oración — *Pastor* AT 2 — Rey — Siervo de Yahveh
Deber → Ley — Obediencia II 3 — Servir II. III
Debilidad → Fuerza II
Decálogo → Ley B
Decreto → Ley
Dedicación → Fiestas AT I — Santo AT III
Dedo de Dios → Arca — Escritura III
Demonios → Ángeles — Astros — Bestia — Desierto — *Enfermedad* AT I 2 — Espíritu — *Ídolos* II 2 — *Poder* III 2 — Satán
Depósito → Tradición AT I
Derecha → Brazo — Poder
Derrota → Enemigo II 2 — Guerra AT III 2 — Victoria AT 2
Descubrir → Misterio — Revelación
Deseo → Amén — Bendición II 3 — Buscar — Hambre y sed — *Ver* AT I
Desgracia → Bienaventuranza Int. — Bien y mal II 3 — Embriaguez 1 — Maldición — Visita NT
Desierto → Agua — *Camino* II — Demonios — *Elías* AT — Éxodo — *Maná* — Prueba — Soledad II 2
Designio de Dios → Abraham — Alianza — Día del S. — Misterio — Resto NT — *Revelación* II 1 — *Tiempo* Int. 1 — Voluntad de D.
Desinterés → Amor I NT 2 — Don NT 3 — Gracia V — Retribución III
Desnudez → Vestido II — Vergüenza I 2
Desobediencia → Obediencia II — Pecado I 1
Desolación → Consuelo 2 — Soledad II 2 — Tristeza
Despertar → Resurrección AT II. NT II 2 — Sueño III — Velar I 2
Desprecio → Orgullo AT 3. NT 2 — Orgullo I
Destino → Designio de D. NT III 2 — Retribución II 2
Deuda → Perdón — Pecado IV 1 a
Deuteronomio → Introd. II: AT II
Día del Señor → *Bestia* 3 — Hora — *Ira de D.* AT III 3 — Juicio — Luz — *Noche* AT 2 — Pascua — *Perfec-*

ción AT 6 — *Resurrección* NT II 1 — Sábado NT 2 — Siembra III — *Tiempo* NT II 3. III 2 — *Velar* I — Victoria — Visita
Diablo → Satán
Diácono → Ministerio II 2 — Servir III
Diálogo → Amor I — Palabra de D. AT I. NT III 2 — Silencio — Soledad II 1 — Voluntad de D. Int.
Diáspora → Dispersión
Diezmo → Primicias I 3
DILUVIO → Agua — Bautismo — Calamidad — Castigos — Iglesia — Resto — Salvación
Dinastía → Rey AT I 1
Dinero → Orgullo — Pobres NT III — Riquezas — Servir III
DIOS → Amor — *Bienaventuranza* I — Bien y mal II. III — Espíritu de Dios — Esposo — Jesús — *Madre* II 1 — Nombre — Padres — Presencia de D. — *Revelación* NT III 1 b — *Santo* — Señor — *Vida* I. III 3
Discernimiento → Demonios NT 2 — Espíritu NT 1 — Gustar — Profeta AT III 1 — Prueba NT III — Voluntad de D. NT II 1
Disciplina → Educación
DISCÍPULO → Apóstol — Enseñar — Escuchar — Niño — Palabra de D. — Sabiduría — Seguir — Tradición
DISPERSIÓN → Pentecostés — Unidad
Divorcio → Matrimonio AT 3. NT 1
Doce → Apóstoles I — Elección NT II 1 — Iglesia III 2 — Israel AT I b — Números I 1. II 1
Docilidad → Escuchar — Niño — Simple
Doctor → Discípulo AT 3 — Enseñar NT I — Fariseos — Ley C I 2
Dolor → Sufrimiento — Tristeza
Domingo → Día del S. NT III 3 — Pascua III 1 — Sábado — Semana 2 — Tiempo NT II 3
DON → *Acción de gracias* — *Bendición* — *Carismas* — *Dios* NT V — Espíritu de D. — Gracia — Herencia — Limosna — *Presencia de D.* AT III 2. NT I — *Riquezas* I 3. III 2 — *Sabiduría* AT III 4 — *Sacrificio* AT II 2
Dormir → Muerte AT I 2 — Sueño
Doxología → Bendición III 5. IV — Gloria V
Dragón → Animales II — Bestia — Mar 2 — Persecución I 4 a
Duda → Incredulidad — Pecado I 1
Duplicidad → Corazón — Hipócrita — Labios 1 — Mentira — Simple

Edén → Creación AT II 1 — Paraíso
EDIFICAR → Crecimiento — *Casa* I 2 — Piedra — Templo
EDUCACIÓN → *Castigos* 3 — Enseñar — Ejemplo — Madre — Niño — Padre — Prueba — Sabiduría AT II 1
EGIPTO → Naciones — *Trabajo* II
EJEMPLO → Discípulo — *Educación* II 2 — *Figura* AT III — Imagen — *Seguir* 2 c
Ejércitos celestiales → Ángeles AT — Astros — Poder III
ELECCIÓN → *Abraham* I — Alianza — Conocer — Designio de D. — *Gracia* IV — Vocación
ELÍAS → Ascensión — Celo — Fuego — Juan B. — Profeta
Elohím → Dios AT II
Elohísta → Introd. II: AT I
Embajadores → Apóstoles
EMBRIAGUEZ → *Carismas* II Int. — Copa — Vino
Emmanuel → Permanecer II 2 — Jesús II — Presencia de D. AT I
Encarnación → Introd. I: II 3 — Carne I 3 b. II 2 c — Cuerpo II 2 — Cuerpo de Cristo I — Hijo NT I 3 — Padres V 3
Encontrarse → Ayuno 1 — Comunión AT 3. 4 — Presencia de D. NT
ENDURECIMIENTO → *Castigos* — *Hipócrita* — *Incredulidad* I 2. III — Paciencia — Penitencia
ENEMIGO → Amor — Guerra — Hermano — Odio — Perdón — *Satán* III — Venganza
ENFERMEDAD — CURACIÓN → Lepra — *Milagro* II 2 b — *Unción* II 1 — Sufrimiento
Engañar → Error NT — Hipócrita — Mentira — Satán

Engendrar → Fecundidad — Nacimiento nuevo
ENSEÑAR → Discípulo — Educación — Leche — *Ley* B I 3. 4 — *Predicar* I 4 — Sabiduría — Tradición
Entrañas — Misericordia
Enviar → Apóstoles — Misión
Envidia → Celo Int. — Muerte AT II 1 — Odio I 1. 2 — Satán I
Epidemia → Calamidad
Epifanía → Día del S. NT Int. — Gloria III — Revelación NT Int.
Epístolas → Introd. II: NT II
Errar → Buscar III — Camino — Error
ERROR → Enseñar — Satán — *Verdad* NT 2 c
ESCÁNDALO → *Cruz* I 1 — *Incredulidad* II — Piedra — Roca — *Sufrimiento* AT II
Escatología → Creación AT III 2 — Designio de D. AT II — Figura AT II 3 — Juicio AT II — Pueblo B III — Tiempo NT II 1. III 1
ESCLAVO → Cautividad — *Liberación* — *Servir* I
Escoger → Camino — Elección
Esconder → Misterio — Revelación
ESCRITURA → Cumplimiento — Libro — Memoria — Profeta — *Tradición* AT II 2. NT I 3
ESCUCHAR → Discípulo — Fe — Palabra de D. — Tradición — *Transfiguración* 2
Espera → Calamidad — Cielo VI Día del S. AT II — Esperanza — Memoria 3 — Salvación NT II 3 — Velar I
ESPERANZA → Ascensión IV — *Ayuno* — Cielo VI — Confianza — Deseo — Fe — *Paciencia* — Palabra de D. AT III 2 — *Persecución* II — Presencia de D. — Promesas — *Resto* AT — *Resurrección* NT II — *Sembrar* I 2 b — *Ver* NT II
ESPÍRITU → Alma — Carne — Corazón — Dios — Espíritu de D. — Hombre
ESPÍRITU DE DIOS → *Amor* I NT 4 — *Bautismo* II. III — *Bendición* IV 3 — *Carismas* — Consolación — *Deseo* III — *Dios* NT V — Don — Enseñar — Fruto IV — Gozo NT I 2. II 1 — *Iglesia* IV 1. 2 — Imposición de las manos — *Misión* NT III — *Nacimiento nuevo* 3 — *Oración* V 2 d — *Parácli*to — *Pentecostés* — *Poder* IV 2. V — *Presencia de D.* NT II — *Promesas* III 3 — Profeta — *Revelación* NT I 2 b — *Santo* — Sello — *Tradición* NT II — *Verdad* NT 3
Espíritus malos → Demonios — Poder III — Puro NT I 2
ESPOSO → Alianza — Amor — Iglesia — Madre — Matrimonio — Mujer — *Virginidad* NT 1
Estado político → Autoridad — Bestia 3b — Naciones Int.
ESTERILIDAD → Fecundidad — Vergüenza — *Virginidad* AT 1
Estrellas → Astros
Eternidad → Tiempo Int. 2 b
EUCARISTÍA → Acción de gracias — *Alianza* NT I — Alimento — Bendición — *Comida* III — Comunión — *Cuerpo de Cristo* II — Culto — *Maná* 3 — *Pan* — Sacerdocio — *Sacrificio* NT II 1 — Sangre — Vino
Eva → Deseo II — Fecundidad I 1 — Iglesia IV 1 — Madre — María V — Mujer AT I — Sencillo 1
EVANGELIO → Apóstoles — *Palabra de D.* NT I. II — Predicar — *Reino* NT I — *Revelación* NT I — Salvación NT I 2
Exaltación de Cristo → Ascensión II — Gloria IV
Examen → Juicio — Prueba Int. III
EXHORTAR → Carismas — Consolación — Predicar
EXILIO → Castigos — Cautividad — Éxodo — Patria — Prueba — Tierra
ÉXODO → *Camino* II 1 — Desierto — *Exilio* II 3 — Liberación — Maná — Moisés — Nuevo — *Pascua* I 2 — *Redención* I 1 — Roca — Salud
Exorcismo → Demonios NT 1 — Enfermedad Int. — Milagro II 2 b — Unción II 2
EXPIACIÓN → Fiestas — Pecado — Penitencia — Perdón — Redención — Sacrificio — *Sangre* AT 3 c

EXTRANJERO → Dispersión — Enemigo — Hermano — Hospitalidad — Naciones — Patria
Extravío → Error
Extremaunción → Aceite 2 — Unción II 1

Fábulas → Enseñar NT II 3 — Error NT — Verdad NT 2 c
Falsedad → Error — Mentira — Verdad NT 2 c
Familia → Casa — Edificar I 1 — Educación — Hermano — Madre — Matrimonio — Padres
FARISEOS → Hipócrita — Incredulidad — *Orgullo* 1 — *Retribución* III 2
Fatalidad → Liberación Int. — Nota sobre el libre arbitrio
Fatiga → Reposo III 2 — Trabajo II
FE → Abraham I 2. II 3 — *Bautismo* III 2 — *Confesión* — *Confianza* 1 — *Conocer* NT 3 — Esperanza — *Fecundidad* III 2 — *Fidelidad* — *Hospitalidad* 2 — Incredulidad — *Justificación* III — *Ley* C III 1 — *Milagro* I 3. II 3 — *Obediencia* II — *Obras* NT II 1. 2 — *Oración* III 2 — *Orgullo* NT 2 — *Palabra de D.* AT III 2 — *S. Pedro* 3 b — *Presencia de D.* NT II. III — *Poder* V — *Promesas* I — *Salvación* NT I — *Seguir* 2 c — *Verdad* NT 2 a
FECUNDIDAD → *Bendición* — Esterilidad — Fruto — Madre — Matrimonio — Nacimiento nuevo — *Obras* II 2 — Padres — Sembrar — Virginidad
Felicidad → Bienaventuranza — Bien y mal II 3 — Paz I — Retribución II
Festín → Comida IV
FIDELIDAD → *Abraham* II 1 — Alianza — Amor — *Confianza* 3 — Fe — *Gozo* II 2 — *Justicia* I: I AT 2 — *Matrimonio* AT II 3 — Paciencia — *Piedad* — *Roca* — *Servidor de D.* II 2 — *Verdad* AT I 2
FIESTAS → Culto — Día del S. — *Reposo* I 3 — Sábado — *Tiempo* AT I 2
FIGURA → Cumplimiento — Imagen — Nuevo — Plenitud — Tiempo
Filiación → Hijo — Padres V 1. VI
Filón → Introd. II AT IV
Fin del mundo → Día del S. — Mundo AT III — Tiempo AT III. NT III
Firmeza → Fe Int. — Fidelidad — Verdad
Formas literarias → Tradición AT II 1
Fracción del pan → Comida III — Comunión NT I — Eucaristía II 3 — Pan I 1 — Pascua III 1
Fragilidad → Fuerza II
FRUTO → *Árbol* — Crecimiento — Fecundidad — Obras — Sembrar — Siega — *Viña*
FUEGO → Celo — Gloria — Infierno — Ira de D. — Luz — *Nube* 1. 2 — Pentecostés — Tempestad
Fuente → Agua I — Espíritu de D. NT V 3 — Roca 2 — Vida III 3. IV 2
FUERZA → Poder — Roca
Fundamento → Edificar II

Gehena → Fuego AT III — Infierno AT II
Genealogía → Fecundidad II 3 — Generación — Padres I 2
GENERACIÓN → Fecundidad — Padres — Tiempo
Generosidad → Amor — Bendición — Don — Gracia
GLORIA → *Acción de gracias* — Ángeles — Blanco — *Dios* NT III — Luz — *Moisés* 5 — *Nube* 2 — Orgullo — *Presencia de D.* NT III — Revelación — Rostro — *Sufrimiento* NT III 2 — Transfiguración — *Vestido* II 3. 4
Gnosis → Conocer NT 3 — Misterio — Revelación
Gobernar → Autoridad — Ministerio II — Rey
Goce → Bienaventuranza — Gustar
Goel → Liberación I 2 — Venganza 1. 3
Gozo → Aceite 2 — *Acción de gracias* Int. — Bienaventuranza — Blanco — *Confianza* 3 — Consolación — Esperanza — Fiestas — *Persecución* II 3 — Risa — *Siembra* — *Tristeza* NT 3 — Unción I — *Vendimia* — *Viña* 1. 3 — *Vino*

GRACIA → *Acción de gracias* — Bendición — *Carismas* — Cumplir — Edificar — Elección — *Fe* III 2 — Justicia — Misericordia
Grandeza → Orgullo I
Grano → Sembrar
Grito → Oración II. IV 3 — Sufrimiento AT I 1
GUERRA → Anticristo — Babel — Bestia — Enemigo — Odio — Paz — *Persecución* I 4 a — Satán — Victoria
Guía → Camino II. III — Ejemplo — Éxodo — Seguir
GUSTAR → Mansedumbre — Sabiduría

Habitar → Casa — Permanecer
Hallar → Buscar — Presencia de D.
Hambre (plaga) → Calamidad
HAMBRE y SED → Bienaventuranza — — Comida — Deseo — Desierto
«Hay que...» → Designio de D. NT I 1 — Mártir 1 — Servir III 1 — Tiempo NT I 1
HEBREO → Judío
HERENCIA → Promesas — *Retribución* III 2 — *Tierra* AT II 1
HERMANO → Amor — Enemigo — Odio — Prójimo — Unidad — Venganza
Hermanos de Jesús → Hermano NT — María II 4
HIJO → Nacimiento nuevo — Padres V — *Revelación* NT I 1 c
Hijo de David → David 4 — Mesías AT 1
HIJO DEL HOMBRE → *Adán* II 1 — *Día del S.* NT I 1 — Hombre — Jesús — Juicio — Mesías — *Nube* 3. 4 — *Reino* AT III
Himno → Acción de gracias — Alabanza — Bendición III 5
HIPÓCRITA → Fariseo — Mentira — Orgullo I — Sencillo
Historia sacerdotal → Introd. II : AT II
Historia santa → Designio de D. — Día del S. — Figura AT II 2 — Generación — Hora — Ley B III 3 — Misterio NT II — Mundo AT II 3 — Oración I — Tiempo
Holocausto → Fuego AT II 1 — Sacrificio AT II 1
HOMBRE → *Adán* — Alma — Cuerpo — *Hijo* NT II — Hijo del hombre — Imagen — *Nuevo* III 3
Homicidio → Ira del hombre — Pecado IV 2 b — Sangre AT 1 — Venganza 1
Honor → Gloria IV 5 — Orgullo — Unción I 2
HORA → Designio de D. — *Tiempo* NT I 1 — Visita
Horeb → Alianza AT I 1 — Elías AT 1 — Montaña II 1
Hosanna → Alabanza IV
HOSPITALIDAD → Extranjero
Huérfano → Consolación 2
Humanismo → Sabiduría
HUMILDAD → Ayuno — *Confianza* 2 — *Mansedumbre* 2 — *Niño* II — *Orgullo* 5 — *Pobres* AT III. NT I. II — *Perfección* NT 3

ÍDOLOS → *Astros* — *Dios* AT III 4 — Fe — *Imagen* I — *Mentira* II 1 — *Vergüenza* I 4
IGLESIA → *Cuerpo de Cristo* III — *Espíritu de D.* NT 4 — *Esposo* NT 2 — *Fecundidad* III 3 — Israel NT 2 — *Madre* II 3 — *María* V — *Misterio* NT 2 — *Obras* NT II 3 — *Paz* III 4 — *Plenitud* 3 — *Prueba* NT II — Pueblo — Reino — *Templo* NT II — *Tiempo* NT II — *Virginidad* NT 1 — *Vocación* III
IMAGEN → *Hombre* — Ídolos
Imitación → Ejemplo — Padres IV — Seguir 2 c
Imperios → Bestia 3 b
IMPÍO → *Anticristo* NT — *Blasfemo* — Hipócrita
IMPOSICIÓN DE LAS MANOS → Bendición — Carismas — *Ministerio* II
Imprecación → Maldición Int. — Venganza II b
INCREDULIDAD → Confianza — Fe — *Judío* II
Infidelidad → Esposo AT I — Fidelidad — Matrimonio AT II 3

INFIERNO → Castigos — Ira de D. — Fuego — Juicio — Maldición — Muerte — Pecado — Satán
Infiernos → Cautividad II — Infierno AT I 1. NT II — Muerte AT I 2
Inmolación → Muerte NT II — Sacrificio
Inmortalidad → Alma II 2. 3 — Imagen II AT — Muerte — Resurrección — Vida IV 4. 5
Inocentes → Niño III — Sencillo
Inspiración → Espíritu de D. AT II — Palabra de D. AT I 1
Instruir → Educación — Enseñar
Integridad → Justicia Int.— Perfección AT 2. 3 — Sencillo
Intercesión → Expiación — Mediador — Moisés 4 — Oración
Invitar → Vocación
IRA → Castigos — Celo — *Copa* 2 — Día del S. — Fuego — Juicio — Misericordia — Paciencia — *Silencio* 1 — *Temor* III — Tempestad — Vendimia — Venganza
Isaías (libro de) → Introd. II: AT II
Islas → Mar
ISRAEL → Alianza — *Designio de D.* NT III 2 — Elección — Hebreo — *Hijo* AT I — *Iglesia* II 2 — Judío — *Pecado* II — Pueblo — *Reino* AT I. II — *Sombra* II 3 — *Viña* 2

Jacob → Israel AT Int.
Jerarquía → Ministerio II — Sacerdocio I 4
Jeremías → Profeta — Siervo de Yahveh II 2
JERUSALÉN → Esposo NT 2 — Iglesia — Madre II 3 — *Nuevo* IV — Patria — Pueblo — *Templo* AT I — Tierra
JESÚS → *Abraham* II 4 — *Acción de gracias* NT 3 — *Adán* II — *Adoración* II 1 — *Amén* 2 — *Creación* NT I 2 — *Designio de D.* NT I — *Hijo* NT I — *Hijo del hombre* NT I — *Hombre* I 2 — Mediador — *Mesías* NT — *Nombre* NT 2 — *Presencia de D.* NT I — *Santo* NT I — *Salvación* NT I — Señor — Siervo de Yahveh — *Verdad* NT 2 d. 3 a — *Vida* IV
Jordán → Bautismo II 1
JUAN BAUTISTA → *Bautismo* I 3. II — Elías — Profeta — Testimonio
Judá → Israel AT 2 — Judío I 1
JUDÍO → Hebreo — *Incredulidad* 3 — *Israel* AT 2 b — Naciones
JUICIO → Bautismo I 3. III 1 — *Castigos* — Día del S. — *Diluvio* — Hijo del hombre — Justicia — *Naciones* AT III 1. NT III 2 a — *Palabra de D.* NT I 2 — *Penitencia* NT IV 2 — Proceso — *Profeta* AT IV 1 — *Retribución* I — *Siembra* III — *Vendimia* 2
Juramento → Alianza AT I 1 — Amén 1 — Palabra humana 1 — Promesas I
JUSTICIA → Gracia — Juicio — Justificación — Ley — Misericordia — Obras — *Paz* I 4 — *Perfección* AT — *Proceso* II — *Retribución* II 3 — Salvación — *Venganza*
JUSTIFICACIÓN → Fe — Gracia VI — Justicia — Ley — Proceso — Promesas

Kerigma → Evangelio III 1 — Predicar I 3
Koiné → Introd. I: II

LABIOS → Confesión — Corazón — Lengua — Palabra humana
Lágrimas → Libro III — Sufrimiento NT I. II — Tristeza
Lamentación → Penitencia AT I 2 — Oración I 2 — Sufrimiento AT I 1 — Tristeza AT 3. 4
LÁMPARA → Luz — Velar
Largueza → Bendición II 1 — Don — Gracia — Riquezas I 3. 4
Lavar → Bautismo — Agua — Puro AT I 2
LECHE → Nacimiento nuevo
LENGUA → *Babel* 1 — *Carismas* — Labios — *Palabra humana* — *Pentecostés* — *Pueblo* A II 5. B II 5
Lenguaje → Introd. I: II 1 — Lengua 2 — Pueblo A II 5. B II 5

LEPRA → Enfermedad — Puro
Letra y espíritu → Alianza NT II 1 — Escritura IV — Ley C III 3
Levadura → Pan II 3 — Pascua I 3. III 2
Leviatán → Bestia 1. 2
Levirato → Fecundidad II 2
Levitas → Elección AT I 3 c — Primicias II — Sacerdocio AT I
LEY → *Alianza* AT I 2 — *Camino* II 2 — *Carne* II 2 a — *Cautividad* II — Enseñar — *Hombre* I 1 a — *Liberación* II 2 c — Mediador — Moisés — *Muerte* NT I 2 — *Obediencia* — Obras — *Palabra de D.* AT II 1 — *Profeta* AT III 1 — *Promesas* II 2 — *Revelación* AT II 1 — Voluntad de D.
LIBERACIÓN, LIBERTAD → *Bien y mal* I 3 — *Calamidad* 2 — Cautividad — *Camino* I — Esclavo — Éxodo — *Moisés* 2 — *Muerte* AT III — Pecado — Redención — *Reposo* I 1 — Salvación — Voluntad de D.
Libertad → Bien y mal I 3 — Liberación — Prueba AT II 2
LIBRO → Escritura — Profeta — Revelación
LIMOSNA → Amor — Ayuno — Don — Misericordia —*Pobres* AT II — Prójimo
Limpieza → Puro AT I 1
Liturgia → Culto — Fiestas — Memoria 1 b. 4 b — Penitencia AT I. III — Tiempo NT II 3
LOCURA → Conocer — Educación — Impío — Predicar — *Sabiduría* NT II — Sencillo
Logos → Palabra de D. AT I
Lugar alto → Altar 1 — Montaña II 2 — Presencia de D. AT III 1
Luna → Astros — Semana I
Luto → Ayuno — Blanco — Consolación — Tristeza
LUZ → Blanco — Gloria — Lámpara — Noche — Revelación — Sombra

Llamar → Elección AT I 3 — Iglesia I — Nombre AT — Vocación
Llanto → Consolación — Penitencia AT I 2 — Sufrimiento NT II — Tristeza
Llave → Puerta
Lluvia → Agua I — Fruto II — Tempestad 1

MADRE → Fecundidad — Iglesia — *María* III — Mujer — Virginidad
Maestro → Autoridad — Discípulo — Enseñar — Jesús III — Sabiduría NT I 1 — Señor NT 2
Magia → Enfermedad Int. — Milagro I 2 a
Mal → Bien y mal — Pecado
MALDICIÓN → Bienaventuranza — *Bendición* III — Bien y mal — Infierno — Ira de D.
Maledicencia → Palabra humana 1
Maligno → Bien y mal I 4. III 1 — Mundo NT I 2. III 3 — Satán III — Velar III
Mammón → Riquezas III 2 — Servir III
MANÁ → Alimento — Desierto — Eucaristía — Pan
Mandamiento → Amor — Ley — Voluntad de D. NT II
Mano → Brazo — Derecha 1 — Espíritu de D. AT II 2 — Imposición de las manos — Poder I 1
MANSEDUMBRE → Gustar — Humildad → *Pobres* AT III
MAR → Agua — Anticristo — Bestia — Éxodo
Marchar → Camino II — Permanecer Int. — Seguir
MARÍA → Iglesia — Madre — *Mediador* II 2 — Mujer — *Virginidad* NT 2
MÁRTIR → Confesión — *Muerte* NT III 4 — Persecución — Sangre — *Testimonio* NT 2
MATRIMONIO → Esposo — Esterilidad — Fecundidad — Mujer — Virginidad
MEDIADOR → Alianza — Ley — Moisés — *Sacerdocio* Int. NT I 4. III 2
Médico → Enfermedad
Melquisedec → Sacerdocio NT I 3
MEMORIA → Alianza — Eucaristía — Tiempo
Memorial → Altar 1 — Eucaristía III 3. IV 2 — Memoria 1 b — Piedra 2
Mensaje → Ángeles — Evangelio — Palabra de Dios — Penitencia AT II — Predicar I — Profeta AT II 2

MENTIRA → Error — Hipócrita — Labios — Lengua — *Pecado* IV 2 b — *Satán* I — Sencillo — Verdad
Mentiroso → Hipócrita — Mentira — Pecado IV 2 b — Satán I
Mérito → Gracia V — Justicia I: I AT 3 — Retribución
MESÍAS → *David* 4 — Hijo del hombre — Jesús — *Pobres* NT I — Rey NT I — *Reino* AT III — *Sacerdocio* AT III 2 — Siervo de Yahveh — *Unción* III 2. 5
Metáfora → Introd. I: II
Midrash → Introd. II: AT IV — Maná 2
Miedo → Confianza 3 — Incredulidad I 1 — Temer I
Miel → Mansedumbre
Miembros → Cuerpo de Cristo III 1
Miguel → Ángeles AT 2 — Demonios AT 3
MILAGRO → *Enfermedad* NT I. II 1 — Obras — Palabra de D. — Poder — Revelación — *Visita* NT
MINISTERIO → Apóstol — Autoridad — Carismas — Iglesia — Pastor — *Sacerdocio* NT III
MISERICORDIA → Amor — Gracia — *Hospitalidad* 1 — Ira — Justicia II — Limosna — Perdón — *Pecado* IV 1 c. d — Penitencia — Piedad
Mishna → Introd. II: AT IV
MISIÓN → Apóstoles — Naciones — *Palabra de D.* AT III 1 — *Pentecostés* — *Predicar* II 2 a — Profeta — Testimonio — *Vocación* I
MISTERIO → *Designio de D.* AT V — *María* V 3 — Palabra de D. — *Parábola* II 2 — *Presencia de D.* AT II. NT II — *Reino* NT II — *Revelación* — Sabiduría — Silencio — *Sufrimiento* AT III — *Verdad* AT 3
Mito → Figura II 1. 4 — Resurrección AT I — Rey Int. — Tiempo Int. 1
Mitología → Introd. I: I 2. II 1
Modestia → Humildad
MOISÉS → Alianza — Ley — Mediador — *Oración* I 1 — Profeta — Siervo de Yahveh
MONTAÑA → Ascensión I
Mortificación → Cruz II — Muerte III 3
MUERTE → Bautismo — Calamidad — Castigos — *Hombre* II 1 c — Infierno — *Liberación* II 2 b — *Pecado* I 2 — *Redención* II 2. III 1. 2 — Resurrección — Retribución — Sacrificio — Salvación — *Sombra* I — *Sueño* III — Vida IV 3
MUJER → Esposo — Esterilidad — Fecundidad — Madre — *María* — Matrimonio
MUNDO → Creación — *Generación* 2 — *Judío* II — Odio III 1. 2 — *Pecado* IV 2 — Salvación — Tiempo — Tierra
Murmuración → Incredulidad I 1

NACIMIENTO NUEVO → Bautismo — Hijo — Niño — Nuevo — Vida
NACIONES → *Apóstoles* II 2 a — Dispersión — Extranjero — Iglesia — Israel — Judío — Misión —Pueblo — Unidad
Nada → Creación II 3
Nazireato → Vino I 2
Negarse (a sí mismo) → Cruz II 1 — Seguir 2 a
NIÑO → Educación — Hijo — Humildad — Leche — *Nacimiento nuevo* — Sabiduría — Sencillo
NOCHE → Día del S. — Luz — Sombra — Sueño — Velar
Noé → Diluvio — Vino I 1 — Viña 1
Nómadas → Camino Int. — Extranjero II — Pastor Int. — Permanecer Int.
NOMBRE → *Blasfemo* — *Confesión* AT I — Dios II. IV — *Jesús* IV — *Presencia de D.* AT I — Vocación
Nombres de Dios → Dios — Nombre AT — Revelación AT II 2
NUBE → Fuego — Gloria — Presencia de D. — Sombra — Tempestad — Templo
NUEVO → *Alianza* NT — *Creación* NT II — *Hombre* III 3 — Nacimiento nuevo — Primicias — Tiempo
NÚMEROS
NUPCIAS → Cordero 3 — Esposo — Matrimonio

OBEDIENCIA → *Abraham* I 2 — Autoridad — Designio de D. — Fidelidad — Ley — *Servir* II 2 — Voluntad de D.
Obispos → Ministerio II 3 — Pastor NT 2
OBRAS → *Abraham* II 3 — Creación — *Cumplir* NT 2 — Edificar — Fecundidad — Fe — Justicia — Ley — Milagro — Retribución — Trabajo
ODIO → Amor — Enemigo — Guerra — *Pecado* IV 2 c
Ofensa → Pecado III 2 — Perdón III
Ofrenda → Altar — Don AT 2 — Eucaristía V 2 — Pan II 1. 2 — Sacrificio
Oído → Escuchar
Oir → Escuchar
Ojo → Sencillo 2 — Ver
Olvido → Memoria 2
ORACIÓN → Acción de gracias — Adoración — Alabanza — *Bendición* I. III 5 — Buscar — *Confianza* 2 — Culto — Deseo — *Pobres* AT III — Rodilla — *Salvación* AT II
Orden → Mundo AT Int. II 1
ORGULLO → *Carne* II 1 — *Confianza* 3 — Gloria — Orgullo — *Predicar* II 2 b — Vergüenza
Oveja → Pastor

Pablo → Apóstoles II — Evangelio IV — Naciones NT II 2
PACIENCIA → Educación — Esperanza — Misericordia — Persecución — Prueba
PADRES Y PADRE → *Abraham* I 3 — *Amor* I NT 1 — Autoridad — *Bendición* — Dios — *Enseñar* AT I 1 — Fecundidad — Generación — Hermano — Hijo — *Misericordia* NT I 2 — *Nombre* NT I — Patria — *Revelación* NT I 1 c
Paganos → Judío I — Naciones AT II 1 b
PALABRA DE DIOS → *Arca* II — *Bendición* I — *Cumplir* AT 1 — Enseñar — Escuchar — *Espíritu de D.* AT V — Libro — *Nacimiento nuevo* 3 a — *Pan* III — Parábola — *Predicar* II 1. 2 — Profeta — *Revelación* AT I 2 — Sabiduría — *Sacerdocio* AT II 2 — *Sembrar* II 2 — *Verdad* AT 1
PALABRA HUMANA → Lengua — Mentira — Silencio
PAN → Alimento — Comida — Comunión — Don — *Eucaristía* III — *Maná* 3
PARÁBOLA → Misterio — Palabra de D. — Revelación
PARÁCLITO → Enseñar — Espíritu de D. — Juicio — *Mundo* NT III 2 — Proceso
PARAÍSO → Árbol — Cielo — Tierra — Vida
«Parresia» → Confianza 3 — Liberación II 3 a — Oración IV 4 — Orgullo — Vergüenza II 1
Participar → Comunión NT
Partida → Camino — Éxodo — Vocación I
Parusía → Ascensión III — Día del S. NT — Esperanza — Gloria IV 1 — Tiempo NT III
PASCUA → *Cordero* 2 — Bautismo — Calamidad 1 — *Día del S.* III — Eucaristía — Éxodo — Fiestas — *Iglesia* IV 1 — Noche — *Predicar* I 2 — *Resurrección* NT I 3 — Sacrificio
Pasión → Muerte NT II 1. 2 — Oración IV 2 — Pecado IV 3 e — Redención III 2 — Rey NT I 2 — Sacrificio NT I — Sufrimiento NT II
PASTOR Y REBAÑO → Cordero — David — Ministerio — *S. Pedro* 3 c — Puerta
Paternidad → Padres III. V 2
PATRIA → Cielo — Exilio — Padres — *Pueblo* AT II 4 — Tierra
Patriarcas → Elección AT I 3 b — Padres I. II
PAZ → *Bendición* II 1 — Bienaventuranza — Guerra — *Reconciliación* — *Reposo* II 1 — Salvación
PECADO → *Bien y mal* I 4 — *Calamidad* — *Carne* II — *Castigos* — Cautividad — *Confesión* AT 2. NT II — *Endurecimiento* I 2 — *Enfermedad* AT I 3 — Esclavo — *Exilio* I — Expiación — Impío — Incredulidad —

Infierno — Justificación — Lepra — *Liberación* II 2 a — *Muerte* AT II. NT II 3 — *Mundo* NT I 2 — Penitencia — Perdón — *Puro* AT II 1 — Redención — *Soledad* I 2 — *Sueño* III — *Tristeza* AT 2
Pedagogía → Introd. II — Educación — Ley C III 2
Pedir → Oración
PEDRO (San) → Apóstol — Iglesia — Pastor — *Roca* 1
PENITENCIA — CONVERSIÓN → *Bautismo* I. III 2 — *Buscar* I. II — *Castigos* 2. 3 — Confesión — *Deseo* III — Endurecimiento — *Misericordia* AT I 2 c — *Muerte* AT III 2 — *Pecado* III 3. IV 1 a — Perdón — *Predicar* I 1
PENTECOSTÉS → Carismas — Dispersión — Espíritu de D. — Fiestas — Fuego — *Iglesia* IV 1 — Lengua — *Misión* NT III 2 — Siega
Pequeño → Niño — Sencillo
PERDÓN → Amor — *Expiación* 3 — Ira — Misericordia — Pecado — Penitencia — Reconciliación — Venganza
Peregrinación → Camino II 1 — Jerusalén AT III 3 — Presencia de D. AT III 1
Pereza → Preocupaciones — Sueño II — Trabajo
PERFECCIÓN → Crecimiento — *Cumplimiento* — Puro — Sencillo
PERMANECER → Cielo — Casa — Presencia de D. — Templo
PERSECUCIÓN → Anticristo — Babel — Mártir — Mundo — *Paciencia* II — Proceso — Prueba — Sufrimiento — Testimonio
Perseverancia → Confianza 3 — Fidelidad NT — Paciencia II 1
Persona → Alma I 3 — Vestido I 1
Peste → Calamidad 1
Pie (de) → Rodilla
Piedad → Misericordia
PIEDAD → *Creación* AT IV 1 — Fidelidad — Misericordia — *Oración* II 5 — *Temer* IV
PIEDRA → Altar — Edificar — Escándalo — Roca
Plagas → Calamidad — Castigos — Enfermedad AT I 1 — Ira de D. I 1 — Lepra.
Plantar → Siega II — Sembrar
PLENITUD → Cuerpo de Cristo — Cumplir AT 3 — *Designio de D.* NT I — *Iglesia* V 1 — *Tiempo* NT I 2
Pleroma → Iglesia V 1 — Plenitud
POBRES → *David* 3 — *Humildad* II — Limosna — Misericordia — Niño — Piedad — Riquezas
PODER → Autoridad — *Brazo* — Espíritu de Dios — Fuerza — Milagro — Obras — Orgullo — *Resurrección* NT II — *Roca* 2
Poder político → Autoridad AT I 2. NT I 2. II 3
Poderes → Ascensión II 2 — Poder III 2 — Reconciliación II 1
Poligamia → Matrimonio AT II 2
Posesos → Demonios NT — Milagro II 2 b
Posteridad → Abraham II — Fecundidad II — Padres I 2. II 1. 2
Postración → Adoración I 1 — Rodilla
Predestinación → Designio de D. NT III 1 — Elección
PREDICAR → Enseñar — Evangelio — Exhortar — Misión — Palabra de D. — *Resurrección* NT I 3 — Testimonio
Presbíteros → Ministerio II — Sacerdocio NT III 2
PRESENCIA DE DIOS → *Adoración* Int. — *Altar* — *Arca* — Culto — Espíritu de D. — Gloria — Nombre — Nube — *Permanecer* II — Templo
Primero → Adán II 2. 3 — Primicias I 1
Primero y último → Dios AT I
PRIMICIAS → Comida — Don — *Pan* II 2
Primogénito → Nacimiento nuevo 1 — Pascua I 2 — Primicias II — Resurrección NT I
Prisión → Cautividad I
PROCESO → *Juicio* — Justificación — *Paráclito* 3 — Testimonio
Proclamar → Enseñar NT II — Evangelio III 1 — Predicar I 2
Profano → San Int.

Profesión de fe → Confesión — Fe AT Int. NT I 2. II 2
PROFETA → *Introd.* II: AT II — *Carismas* II 2 — *Cumplir* AT 2 — *Elección* AT I 3 c — Elías — *Enseñar* AT I 3 — Espíritu de D. — Ley — Misión — *Moisés* 3 — Oración I 2 — *Palabra de D.* AT I 1 — *Revelación* AT I 2 — *Unción* III 4
Progreso → Crecimiento AT 3 — Edificar III 3 — Educación — Perfección NT 5
PRÓJIMO → Amor — Enemigo — Hermano — Misericordia
PROMESAS → Amén — Cumplir — *Esperanza* — Fe — Fidelidad — Herencia — *Palabra de D.* AT II 1 c — *Revelación* AT II 1 — *Tierra* AT II 1. 4
Prophetae priores et posteriores → Introd. II: AT III
Propiciatorio → Arca — Expiación 2 — Sangre NT 2 — Templo AT I 1
Propiedad → Riquezas
Prosélitos → Extranjero I — Naciones AT IV 2
Prostitución → Esposo AT 1. 2. NT 3 c — Matrimonio AT II 3
Prudencia → Sabiduría
PRUEBA — TENTACIÓN → *Abraham* I 2 — *Cautividad* I — Desierto — Educación — *Exilio* II — Fuego — Maná — *Noche* AT 3 — *Oración* II 2 — Paciencia — Persecución — Satán — Sufrimiento — *Velar* II
PUEBLO → Alianza AT I 1 — Iglesia — Israel — Judío — Naciones — Padres — Patria — *Sacerdocio* NT II — *Santo* AT III 2 — *Testimonio* AT III — Unidad
PUERTA → Infierno — Mediador
Puro → Agua II 3 — *Bautismo* I — *Blanco* — *Carne* II 2 — Culto — Fuego — Pecado — Perfección — *Sacerdocio* AT III 2 — Santo — Sencillo

Quejas → Oración I 2 — Sufrimiento AT I 1
Qumrán → Introd. II: AT IV
Rahab → Bestia 1. 2
Rayo → Fuego AT I — Tormenta
Raza → Generación 1 — Hermano Int. — Naciones — Padres I. II — Pueblo A II 1. B II 1. C
Rebaño → Pastor/Rebaño
Recolección → Sembrar — Siega — Vendimia
Recompensa → Justicia I: I AT 3 — Retribución
RECONCILIACIÓN → *Hermano* AT 3 — Paz — Redención
Reconocimiento → Acción de gracias — Primicias I 2
Recuerdo → Memoria
Rechazar → Elección AT III 1. NT III
REDENCIÓN → Cordero — Cruz — Expiación — Liberación — Pecado — Reconciliación — *Retribución* II 3 d — Sacrificio — Salvación — *Sangre* NT — *Sufrimiento* AT III — *Trabajo* III
Refugio → Confianza — Roca 1 — Sombra II
Regalo → Limosna — Bendición II 1 — Don
Regeneración → Nacimiento nuevo 3 — Nuevo III 3
Reina → Madre I 3
Reinado → Reino
REINO → *Árbol* 2 — *Cielo* II. V 3 — *Crecimiento* NT 2 — Designio de D. — Iglesia — *Misterio* NT — Rey — *Pobres* NT — Tierra
REIR → Gozo — Incredulidad
Relámpago → Tempestad
Religión → Piedad NT 2 — Sacrificio AT III 2. 3 — Temer IV
Remisión de los pecados → Perdón II 2 — Reconciliación
Renovar → Nuevo III 3
Renuncia → Cruz II 1 — Muerte NT III 3 — Perfección NT 3 — Pobres NT II — Seguir 2 a
REPOSO → Bienaventuranza — Paz — Sábado — *Sueño* — Trabajo
Reprobar → Endurecimiento I 2 — Infierno
Rescate → Liberación I 1 — Redención

Respiración → Alma I 1 — Espíritu AT 2. 3
Responsabilidad → Retribución II 1. 2 — Sembrar I 2 a
Resto → Elección — Resurrección AT II — Siervo de Yahveh II 2
Resurrección → Ascensión II 3 — Bautismo — Cielo — Cuerpo — Gloria — *Muerte* NT III — *Oración* IV 3 — *Redención* III 2 — *Retribución* II 4 — Vida
Retorno → Exilio II 3 — Penitencia Int.
Retraso de la parusía → Esperanza NT II — Día del S. NT II 2 — Velar I 1
Retribución → Castigos — Cielo — Infierno — Juicio — Justicia — Obras — *Resurrección* AT III — Trabajo
Reunir → Comida III — Iglesia I. II 1 — Pentecostés — Unidad II
Revelación → *Bendición* II 3 — *Castigos* 3 — *Conocer* NT — Designio de D. — Escuchar — Misterio — Montaña — Palabra de D. AT II 1. NT I 1 — Parábola — *Sabiduría* AT II 3. NT III 1 — Tiempo — *Tradición* AT I — Ver
Revestirse → Vestido
Revolucionario → Autoridad NT II 3 — Celo II — Obediencia IV
Rey → *Autoridad* AT II 1 — David — *Elección* AT I 3 c — *Hijo* AT II — *Mesías* AT I — *Oración* I 2 — *Pastor* — Reino — *Sacerdocio* AT I 3 — *Señor* AT — *Unción* III 2
Riñones → Corazón
Riquezas → Bendición — Don — Gloria — Limosna — Pobres
Rito → Altar 2 — Culto AT II — Piedad AT 2 — Sacerdocio AT II 1 — Sacrificio AT III — Tiempo AT I 2
Roca → Desierto — Fuerza — S. Pedro — Sombra
Rocío → Agua I
Rodilla → Adoración
Rostro → Buscar — Corazón — Orgullo — Ver
Ruborizarse → Vergüenza
Ruta → Camino
Sábado → Día del S. — *Reposo* I — Semana — *Trabajo* III
Sabaot → Astros 2 — Poder I 1. III 2
Saber → Conocer — Sabiduría
Sabiduría → *Conocer* AT 4 — *Creación* AT II 3 — Educación — Enseñar — Fe — Gustar — Leche — *Ley* B III 4 — Locura — *Madre* II 1 — Misterio — *Obras* AT I 3 — Palabra de D. — *Paraíso* 2 c — *Pecado* IV 3 d — *Revelación* AT I 3 — *Sencillo* — Temer — *Verdad* AT 3 — *Voluntad de D.* AT I 2 b
Sacerdocio → Culto — *Elección* AT I 3 c — *Enseñar* AT I 2 — Eucaristía — Mediador — *Mesías* AT II 2 — Ministerio — *Unción* III 3
Sacerdotal (Historia) → Introd. II: AT II
Sacerdotal (Tradición) → Introd. II: AT I
Sacerdote → Elección AT I c — Enseñar AT I 2 — Ley B III 1 — Ministerio II 4 — Sacerdocio — Unción III 3
Sacrificio → *Abraham* I 2 — Alianza — *Altar* 2. 3 — *Comida* II — *Comunión* AT I — Cordero — Culto — *Eucaristía* IV 2. V 1 — Muerte — *Paz* I 3 — Redención — *Sacerdocio* — *Sangre* — Siervo de Yahveh
Sagrado → Temer I — Puro AT I 1 — Sacrificio II — Santo Int.
Salario → Gracia V — Justicia — Reino NT II 3 — Retribución I — Trabajo II. III
Salmos → Acción de gracias AT 3 — Alabanza — Bendición III 5 — Confesión AT I — David 3 — Oración II
Salomón → Paz II 2 — Sabiduría AT I 1. NT I 1 — Templo AT I 3
Salud → Enfermedad — Paz I 2
Salvación → *Copa* 3 — *Designio de D.* — Enfermedad — *Espíritu de D.* AT I — Gracia — Justicia — Liberación — *Naciones* AT III 2. NT III 2 b — *Palabra de D.* NT — *Paz* — *Profeta* AT IV 2 — *Redención* Int. *Revelación* II 1 a — Victoria — *Visita*
Salvador → Poder IV — Salvación

Sanción → Castigos — Educación — Juicio — Retribución
Sangre → *Alianza* AT I 3. NT I — Cordero — Eucaristía — Expiación — Mártir — *Puro* NT II 2 — *Redención* II — Sacrificio — Venganza — Vida
Santificar → Santo
Santo → Culto — *Dios* AT III 2 — Elección — Espíritu de D. — *Iglesia* VI — *Ira de D.* AT II — *Perfección* AT 1 — Puro — Sacrificio
Santuario → Templo
Satán → Anticristo — Bestia — Demonios — Enemigo — *Error* NT — Guerra — Mentira III — *Muerte* NT I 1 — *Mundo* NT I 2 — *Pecado* IV 1 d. 2 — *Prueba*
Secreto → Misterio — Revelación
Sed → Hambre y sed
Seducir → Error NT — Prueba AT II 2. NT II — Satán I
Seguir → Camino — *Discípulo* NT 1. 2 — Ejemplo — Vocación
Seguridad → Confianza 2. 3 — Liberación II 3 a — Orgullo NT — Paz I 2 — Puerta I
Sello → Bautismo — Unción
Semana → Creación — *Pentecostés* — Sábado — Tiempo
Semblante → Rostro
Sembrar → Crecimiento — Fruto — Palabra de D. — Siega
Sencillo → Hipócrita — Niño — Perfección — Puro
Señor → *Adoración* — Dios — Jesús — *Nombre* NT 3 — Rey
Šeol → Infierno AT I — Muerte AT I 2. 5 — Resurrección AT
Sepultar → Bautismo III 3 — Muerte AT I 3. NT III 1
Sepultura → Muerte AT I 3 — Unción I 2
Serpiente → Bestia — Satán I
Servir → *Autoridad* NT I 1. II 1 — Culto — Esclavo — Liberación — *María* III 1 — Obediencia — *Retribución* I — Siervo de Yahveh
Setenta → Introd. I: AT IV — Tradición AT II 2
Sexualidad → Hombre I 1 c — Matrimonio AT I — Mujer AT 1 — Obras AT II 2
Si → Amén 2 — Cumplir NT 1 — Promesas III 1 — Verdad NT 1
Siega → Bendición — Gozo — Juicio — *Pentecostés* — Sembrar — Vendimia
Siervo de Yahveh → *Alianza* AT III 2 — *Cordero* I — *Elección* AT III 2. NT I — *Espíritu de D.* AT III — Expiación — *Hombre* II 2 — Obediencia — Profeta — *Sacrificio* AT III 3. NT I — Sufrimiento
Siglo → Mundo NT I 2. III 1 — Tiempo
Signo → Milagro — Revelación AT II. NT I 3
Silencio → Labios — Palabra humana
Símbolos → Introd. I: II 2 — Animales Int. — Figura — Parábola — Profeta AT II 2 — Revelación AT I 2
Sinaí → Alianza AT I — Ley B I 1 — Montaña II 1. 3 — Transfiguración 2
Sincero → Hipócrita — Labios 1 — Palabra humana 1 — Sencillo
Sinópticos → Introd. II: NT I
Sión → Jerusalén — Madre II 3 — María I — Montaña II — Siervo de Yahveh II 1
Soberbia → *Babel* 1 — Fuerza — Humildad — Orgullo — Poder
Sobriedad → Embriaguez 2 — Velar I 2. II 2 — Vino I
Socorro → Don — Gracia — Limosna
Sodoma → Infierno II
Sol → Astros — Luz AT II 3. NT I 1 — Tiempo AT I 1
Soldado → Guerra AT II 2
Soledad → Desierto — Esterilidad
Solidaridad → Adán II — Esperanza NT III — Generación — Hombre I 1 — Padres I 2 — Retribución II 1 — Sufrimiento NT III 1
Sombra → Árbol — Figura — Muerte
Soñar → Revelación AT I 1 — Sueño I 2 — Visita AT
Soplo → Alma I 1. II 1 — Espíritu AT 2. 3 — Espíritu de D. Int. — Vida II 2
Subir → Ascensión II — Montaña II

Sueño → Embriaguez — Noche — Reposo — Resurrección — Revelación — *Velar*
Suerte → Revelación AT I 1
Sufrimiento → *Bien y mal* II 3 — *Calamidad* — Consolación — Cruz — Enfermedad — Maldición — Mártir — Muerte — Paciencia — *Persecución* Int. — Prueba — *Trabajo* II
Súplica → Rodilla — Oración

Tabernáculo → Arca — Templo AT I 1 — Testimonio AT II 2
Talión → Enemigo II 3 — Perdón III — Venganza 2
Talmud → Introducción II: AT IV — Discípulo AT 3
Tarqum → Introd. II: AT IV — Tradición AT II 2
Temer → *Abraham* I 2 — Adoración — Amor — Confianza — Piedad — *Presencia de D.* AT II — *Sabiduría* AT I 3 — *Santo* AT II
Tempestad → Nube
Templo → *Altar* 2 — Arca — Culto — Edificar — Iglesia — Casa — Nube — Permanecer — *Presencia de D.* AT III 1
Tentación → Prueba/Tentación
Teología bíblica → Introd. I: I
Terafim → Ídolos II 1
Ternura → Amor — Misericordia
Testamento → Alianza Int. II 2
Testimonio → Apóstoles — *Arca* II — Confesión — *Espíritu de D.* AT II — *Juan B.* 2 — *Libro* II — *Mártir* — Misión — *Mundo* NT III 2 — *Proceso* III
Tiempo → Culto — Designio de D. — Día del S. — Hora — Memoria — Nuevo — Plenitud — Tradición
Tienda → Arca — Casa II 1 — Templo AT I 1
Tierra → *Cielo* I. V 3 — Exilio — Herencia — *Patria* AT — Paraíso — *Pueblo* A II 4. B II 4 — Reposo II 1
Tinieblas → Luz Int. NT II 1. 2 — Muerte AT 1. 2 — Noche — Nube 1 — Sombra I 2 — Sueño II
Tipo → Figura
Torah → Introd. II: AT III — Ley — Sacerdocio AT II 2. III
Trabajo → Creación — Cuidados — Hombre — *Obras* AT II 2 — *Reposo* I — *Tierra* AT I 2
Tradición → *Introd.* II: AT III 2 — Revelación — *Sacerdocio* AT III
Traición → Amigo — Comida I
Transfiguración → Blanco — Gloria — *Luz* NT I 3 — Vestido
Tribu → Israel AT I b — Padres I 2 — Pueblo A I 1. II 1. 2 — Rey AT Int.
Tribulación → Calamidad — Persecución — Sufrimiento
Trinidad → Amor I NT 4 — Bautismo III 3 — Dios NT IV — Unidad Int.
Tristeza → Consolación — Gozo — Pecado
Triunfo → Victoria

Último → Adán II 2 — Nuevo
Unción → *Aceite* — Enfermedad — Espíritu de D. — Mesías — *Paráclito* 2 — Rey AT I 1 — Sacerdocio
Unidad → *Introd.* I: I 1 — Amor — Comunión — Cuerpo de Cristo — Esposo — *Iglesia* VI — *Naciones* AT I 1 — Padres — Pentecostés
Universalismo → Abraham II 4 — Hermano — Misión AT II 2 — Naciones — Pentecostés — Pueblo B I 2
Universo → Creación AT — Mundo

Valor → Persecución II — Testimonio NT I
Vanidad → Orgullo AT 2 — Ídolos I — Mentira II 1 — Orgullo 1
Velar → Esperanza — Día del S. — Noche — Sueño
Velo → Mujer NT 3 — Vestido I 1
Vendimia → Ira de D. — Juicio — Siega — Viña
Venganza → Amor — Enemigo — Hermano — Ira — Juicio — Odio — Perdón — *Sangre* AT I
Venida del Señor → Día del S. NT I — Misión NT I — Visita

Ver → Conocer — Fe — *Presencia de D.* NT III — Puro — Revelación — Rostro
Verbo → Palabra de D. NT III
Verdad → Conocer — Error — Fe — Fidelidad — Mentira — Palabra de D. — *Paráclito* 2. 3
Vergüenza → Confianza — Orgullo
Vestido → Blanco — Gloria
Vestido nupcial → Comida IV — Reino NT II 3
Viajero → Extranjero
Victoria → Bestia — Guerra — Paz — *Redención* III 1 — Salvación
Vida → *Alma* — *Árbol* 1 — Agua IV 1 — *Bautismo* III 4 — *Bendición* — *Deseo* 1 — *Dios* AT III 1 — Fecundidad — Luz — Muerte — *Nacimiento (nuevo)* 3 b — *Resurrección* NT II 2 — *Sangre*
Vida futura → *Alma* II 2 — *Muerte* — Resurrección
Viento → Espíritu AT 1 — Espíritu de D. Int.
Vigilancia → Embriaguez 2 — Velar
Vino → Embriaguez — Eucaristía — Gozo — Vendimia — Viña
Viña → Fruto — Vendimia — Vino
Violencia → Fuerza Int. — Ira del hombre — Orgullo 2. 3 — Poder III 1
Virginidad → Esposo — Fecundidad — Matrimonio NT II — Madre — *María* II — *Mujer* NT — Esterilidad
Visiones → Revelación AT I 2 — Ver AT I
Visita → *Calamidad* — Día del S. — Esterilidad — *Ira de D.* AT III 3 — Pastor — *Sueño* I 2
Viudas → Matrimonio NT II — Mujer NT 3
Vivos → Animales I 2
Vocación → *Abraham* I — Carismas — Elección — Misión AT I 1. II — *Moisés* — *Profeta* AT II 1 — *Seguir* 1
Voluntad de Dios → Camino — Designio de D. — Ley — Obediencia — Obras — Salvación

Yahveh → Dios AT II 2 — Nombre AT 2. 3 — Presencia de D. AT I — Señor AT
Yahvista → Introducción II: AT I
Yugo → Mansedumbre — Ley C I 2

SIGLAS DE LOS COLABORADORES

AAV	André-Alphonse Viard, O. P. (Le Saulchoir, S. y O.)
AB	André Barucq, S. D. B. (Lyón)
ADa	André Darrieutort (Bayona)
ADes	Albert Descamps (Tournai)
AF	André Feuillet, P. S. S. (París)
AG	Augustin George, S. M. (Lyón)
AN	Armand Négrier, P. S. S. (Tolosa)
AR	André Ridouard (Poitiers)
AV	Albert Vanhoye, S. I. (Chantilly)
BRe	Bernard Renaud (Savennières, M. y L.)
BRi	Béda Rigaux, O. F. M. (Bruselas)
CA	Charles Augrain, P. S. S. (Angers)
CH	Charles Hauret (Estrasburgo)
CL	Colomban Lesquivit, O. S. B. (Benet Lake, Wisconsin, EE. UU.)
CS	Ceslas Spicq, O. P. (Friburgo, Suiza)
CT	Charles Thomas, P. S. S. (Angers)
CW	Claude Wiéner (Pontigny, Yonne)
DM	Donatien Mollat, S. I. (Roma)
DS	Daniel Sesboüé (Le Mans)
EB	Évode Beaucamp, O. F. M. (Roma)
EH	Edgar Haulotte, S. I. (Lyón)
EJ	Edmond Jacquemin, O. C. R. (Scourmont)
FA	François Amiot, P. S. S. (París)
FD	François Dreyfus, O. P. (Le Saulchoir, S. y O.)
FG	Félix Gils, C. S. Sp. (Lovaina)
GB	Gilles Becquet, f. m. c. (La Houssaye-en-Brie, S. y M.)
HC	Henri Cazelles, P. S. S. (París)
HR	Henri Renard (Lila)
IdlP	Ignace de la Potterie, S. I. (Roma)
JA	Jean Audusseau, s. m. m. (Montfort del Meu, I. y V.)
JB	Jean Brière, P. S. S. (Clermont Ferrand)
JBB	Jean-Baptiste Brunon, P. S. S. (Tolosa)
JCa	Jules Cambier, S. D. B. (Leopoldville, Congo)
JCan	Jean Cantinat, C. M. (París)
JCo	Jean Corbon (Beirut)

JDel	Jean Delorme (Lyón)
JDt	Jacques Dupont, O. S. B. (St-André-lez-Bruges)
JDu	Jean Duplacy (Lyón-Dijon)
JdF	Jean de Fraine, S. I. (Lovaina)
JG	Jacques Guillet, S. I. (Lyón)
JGi	Jean Giblet (Lovaina)
JLA	Jean-Louis d'Aragon, S. I. (Montreal)
JMF	Jean-Marie Fenasse, O. M. I. (Velaines-lez-Tournai)
JP	Joseph Pierron, M. E. P. (París)
JR	Jean Radermakers, S. I. (Eegenhoven-Lovaina)
JdV	Jules de Vaulx (Nancy)
LR	Léon Roy, O. S. B. (Fontgombault)
LS	Ladislas Szabó, S. I. (Beirut)
MD	Marcel Didier (Namur)
MEB	Marie-Émile Boismard, O. P. (Jerusalén)
MFL	Marc-François Lacan, O. S. B. (Hautecombe)
MJL	Michel Join-Lambert, P. O. (Montsoult, S. y O.)
MLR	Marie-Léon Ramlot, O. P. (Toulouse)
MP	Maurice Prat, S. P. M. (Ouidah, Dahomey)
PA	Paul Auvray, P. O. (Montsoult, S. y O.)
PBe	Pierre Benoit, O. P. (Jerusalén)
PBp	Paul Beauchamp, S. I. (Chantilly)
PEB	Pierre-Émile Bonnard (Lyón)
PG	Pierre Grelot (París)
PL	Paul Lamarche, S. I. (Chantilly)
PMG	Pierre-Marie Galopin, O. S. B. (Tournay, Altos Pirineos)
PS	Pierre Sandevoir (París)
PdS	Paul de Surgy (Angers)
PT	Paul Ternant, P. B. (Jerusalén)
RD	Raymond Deville, P. S. S. (Issy, Sena)
RF	René Feuillet, P. S. S. (Versalles)
RG	Raymond Girard, P. S. S. (Lyón)
RM	René Motte, O. M. I. (Solignac, Vienne)
SL	Stanislas Lyonnet, S. I. (Roma)
XLD	Xavier Léon-Dufour, S. I. (Lyón)