

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

“¿Qué es el hombre?” (Sal 8,5) Un itinerario de antropología bíblica

PRESENTACIÓN

«Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo». Así se expresa la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 1), enunciando el principio hermenéutico de sus declaraciones, con una atención respetuosa hacia la historia de la humanidad, a la luz del misterio del Reino de Dios. Este punto de partida resulta fundamental para la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, en el que se han manifestado nuevas exigencias, nuevas problemáticas, nuevos retos. Ya hacia el final del Concilio Vaticano II, en el año 1965, se constataba que la sociedad actual estaba sometida a cambios profundos, sobre todo en el ámbito científico y tecnológico, pero también en el de las relaciones humanas, que han producido una «verdadera metamorfosis social y cultural, que se refleja también en la vida religiosa» (*Gaudium et spes*, n. 4).

Por un lado, han surgido desequilibrios y alteraciones entre la actuación y el pensamiento normativo, entre la eficiencia práctica y la conciencia moral, entre la creciente especialización y una visión universal de la realidad. Y además de conflictos inesperados entre generaciones, también se ha perfilado una relación diversa entre hombre y mujer, con una visión de la sexualidad que contrasta con tradiciones que se consideran necesarias y consolidadas. Por otro lado, se ha ido afirmando una aspiración cada vez más acentuada a una existencia plenamente conforme a la naturaleza del ser humano, con el reconocimiento de la igual dignidad de cada persona, sin distinción de raza, sexo u opción ideológica. A veces la dimensión sobrenatural queda oscurecida en favor de esperanzas puramente terrenas, y las opciones de carácter religioso no parecen tener ya relevancia alguna para la verdad sobre el ser humano. Debido a este conjunto de factores —sigue diciendo la *Gaudium et spes* (n. 10)— «ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración los interrogantes más fundamentales: “¿Qué es el hombre?”».

En las últimas décadas el cambio que hemos evocado más arriba se ha acelerado aún más, con interrogantes y comportamientos de naturaleza antropológica que requieren un serio discernimiento. El deseo de la Iglesia —fiel al mandato de su Señor— es ponerse al servicio de la humanidad, aportando aquellos elementos de verdad que favorezcan un auténtico progreso, según el designio de Dios. La Iglesia cumple su misión recurriendo a la revelación divina, testimoniada en las Sagradas Escrituras, aportando a los planteamientos y la búsqueda de los hombres y mujeres la luz que viene de la Palabra inspirada por Dios, capaz de lograr que brille en el corazón de todos el valor y la vocación del ser humano, creado a imagen de Dios (*Gaudium et spes*, n. 12).

En esta línea se sitúa la iniciativa del Papa Francisco de confiar a la Pontificia Comisión Bíblica el mandato de preparar un Documento sobre la *antropología bíblica*, como base autorizada para el desarrollo de las disciplinas filosóficas y teológicas, con el convencimiento renovado de que

la Sagrada Escritura constituye «la regla suprema de la fe» (*Dei Verbum*, n. 21) y «el alma de la sagrada teología» (*Dei Verbum*, n. 24).

El documento que presentamos representa una novedad, tanto por su contenido como por la forma de exposición. De hecho, aún no se había elaborado un tratado que expusiera de manera orgánica los principales elementos que contribuyen a definir qué es el ser humano, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Temas que normalmente son objeto de un desarrollo aislado se armonizan aquí en un todo coherente. Esto se basa en una forma de exposición que ha tomado como texto de referencia el relato fundante de Gén 2–3 (integrado con los otros relatos de los orígenes), porque estas páginas de la Escritura se consideran fundamentales en la literatura neotestamentaria y en la tradición dogmática de la Iglesia. En estos capítulos inaugurales el autor sagrado esboza de manera ejemplar, aunque por lo general sucintamente, los rasgos constitutivos de la persona humana, insertándola desde el principio en un proceso dinámico en el que la criatura humana asume un papel decisivo para su futuro. El conjunto se contempla en relación con la presencia activa y amorosa de Dios, sin la cual no se puede comprender ni la naturaleza del ser humano ni el sentido de su historia.

Como se señala en la Introducción del presente Documento, cada uno de los elementos significativos que se anuncian en el relato fundante se desarrolla después recurriendo a toda la literatura bíblica. Las diversas tradiciones del Antiguo Testamento (en la Torá, en los escritos sapienciales y en las colecciones proféticas) y las del Nuevo Testamento (en los evangelios y en las cartas de los Apóstoles) contribuyen, cada una de forma específica, a configurar la complejidad de la figura humana, que se presenta como un misterio que hay que escrutar y una de las maravillas de las obras divinas, que suscita una alabanza perenne al Creador (Sal 8).

El objetivo de este Documento es, pues, lograr que se perciba la belleza y también la complejidad de la Revelación divina sobre el ser humano. La belleza lleva a apreciar la obra de Dios y la complejidad invita a emprender un trabajo humilde e incesante de búsqueda, de profundización y de trasmisión. A los profesores de las Facultades de Teología, y también a los catequistas y a los estudiantes de materias sagradas, se les ofrece aquí un subsidio adecuado para contribuir a una visión global del proyecto divino, que comenzó con el acto de la creación y se realiza en el tiempo, hasta que se cumpla en Cristo, el hombre nuevo, que constituye «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (*Gaudium et spes*, n. 10). En efecto, «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et spes*, n. 22). Esto se ofrece como principio seguro de esperanza para toda la humanidad, en el camino hacia el Reino de justicia, de amor y de paz que todo corazón desea y espera.

Card. Luis Ladaria, S.I.
Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica
30 de septiembre de 2019
Memoria litúrgica de San Jerónimo

INTRODUCCIÓN

1. La historia de la humanidad está marcada por su incesante actividad de búsqueda. Decía un sabio de Israel: «Yo, Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén. Me dediqué a investigar y a explorar con método todo lo que se hace bajo el cielo. ¡Triste tarea ha dado Dios a los humanos para que se ocupen en ella!» (Ecl 1,12-13). El deseo de conocer constituye, sin duda, una de las características del ser humano, reconocida y apreciada ya por los antiguos filósofos porque hace que la misma existencia sea creativa, útil y mejor. Al aspecto de la fatiga, subrayado por el Qohélet, hay que añadir, por tanto, el elemento luminoso del descubrimiento de la verdad y del bien (Sab 7,25-30). Un antiguo proverbio hebreo proyecta sobre el rey, en cuanto símbolo del sabio, una tarea exigente pero gloriosa al mismo tiempo: «Gloria de Dios es ocultar un asunto; gloria de los reyes, escrutarlo» (Prov 25,2). Por su parte, el Sirácida elogia la diligente laboriosidad del escriba que «indaga la sabiduría de los antiguos y dedica su ocio a estudiar las profecías [...], busca el sentido oculto de los proverbios y se interesa por los enigmas de las parábolas [...], viaja por tierras extranjeras y conoce el bien y el mal de los humanos» (Eclo 39,1-4). El sabio trata de comprender el sentido de los acontecimientos, que unas veces se revisten de un ropaje dramático y otras veces se colorean de esperanza. Y, en el misterioso proceso de la historia, se pregunta sobre cuál es el lugar del ser humano y cuáles son su origen, su deber y su destino.

¿Qué es el ser humano?

2. El ser humano examina el cielo para comprender sus secretos y adivinar presagios, recorre los caminos del mundo en un intento de encontrar recursos para su vida y maravillas para contemplar, indaga sobre cada cosa, planteándose continuas preguntas. Pero en toda esta búsqueda constante la pregunta de fondo sigue siendo la misma: ¿Qué es el ser humano?

Muchas han sido las respuestas y, en consecuencia, muchos los libros que nos han llegado desde los tiempos remotos. En ellos se consigna el fruto del noble esfuerzo de numerosos investigadores por dar testimonio de un resquicio de la verdad. En este patrimonio literario sobresale un libro peculiar compuesto por una pluralidad de autores, aunque se atribuya a una misma fuente de inspiración. Es un escrito dotado de una coherencia única, a pesar de haber sido redactado durante muchos siglos y de haberse sometido a una variada manifestación de valores culturales contingentes. La *Sagrada Biblia* es un libro que para los creyentes tiene un valor inigualable a causa de su divina sabiduría, capaz de suscitar en el corazón humano un libre y amoroso consenso con la verdad plena. Esto ocurre porque es un libro que nace del esfuerzo reflexivo de personas sabias que dan testimonio de luchas, sufrimientos y grandes alegrías, un libro que dimana de la fecundidad del corazón humano, pero que ante todo tiene su fuente última en el soplo inspirador de Dios. La Sagrada Escritura es integralmente «profecía» que revela a todos, como verdad luminosa, qué es el ser humano (*Dei Verbum*, n. 21; *Gaudium et spes*, n. 12).

A lo largo de su historia milenaria la humanidad ha progresado en conocimientos científicos, ha ido mejorando poco a poco su conciencia de los «derechos humanos», dando testimonio de un creciente respeto por las minorías, los indefensos, los pobres y los marginados, luchando por la conservación del medio ambiente y del patrimonio histórico, proponiendo formas cada vez más adecuadas para la convivencia civil. A pesar de este progreso, patente sobre todo en el ámbito tecnológico, y a pesar de la continua y prodigiosa aparición de fuerzas positivas que son como la levadura de la sociedad universal, todo observador atento puede advertir que la

sociedad actual atraviesa por un momento de crisis espiritual. Ya lo señaló la *Gaudium et spes* (nn. 4-10), subrayando dificultades e interrogantes que podrían ser iluminados por la Palabra de Dios.

3. En una conocida página de la Carta a los Romanos sobre la impiedad y la injusticia de los seres humanos, Pablo ve la raíz de la degradación moral en la alteración de su relación con Dios, ya que, en lugar de adherirse al verdadero Señor, optaron por adorar a seres miserables y engañosos: «Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles» (Rom 1,22-23). La adoración de realidades mundanas no asume en nuestros días una forma de idolatría cultural, pero esto no impide que el abandono del verdadero Dios —presentado, además, como liberación y alarde— conlleve el sometimiento a principios y directivas de mentira e injusticia (Rom 1,25). De hecho, la falta de respeto a Dios conduce, según Pablo, a una confusión en la percepción del significado del cuerpo humano sexuado junto con el desatarse de las pasiones vergonzosas (Rom 1,24.26-27), y toda la sociedad se impregna de desorden, violencia, rebelión e impiedad (Rom 1,28-31). Fenómenos de este género, dolorosos y dramáticos, caracterizan también nuestro mundo actual, en el que se pone en cuestión el valor antropológico de la diferencia sexual y se advierte la fragilidad de las relaciones conyugales y la difusión de la violencia doméstica. Más en general, debe constatarse la manifestación de egoísmos y prepotencias que generan guerras atroces, además de producir un desequilibrio en el planeta con formas severas de pobreza y segregación.

Pablo concluye su examen diciendo que «los que hacen estas cosas [...] no solo las practican, sino que incluso aprueban a los que las hacen» (Rom 1,32). El deseo del bien, que debe animar a toda persona responsable, estimula a «hablar» para transmitir esa «verdad» que está «prisionera de la injusticia» (Rom 1,18) redescubriendo, de algún modo, lo que es el ser humano en su dignidad y en sus deberes a partir de las palabras que vienen del mismo Dios.

La Iglesia católica ha desplegado y despliega todas sus energías para ayudar a las personas de buena voluntad a asumir las perspectivas apropiadas en favor del bien. En esta línea, el papa Francisco solicitó a la Pontificia Comisión Bíblica que preparase un Documento que tuviera por tema «la antropología bíblica». Desde siempre la Iglesia ha fundado su mensaje en la Sagrada Escritura (*Dei Verbum*, n. 24), pero hasta ahora no había aparecido ningún escrito oficial que ofreciera una panorámica completa sobre qué es el ser humano según la Biblia. La tarea encomendada, ciertamente importante, ha requerido una atenta consideración de cómo debe proponerse lo que la Escritura afirma sobre el tema de la antropología.

Un itinerario de antropología bíblica

4. El presente Documento pretende ser una interpretación fiel de toda la Escritura sobre el tema antropológico. Por un lado, esto requiere que se declaren las directrices que han guiado su elaboración y, por otro lado, sugiere que se presenten de modo sintético los apartados de la exposición con el fin de facilitar la lectura.

Algunos principios hermenéuticos

Sintetizar lo que la Biblia afirma sobre la antropología exige tener en cuenta algunos principios hermenéuticos fundamentales. A la precisión de todo procedimiento metodológico se debe añadir el respeto por el carácter peculiar del texto (sagrado) estudiado.

Obediencia a la Palabra de Dios

5. La Biblia es Palabra de Dios, es profecía que se ha de escuchar con obsequiosa obediencia. Esto exige que no se deba «añadir» ni «quitar» nada de cuanto ha sido revelado (Dt 4,2; 13,1;

Jer 26,2; Ap 22,18-19) y, además, que se interprete el texto con el mismo Espíritu con el que ha sido escrito (*Dei Verbum*, n. 12).

La interpretación es, o mejor dicho, debe ser, un acto de obediencia. Ahora bien, la obediencia a lo que el Autor ha querido comunicar implica saber distinguir entre lo que en la página bíblica es parte integrante de la Revelación y lo que es a su vez expresión *contingente*, ligada a mentalidades y costumbres de una determinada época histórica. Es bastante fácil reconocer que las prescripciones rituales, por razón de su naturaleza simbólica, sufren variaciones en el interior de la misma tradición bíblica y, por eso, deben ser recibidas por lo que pretenden significar y no por la materialidad de la letra. Lo mismo puede decirse de las normativas legales, en particular en el ámbito de las normas penales, que han sufrido muchas correcciones a lo largo de los siglos hasta nuestros días. El Nuevo Testamento aporta sobre estos aspectos una contribución claramente innovadora y, para los cristianos, supone un punto de referencia normativo. Más difícil es el discernimiento sobre concepciones de naturaleza antropológica que no concuerdan con lo que las ciencias humanas han ido descubriendo y teorizando. Se procurará, por tanto, respetar lo que el texto bíblico intenta aportar a los «condicionamientos» históricos y culturales en los que se basan sus declaraciones. En este exigente proceso interpretativo nos guía naturalmente el Espíritu, que actúa por medio de la tradición evangélica y apostólica, el *sensus fidei* de la Iglesia y la autorizada sabiduría de los teólogos y teólogas, fieles al dictado del texto bíblico.

6. La obediencia a la Sagrada Escritura no debe limitarse solo a su contenido, sino que se ejercita también en la aceptación de la modalidad literaria en que se ha transmitido el mensaje divino. En este sentido, la Biblia es en primer lugar *relato* de la historia de Dios con la humanidad, historia de la alianza, desde los orígenes del mundo hasta la plenitud escatológica. La Escritura no debe considerarse un repertorio de afirmaciones dogmáticas (sobre Dios y sobre el ser humano), sino más bien el testimonio de una Revelación en la historia. Y su tenor expresivo pertenece prevalentemente al universo *simbólico* más que al meramente conceptual. Justamente por eso permite y promueve una incesante labor de actualización interpretativa, siempre fiel y siempre nueva (Mt 13,52).

Así pues, nuestro Documento sobre antropología bíblica no asume un sistema conceptual establecido a priori (sobre la base de esquemas teológicos o según principios dictados por las ciencias humanas), sino que pone como base programática el *relato de Gén 2–3* (leído junto con Gén 1) a causa de su valor paradigmático: este texto condensa, en cierto modo, cuanto viene detallado en el resto del Antiguo Testamento y es considerado como referente normativo por Jesús y por la tradición paulina. Este relato de los orígenes debe leerse como «figura» (*typos*), es decir, como narración de un acontecimiento con valor simbólico que anuncia proféticamente el sentido de la historia hasta su perfecto cumplimiento. Así pues, adoptaremos un enfoque de *teología narrativa*, no menos riguroso que el que se utiliza en la teología sistemática.

Por ser prefiguración de lo que sucederá, la narración de Gén 2–3 introduce, de acuerdo con su propia modalidad literaria, diversos motivos temáticos que contribuyen a delinear el perfil del ser humano según el diseño de Dios y a proyectar el sentido global de su historia. Es por este motivo que, siguiendo el despliegue narrativo del texto fundante, veremos aparecer gradualmente los aspectos constitutivos de lo humano. Y, en fidelidad a la Escritura, estos aspectos serán tratados recurriendo al conjunto del testimonio de la Biblia, teniendo en cuenta el respeto por las diversas modalidades literarias que contribuyen a la riqueza del texto sagrado.

La totalidad de la Escritura

7. Si se quiere ser obediente a la Palabra de Dios, no es respetuoso limitarse a una parte de la Escritura, a algún texto especialmente evocador o considerado más adecuado a la mentalidad

actual. Por otra parte, dada la variedad de géneros literarios y la divergencia de perspectivas ideológicas que han surgido en las diversas épocas, exponer la antropología de *toda* la Biblia parece un proyecto incluso poco factible. Hay quien opina que la complejidad de la Biblia impide cualquier intento de llegar a una síntesis aceptable. Sin embargo, si se da crédito a la verdad de la Palabra de Dios, se convierte en un deber el proyecto de una *teología bíblica* que, de forma respetuosa y articulada, exponga el mensaje de toda la «profecía» desde el libro del Génesis hasta el Apocalipsis, desde la prosa narrativa hasta los códigos legislativos, desde los oráculos de los profetas hasta los dichos de los sabios, desde el Salterio hasta los evangelios y las cartas apostólicas.

El presente Documento expresa la obediencia al mensaje total de la Escritura exponiendo cómo un determinado aspecto de la antropología —bajo la guía del relato de Gén 2–3— es planteado en las principales áreas en que se articula la literatura bíblica. En el Documento estas áreas no se presentarán según un esquema de desarrollo diacrónico (que, además, es difícil de probar), sino como componentes de un mismo complejo, como teselas del mosaico de la Revelación. En cuanto al Antiguo Testamento, es tradicional la división tripartita en (1) *Torá* (Pentateuco), con su carácter específicamente normativo, (2) *Profetas*, que muestran el sentido de la historia de la alianza llamando a la conversión y revelando la intervención divina en los acontecimientos humanos, y (3) *Escritos sapienciales*, de carácter marcadamente universal, en los que encontramos una importante contribución de la inteligencia de la naturaleza humana con útiles consejos de sabiduría. En nuestro Documento hemos dedicado también y de forma sistemática una atención especial al (4) *Salterio*, porque en la oración se expresan valores de gran importancia para la antropología. La parte consagrada al Antiguo Testamento predominará en nuestra discusión, no solo porque es más significativa desde el punto de vista textual, sino también porque el Nuevo Testamento recoge las principales afirmaciones antropológicas de las antiguas Escrituras. En cuanto al Nuevo Testamento, hemos adoptado una simple división bipartita: por un lado (1), hemos considerado la contribución de los *Evangelios*, teniendo en cuenta el ejemplo y las enseñanzas del Maestro Jesús y resaltando especialmente los aspectos innovadores; por otro lado (2), hemos recogido de forma sintética lo que se nos ha transmitido por la *tradición de los Apóstoles*, sobre todo por Pablo (en las cartas atribuidas a él), en cuanto desarrollo y actualización del mensaje evangélico. De este modo, la intención de ser fieles a la Palabra de Dios respeta las particularidades expresivas del texto bíblico y las acoge para proponerlas al hombre y a la mujer de hoy como camino propicio de vida.

La pregunta «¿Qué es el ser hombre?»: un ejemplo de nuestra forma de proceder

8. La pregunta «¿Qué es el ser hombre?» ha sido elegida como título del presente Documento. Con ella se pretende expresar la fidelidad al texto bíblico adoptando una de sus fórmulas y también la llamada que nos hace a interrogarnos. En efecto, es necesario partir de la pregunta que inicia un proceso de búsqueda, el cual culminará en la escucha de lo que la Palabra de Dios sugiere en la complejidad del texto inspirado, ya que la pregunta global se traduce de forma concreta en una serie de preguntas sobre cada uno de los aspectos en los que se articula la pregunta relativa al ser humano.

Si nos limitamos a la formulación concreta de la pregunta «¿Qué es el ser hombre?», podemos constatar su frecuencia y sus diversas interpretaciones según las situaciones y las problemáticas de los diversos locutores (humanos). Debido a su entronque litúrgico, el texto de partida parece ser Sal 8,5: aquí el orante, por medio de una frase interrogativa, expresa su gozo y su asombro al considerar cómo la pequeñez de la criatura humana (comparada con el cielo, Sal 8,4) es «mirada providentemente» por el Creador y «coronada de gloria y dignidad», puesto que el «hijo del hombre» domina sobre todos los seres vivos (Sal 8,6-9). La alabanza del sublime nombre de Dios constituye el principio y el final de toda la contemplación (Sal 8,1.10).

La misma pregunta se retoma, en cierto modo, en Sal 144,3, pero no como fundamento de la alabanza, sino como fundamento de la súplica, dado que el orante considera la dimensión de

fragilidad y precariedad del ser humano (Sal 144,4; cfr. también Eclo 18,8-10), haciendo así explícita la necesidad de que alguien le auxilie para poder seguir con vida (Sal 144,5-8). Estamos, pues, ante una especie de «relectura» de un mismo motivo literario, mediante la cual se transmite una especial contribución de la inteligencia de la fe.

La tradición sapiencial ofrece otros posibles significados a la misma pregunta, fruto de experiencias diversas. Citando indirectamente el Sal 8, Job invierte, de alguna manera, la perspectiva (Job 7,17). Centrándose en la debilidad de toda criatura, reclama a Dios que suspenda esa «mirada providente» que a él le parece un examen excesivamente escrupuloso e incluso irrespetuoso de la miseria humana (Job 7,18-21). En respuesta, Elifaz hace la misma pregunta (Job 15,14), pero para afirmar que nadie es puro delante de Dios, refutando así cualquier pretensión de justicia por parte de su amigo (Job 15,15-16). En cuanto al Sirácida, haciéndose eco del cuestionamiento del libro de Job (Eclo 18,8), insiste en la dimensión de debilidad e insignificancia del ser humano, pero la reconduce hacia un comportamiento reverente de confianza en la «misericordia» del Señor (Eclo 18,11-14).

9. Se podría extender el examen a otros textos del Antiguo Testamento que, aunque no presenten formalmente la pregunta «¿Qué es el hombre?», plantean un interrogante análogo. Pensemos, por ejemplo, en la figura gloriosa del soberano (Is 14,13-14), humillado a pesar de su orgullosa arrogancia (Is 14,16: «¿Era este el hombre que hacía temblar la tierra?»). O bien, por el contrario, en el interrogante que surge de la contemplación del rostro del Siervo sufriente y glorificado (Is 52,13-14). Pasando al Nuevo Testamento, la pregunta la dirige Jesús a sus discípulos en referencia a su persona: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13), «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15). La expresión «hijo del hombre» —presente en Sal 8,5— evoca en el evangelio una dimensión mesiánica, tal y como resulta de la respuesta de Pedro (Mt 16,16). Citando el Sal 8, la Carta a los Hebreos lo confirma, declarando que la «corona de gloria» se realiza en la muerte de Cristo para beneficio de todos (Heb 2,6-9). Cuando Pilato, presentando a Jesús torturado hasta la muerte ante la multitud, exclamó: «He aquí al hombre» (Jn 19,5), atestiguó (sin darse cuenta) el cumplimiento de la Revelación. Efectivamente, la debilidad y la gloria, más que oponerse, están ya unidas en la obra divina de la creación (Sal 8) y encuentran su perfecta realización en el misterio salvífico de Cristo, en cuanto revelación ejemplar del verdadero sentido del ser humano. Un sentido que los creyentes asumen en su propia vida, siendo llamados a «reproducir la imagen de su Hijo» con el fin de ser también ellos «glorificados» (Rom 8,29-30).

El ser humano en relación

10. De la Biblia no se deduce una definición de la esencia del ser humano, sino más bien una consideración articulada de su ser en cuanto sujeto de múltiples relaciones. En otras palabras, se puede comprender lo que la Escritura revela sobre el ser humano solo si se exploran las relaciones que la criatura humana mantiene con el conjunto de la realidad. La *Laudato si'* del papa Francisco (n. 66) habla de tres relaciones fundamentales: con Dios, con el prójimo y con la tierra. De ellas se derivan otras, como la relación con el tiempo, con el trabajo, con la ley, con las instituciones sociales, y así sucesivamente. Resulta ciertamente útil considerar los elementos del ser humano en sí mismo, pero esto debe ser visto siempre en el contexto de una serie de relaciones, de tal forma que el ser humano no sea considerado solo bajo los aspectos que lo caracterizan como individuo singular, sino también en su condición de «hijo», de «hermano» y de colaborador responsable del destino de todos. De esta forma se comprende al ser humano en su «vocación», pues solo en la justicia y en el amor se realiza la naturaleza de la persona. Esta consideración se tendrá siempre presente en el desarrollo del Documento.

El ser humano en la historia

11. Como hemos dicho anteriormente, la Biblia narra la historia de los hombres con Dios o, mejor dicho, de Dios con el ser humano. Para dar razón de esta modalidad expositiva y para captar mejor su sentido, no resulta adecuado presentar la antropología bíblica según un esquema estático, aunque se tratase de uno establecido en el momento originario. Por el contrario, hay que ver al ser humano como protagonista de un proceso en el que él mismo es receptor de

favores y sujeto activo de decisiones que determinan el sentido de su ser. No se entiende al ser humano si no es en su historia global. A este respecto, tampoco debe adoptarse un ingenuo modelo evolutivo (que suponga un progreso incesante), ni tampoco está bien recurrir a esquemas de signo contrario (desde la edad de oro hasta la miseria actual). Tampoco se debe asumir la idea de la repetición cíclica (que implicaría el continuo retorno a sí mismo). La Escritura habla de una *historia de alianza* y en ella no se da nada por supuesto. Esta historia es la revelación asombrosa de lo inesperado, de lo increíble, de lo maravilloso e incluso de lo imposible (según los seres humanos) (Gén 18,14; Jer 32,27; Zac 8,6). Una serie de trayectos y de etapas permiten vislumbrar el sentido de la historia en la construcción divina de una nueva alianza en la que la actuación de Dios realiza su obra maestra, ya que el ser humano acepta libremente participar en la naturaleza divina. La Biblia no solo tiene el deber de describir la realidad o de definir la verdad de modo abstracto. Es Palabra de Dios en la medida en que se dirige a los seres humanos para que tomen decisiones, orientando su vida hacia el bien que es Dios mismo. La Escritura acoge las preguntas que brotan del corazón humano, las formula, las encauza y las conduce hasta el umbral de la elección que toda persona debe tomar, opción decisiva en la que se consuma (en el sentido de perfecto cumplimiento) el servicio a la verdad amable que es lo propio de la Palabra divina. La dimensión histórica de su cumplimiento será evocada en los diversos capítulos de nuestro Documento. Será sobre todo el capítulo cuarto el que presentará la antropología bíblica bajo la forma de historia de la salvación.

Para orientar la lectura del Documento

12. El presente Documento se divide en cuatro capítulos. Su subdivisión está determinada por el despliegue narrativo de Gén 2–3.

El primer capítulo presenta al ser humano como *criatura* de Dios. Esta es la primera y fundamental «relación» que pone en evidencia tanto el hecho de que el ser humano esté hecho de «polvo» como que sea un ser viviente gracias al «soplo» divino.

El capítulo segundo ilustra la condición del ser humano *en el jardín*. Aquí se tratan los aspectos del alimento, el trabajo y la relación con los demás seres vivos. Así pues, una serie de relaciones importantes contribuyen a delinear la responsabilidad del ser humano en su adhesión al proyecto divino.

El tema general del tercer capítulo es la *relación interpersonal*, que tiene su punto de partida en la relación esponsal y se desarrolla en la compleja trama de los vínculos familiares y sociales. Se abordan muchas cuestiones, como el valor de la sexualidad y sus formas a veces imperfectas o incorrectas, las relaciones entre padres e hijos, la ética de la fraternidad, en oposición a la opresión y las guerras. Algunas de estas problemáticas han sido objeto de atención por parte del Magisterio, como la reciente Exhortación postsinodal *Amoris Laetitia*. Sin embargo, hemos considerado que en una presentación global de la antropología bíblica no debería faltar una síntesis ordenada de las temáticas relacionadas con la familia.

El cuarto capítulo tiene como tema *la historia del ser humano* que infringe el mandato divino al elegir un camino de muerte. Esta deriva se articula en torno a la intervención divina, que convierte la historia en acontecimiento de salvación.

La Introducción proporciona algunos principios que justifican el proyecto expositivo del Documento, mientras que la Conclusión completa el recorrido con alguna anotación de carácter espiritual o pastoral.

Concretamente, en cada capítulo se reproduce un pasaje de Gén 2–3 (en negrita) seguido de un breve comentario exegético (en cursiva) que tiene como finalidad poner de relieve los principales motivos temáticos. A continuación, viene la exposición de cada uno de los temas,

siguiendo de forma sistemática las indicaciones de las partes que componen la Escritura, desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento. Con frecuencia se intercalarán (en tipo de letra más pequeño) algunos desarrollos complementarios dirigidos a lectores que deseen profundizar en el tema. En cuanto a las citas, solemos adoptar la traducción de la Biblia de la CEE. En algunos casos se introducen pequeñas variantes en aras de una mayor fidelidad al texto original.

Es posible que el lector se interese por un tema bíblico en particular y, por lo tanto, se dirija inmediatamente a las páginas que lo tratan. Hay que recordar, sin embargo, que cada uno de los aspectos constituye una pieza del conjunto de la antropología bíblica, que solo se entiende adecuadamente en su composición general.

El espíritu del Documento

13. La Palabra de Dios es luz: abre a horizontes de esperanza, pues revela a un Dios que actúa en la historia con su infinito poder de hacer el bien. Cuando amonesta, la Palabra realiza curaciones; cuando ordena, transforma los corazones; cuando promete, da alegría. Quien acoge al Verbo de Dios se inunda de consolación, porque siempre escucha al profeta que, como intérprete de la intención misericordiosa del Salvador, proclama: «Consolad, consolad a mi pueblo [...] se agosta la hierba, se marchita la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,1.8).

No es por una mirada complaciente al mundo como el corazón se alegra, sino porque la persona se adhiere humildemente al anuncio divino. No es por orgullo que el ser humano puede sacar provecho de su inteligente esfuerzo, sino por la obra del Señor que recibe y transmite consuelo: «¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos consuela en cualquier tribulación nuestra hasta el punto de poder consolar nosotros a los demás en cualquier lucha, mediante el consuelo con que nosotros mismos somos consolados por Dios!» (2 Cor 1,3-4).

Esta es la intención de la Palabra de Dios y este es el espíritu con el que ofrecemos el presente Documento sobre la antropología bíblica. Nos alegraremos contemplando al ser humano sobre el que Dios ha derramado la inestimable riqueza de su gracia.

Capítulo primero

EL SER HUMANO CREADO POR DIOS

14. La Sagrada Escritura introduce desde «el principio» (Gen 1,1) al protagonista de su exposición narrativa: Dios, visto en su actividad creadora, especialmente en su relación privilegiada con la criatura humana (*'ādām*). En Gén 1 el varón y la mujer constituyen el vértice de la creación (Gén 1,31), mientras que en el relato paralelo y complementario de Gén 2, *'ādām* es presentado como la primera obra del Creador, al que todo está subordinado. Por este motivo, comprender la naturaleza y la vocación del ser humano exige —según la Biblia— poner de relieve, en primer lugar, su relación originaria con el Señor, a fin de poder explorar la riqueza de su significado.

Para hablar de la actuación de Dios en cuanto origen de todas las cosas, el relato de Gén 2 no utiliza el verbo «crear» (*bārā'*) que aparece, sin embargo, en el primer relato (Gén 1,1.21.27; 2,3), sino que

emplea algunos de sus sinónimos, como «hacer» (*'āsāh*, Gén 2,4,18; Gén 1,7.16.25-26.31; 2,2-4) y «modelar» (*yāšar*, Gén 2,7.8.19; cfr. Is 29,16; 43,7; 45,18; 64,7; Jer 10,16; Am 4,13; Sal 95,5). El texto bíblico, como hemos dicho, da ciertamente una importancia particular a la creación del ser humano. Sin embargo, no hay que olvidar la relevancia de todas las demás realidades originadas por el Creador, que en otros textos son recordadas como materia de reflexión sapiencial (Job 38–41), de admiración (Eclo 42,15–43,33), de contemplación y de alabanza (Sal 8; 104).

15. En Gén 2 —el relato que, como se ha dicho en la Introducción, sirve de guía a nuestra exposición—, Dios es el sujeto de dos gestos creativos en relación con *'ādām*: «modelar» (v. 7a) e «insuflar» (v. 7b). Estos dos actos determinan la estructura del presente capítulo, que tratará sobre los dos aspectos constitutivos del ser humano: por un lado, su origen «del polvo del suelo» y, por otro, su condición de «ser vivo» gracias al «soplo» divino.

El primer motivo —el de la precariedad del ser humano— se ha vivido en la moderna sociedad occidental con sentimientos de angustia y rebelión y, a veces, también con cinismo o desesperación; en otras culturas ha desarrollado un sentimiento de fatalidad y resignación. El segundo motivo —que apunta a la cualidad específica de la criatura humana— ha experimentado en la filosofía un desarrollo especulativo mediante el concepto de alma y espíritu. Hoy, con los progresos de las neurociencias, se corre el riesgo de reducir a la persona a un simple organismo funcional explicado en términos de química y biología. La tradición bíblica tiene un mensaje importante que comunicar, tanto en lo que atañe a la finitud humana como en lo que concierne al valor espiritual del ser humano. A este respecto se hace necesario mantener siempre presente la referencia al Creador, porque sin esta relación originaria no es posible dar cuenta del misterio de la criatura humana.

Gén 2,4-7

⁴El día en que el Señor Dios hizo tierra y cielo, ⁵no había aún matorrales en la tierra, ni brotaba hierba en el campo, porque el Señor Dios no había enviado lluvia sobre la tierra, ni había hombre que cultivase el suelo; ⁶pero un manantial salía de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. ⁷Entonces el Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz aliento de vida; y el hombre se convirtió en ser vivo.

16. *En este relato de la creación, la primera constatación del narrador señala que, al principio, no había ninguna vegetación (v. 4b-5a). Esta carencia se justifica por la falta de lluvia y, sobre todo, por la ausencia del ser humano (*'ādām*) capaz de cultivar el suelo (*'ādāmāh*) (v. 5b). De esta forma se pretende sugerir que sin el ser humano no tienen sentido las demás realidades creadas. Además, con el juego de palabras entre *'ādām* y *'ādāmāh*, que podríamos traducir con «humano» y «humus», se sugiere que existe una relación estrecha entre el ser humano (terreno) y la tierra. Esta relación constitutiva, vista en un primer momento bajo su aspecto funcional (en el deber de cultivar), se concreta luego con una referencia al origen del ser humano (*'ādām*), afirmando que ha sido «modelado» por el Señor Dios «del polvo [tomado] del suelo (*'ādāmāh*)» (v. 7). De esta forma el narrador bíblico sitúa a la criatura «terrena» en el lugar donde existe, según el dicho: «El cielo pertenece al Señor; la tierra se la ha dado a los hombres» (Sal 115,16). Al mismo tiempo, desde el comienzo se alude a la inconsistencia del ser humano, a su fragilidad, a su dimensión mortal, que —como veremos— se atestigua también en otros textos bíblicos en los que el polvo se asocia a menudo con la finitud y con la muerte (Gén 3,19; 18,27). Son las manos y el aliento de Dios los que dan cohesión y vida a lo que es efímero, frágil e inconsistente (Gén 2,7b).*

17. *En este sentido, la imagen del alfarero evocada por el verbo «modelar» (*yāšar*), usado para calificar la obra del Señor, remite ciertamente a la delicadeza de gestos y a la esmerada*

atención del Creador hacia la criatura modelada por él (Is 29,16; Jer 18,1-6; Eclo 33,13). Esto lleva al lector a acoger una verdad fundamental: aunque haya sido creado a partir de la tierra y destinado a ella, el ser humano no es simplemente un hijo de la tierra, ni tampoco es resultado de la casualidad, dado que tiene su origen y vocación en el proyecto amoroso de Dios, creador y salvador.

*Esta verdad se expresa, con diversa terminología, también en el primer relato de la creación, en el que mediante el verbo *bārā'* (crear), tres veces referido a la humanidad (Gén 1,27), se manifiesta el carácter singular del ser humano en relación con el resto de los seres creados, como si con esta obra Dios hubiera hecho algo totalmente nuevo. En apoyo de esta interpretación hay que señalar, por un lado, que el narrador bíblico hace partícipe al lector de la secreta deliberación divina («Hagamos al hombre [*'ādām*]», Gén 1,26), señal de un giro narrativo de gran importancia. Por otro lado, se dice que la humanidad fue creada al final del sexto día, después de que Dios lo hubiera preparado todo para ella, de tal forma que aparece como la obra maestra de las criaturas hechas por Dios.*

18. *En Gén 2, después de la primera acción de modelar al ser humano con el polvo (utilizando probablemente el «manantial que salía de la tierra», v. 6), el relato menciona otra acción divina: «Insufló en su nariz aliento de vida (*nišmat hayyîm*); y el ser humano se convirtió en ser vivo (*nepeš hayyāh*)» (v. 7b). Este «aliento de vida» no es simplemente la respiración que permite vivir al ser humano. El hecho de que no se afirme que lo tengan los animales, también modelados a partir del suelo (Gén 2,19), lleva al lector a otra interpretación: este peculiar «aliento de vida» establece una distinción fundamental entre el mundo animal y los seres humanos. Estos últimos pueden vivir solo acogiendo el soplo divino y, al acogerlo, son promovidos a un estatus único. Sin embargo, tal como veremos, se dan también otras características que diferencian al ser humano de las demás criaturas con las que debe vivir en armonía: el ser humano, interlocutor privilegiado de Dios, encargado de una misión especial (Gén 2,15), es el beneficiario de ese don divino que hace de él un ser relacional (Gén 2,18.22-24), dotado de palabra (Gén 2,20.23), de libertad y de responsabilidad.*

La finitud y la grandeza caracterizan, pues, la visión que los autores bíblicos tienen del ser humano, reconocido como criatura —o sea, no creador de sí mismo—, sujeto al polvo y a la tierra, frágil y amenazado de muerte y, sin embargo, vinculado con su Creador mediante una relación especial y única. Criatura entre las demás criaturas, el ser humano goza, sin embargo, de una relación de responsabilidad hacia los demás seres que forman parte de su mundo: esta es también su grandeza.

Alguna precisión terminológica

19. *En el presente Documento usaremos en algunas ocasiones el término «hombre» como sinónimo de «ser humano», que abarca, por tanto, a varones y mujeres. El contexto aclarará el valor que se debe atribuir a esta terminología, de por sí ambigua. Por otra parte, en la Biblia Hebrea el término *'ādām* indica a veces al ser humano en general (Gén 1,27) y a veces al varón (Gén 2,19.23). Esto se aplica también al sustantivo *'iš*, que la mayor parte de las veces designa al hombre en oposición a la «mujer» (*'iššāh*) (Gén 2,24), pero que en algunos casos significa «cualquiera» y, por consiguiente, indica a toda persona humana (Gén 9,5).*

*La tradición bíblica considera generalmente al ser humano como un ser que existe en un cuerpo y es impensable fuera de él. A pesar de que en algunos textos —como en el relato de Gén 2,4-7— *'ādām* (es decir, el ser humano) es descrito mediante la yuxtaposición de dos elementos constitutivos (el polvo y el aliento), estos no pueden ser considerados como entidades autónomas y separables. Es en la carne que el ser humano vive esa experiencia espiritual que lo caracteriza entre todos los demás seres vivos.*

20. En la Biblia Hebrea para designar a la persona (humana) se utilizan términos que hacen referencia al cuerpo, a sus órganos y a diversas manifestaciones somáticas. Cuando se usa el término «carne» (*bāsār*) —como en Gén 2,23; 6,12-13.17— no se indica una parte del ser humano, sino más bien su propia identidad en cuanto ser débil, vulnerable y mortal (Is 40,6-7). El vocablo «sangre» (*dām*) se usa como sinónimo de «vida» (Gén 9,4; Lev 17,11.14) y, por ello, en ciertos casos sirve para definir a una persona, sobre todo en su aspecto vulnerable (Sal 72,14; Prov 1,18). El sustantivo *nepeš*, traducido a veces como «alma», en realidad tiene como significado primario «la garganta», el órgano de la respiración y la sede de la experiencia de la sed. Es, pues, el sustantivo elegido para expresar simbólicamente el deseo (Sal 42,2) y la misma «vida» (Gén 1,30; 9,5; Sal 16,10). Otro término antropológico, a menudo asociado a *nepeš* (1 Sam 1,15; Is 26,9; Job 7,11; 12,10), es *rūāḥ* que designa en primer lugar al «viento» y, en sentido derivado, al «aliento» vital. Cuando se refiere al ser humano indica aquel aliento divino que lo hace vivir, tal como se dice en el salmo: «Escondes tu rostro, y se espantan; les retiras el aliento (*rūāḥ*), y expiran y vuelven a ser polvo» (Sal 104,29). Algo similar ocurre con otros órganos del cuerpo, como el corazón (*lēb*), los riñones, los huesos, las vísceras, que indican el principio último y escondido de los sentimientos, decisiones y experiencias espirituales. De hecho, en los textos poéticos estos términos se utilizan frecuentemente de forma conjunta y en paralelo para significar a la persona, sobre todo en su valor más alto, el de su relación con Dios. Por ello, el orante afirma: «Mi alma (*nepeš*) se consume y anhela los atrios del Señor, mi corazón (*lēb*) y mi carne (*bāsār*) retozan por el Dios vivo» (Sal 84,3); «mi aliento (*rūāḥ*) desfallece, mi corazón (*lēb*) dentro de mí está yerto» (Sal 143,4); «mi alma (*nepeš*) te ansía de noche, mi espíritu (*rūāḥ*) en mi interior madruga por ti» (Is 26,9).

21. En la traducción al griego de la Biblia Hebrea (la LXX) y, especialmente, en la *literatura neotestamentaria* se constatan novedades en la terminología y algún deslizamiento semántico, todo ello debido a un sistema lingüístico distinto, además de a préstamos léxicos y conceptuales procedentes de las corrientes filosóficas de la época. Sobre todo, encontramos el término «cuerpo» (*sōma*), que en ocasiones se identifica con «carne» (*sarx*) (2 Cor 4,10-11). Este último sustantivo puede ser equivalente a «ser humano» (Gál 2,16) y a menudo se utiliza para sugerir la fragilidad humana (Rom 6,19; 2 Cor 4,11; Gál 4,13; Ef 2,14) o las atracciones pulsionales contrarias al espíritu (Jn 6,63; Rom 8,5-8; Gál 3,3; 5,16-19; 6,8; Ef 2,3). El término «alma» (*psychē*) no indica tanto el elemento inmaterial de la persona, como en la filosofía griega, sino más bien la dimensión vital del ser humano (Mt 10,28; 1 Cor 15,44). El sustantivo *pneuma*, en cambio, se aplica, tanto en Pablo como en los demás escritos del Nuevo Testamento, ya sea al Espíritu divino o al espíritu humano en su capacidad de relación con lo Trascendente (Mt 5,3; 1 Cor 6,17). Junto a los términos más marcadamente intelectuales, como «mente» (*nous*) y «conciencia» (*syneidēsis*) (1 Cor 1,10; Rom 7,23; 1 Cor 8,7-13), encontramos el término «corazón» (*kardia*) que, en continuidad con la concepción hebrea, designa el centro de la persona en cuanto sede de los sentimientos (Rom 9,2; 10,1; 2 Cor 2,4; 6,11; Flp 1,7), de los pensamientos más recónditos (Rom 8,27; 1 Cor 4,5; 14,25; 1 Tes 2,4) y de las decisiones religiosas y morales (Mc 7,21; Rom 10,9; 1 Cor 7,37; 2 Cor 9,7).

1. EL SER HUMANO, HECHO DE BARRO

22. El relato del Génesis, que antes se ha comentado brevemente, evoca con pocos trazos algunos elementos distintivos del ser humano, cuya naturaleza específica es después presentada por la tradición bíblica con una gran riqueza de términos e imágenes. En el trasfondo permanece la idea de que el ser humano es un misterio, un asombroso prodigio (Sal 71,7; 139,14-15), objeto de una ininterrumpida búsqueda reflexiva, justo porque conjuga rasgos contrarios y paradójicos. El ser humano, imagen de Dios (Gén 1,26-27), colocado como señor en el jardín de Edén (Gén 2,9.15), es en realidad polvo, ya que fue sacado de la tierra y a ella está destinado a volver (Gén 2,7; 3,19). El ser humano es «carne», es decir, frágil y efímero (Gén 6,3; Is 40,6; Jer 17,5; Sal 56,5; 78,38-39; Eclo 14,17-18; 17,1) y, no obstante, domina sobre los demás seres vivos. Criatura privilegiada, destinada a someter la tierra (Gén 1,26-28), es, sin embargo,

portador de una vida constantemente amenazada. El ser humano, en verdad, está estructuralmente confrontado a la muerte. De esto da amplio testimonio la Escritura.

La experiencia de la caducidad humana

23. La *tradición sapiencial* es la que explicita con mayor insistencia el drama de la caducidad humana (Eclo 40,1-11; 41,10). En esta literatura, pues, toman cuerpo los pensamientos y los sentimientos que el ser humano formula a partir de su experiencia terrena concreta.

A este respecto es particularmente significativo el libro de *Job*, que presenta al protagonista como el típico representante de la persona que lucha por encontrar sentido a una vida de sufrimiento. Introducido sin coordenadas espacio-temporales (se dice solo que era de Hus), Job es una figura paradigmática en la que toda persona puede reconocerse. Golpeado por una impresionante serie de desgracias que lo despojan de todos sus bienes, de sus hijos y finalmente de su salud, llevándolo al umbral de la muerte, Job comienza su lamento y su disputa con Dios, rechazando el destino que se le ha asignado y deseando no haber nacido o estar ya en la paz del Sheol (Job 3,11-16; 10,18). ¿Por qué la vida —se pregunta Job— está marcada por la fatiga y el dolor (Job 3,24-26; 7,1-3; 14,1-2; cf. también Eclo 40,1-8) y, al final, por la muerte (Job 7,6-10)?

24. En los textos sapienciales más antiguos, así como en el conjunto de las tradiciones del Antiguo Testamento, no encontramos ninguna referencia explícita al texto de Gén 3,19 en el que —según una interpretación bastante extendida (basada en Gén 2,17)— la muerte habría hecho su aparición como consecuencia del pecado cometido por el primer hombre. Solo en el texto tardío de Sab 2,24 se recuerda que «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo», sin que esto implique (como ocurrirá en algunas secciones de la teología paulina) una implicación universal en la culpa. Aunque en la Escritura se afirma que «la paga del pecado es la muerte» (Rom 6,23), esto no implica que toda muerte (ni todo sufrimiento) deba considerarse consecuencia de alguna culpa personal (cf. Lc 13,1-6; Jn 9,2-3). Los amigos de Job intentan justificar las desgracias de su amigo aferrándose a la estricta regla de la retribución (Job 4,7-9.17-20; 8,20; 11,11; 15,14-16; 22,4-9; etc.), pero reciben del protagonista un rechazo bien argumentado (Job 7,20; 9,29-31; 16,17-19; 29-31). Dios, en cambio, aprobará el modo de hablar de su «siervo Job» (Job 42,7).

25. Sin duda, la muerte es el verdadero problema del ser humano —el único capaz de percibir dolorosamente su propia precariedad—, y es precisamente contra esta realidad, magistralmente definida como «el rey de los terrores» (Job 18,14), contra la que Job lucha y se debate. En sus diálogos con los tres amigos surge repetidamente la visión angustiosa del ser humano como criatura mortal, caduca y efímera. En el libro se usan distintas imágenes para explicar esta realidad: la vida del ser humano es como un soplo (Job 7,7.16), una flor que se abre y se marchita (Job 14,1-2), una sombra que huye (Job 8,9; 14,2). Criatura modelada de arcilla y destinada al polvo (Job 10,9), el ser humano avanza hacia la muerte como una nube que se desvanece (Job 7,9), porque sus días «son más raudos que un correo, escapan sin que pueda ver la dicha; se deslizan como balsas de junco, como el águila al caer sobre la presa» (Job 9,25-26), corren más rápidos que la lanzadera que se desliza sobre la urdimbre, se consumen sin esperanza (Job 7,6). El sufrimiento, anticipación de la muerte, obliga al ser humano a enfrentarse con su propia precariedad y, eliminando toda ilusión, sitúa a cada uno ante un destino marcado por el final. Aunque la tradición religiosa haya argumentado que Dios usa la vara como instrumento para corregir (Prov 3,11-12; Job 5,17-18; 33,19; Heb 12,7-11; Ap 3,19), sugiriendo así que el dolor puede tener una finalidad benéfica (Prov 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15), prevalece la idea de que la muerte contradice toda intención pedagógica positiva (Job 14,7-10; 17,15-16).

26. También para *Qohélet* la muerte es el gran enigma, una realidad que parece hacer vanas todas las cosas: «¡Vanidad de vanidades; todo es vanidad!» es el estribillo del libro (Ecl 1,2.14;

2,1.11; etc.). Todo parece inútil porque todos mueren de la misma forma (Ecl 3,18-20). Es más, están ya muriendo, visto que la vida humana no es otra cosa que un caminar hacia la muerte (cfr. Ecl 1,4; 6,3-6; 9,10; 12,5). En síntesis, «todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo» (Ecl 3,20; cfr. también Eclo 17,1-4; 40,11; 41,10) y no quedará ningún recuerdo de los antiguos (Ecl 1,11; 2,16). Si el ser humano, aun experimentando múltiples y originales expresiones de vitalidad, en realidad camina hacia la muerte, entonces desaparece toda diferencia con los demás seres, el mundo se convierte en un sinsentido, para nada sirve la sabiduría o la duración de los días, porque una misma suerte ha marcado a todo viviente con su carácter inevitable (Ecl 2,15-16; 3,19; 8,10.14; 9,2). El sabio invita a acoger con simplicidad y gratitud las alegrías pasajeras de una vida caracterizada por lo efímero (Ecl 2,24; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; cfr. también Eclo 14,14), aunque esto no resta al tiempo humano su intrínseco carácter trágico. La finura poética con la que, en el último capítulo del libro del Qohélet, se describe el final de la vida humana no elimina la amargura de saberse mortal (Eclo 41,1). Las imágenes son de una belleza única, pero están imbuidas de una profunda melancolía:

«Acuérdate de tu Creador
en tus años mozos,
antes de que lleguen los días aciagos [...]
Antes de que se rompa el hilo de plata
y se destrozce la copa de oro,
y se quiebre el cántaro en la fuente
y se raje la polea del pozo,
y el polvo vuelva a la tierra que fue,
y el espíritu vuelva al Dios que lo dio» (Ecl 12,1.6-7).

Con la muerte, el silencio lo invade todo. Por supuesto, existe el juicio de Dios que distingue entre el malvado y el justo (Ecl 3,17; 11,9; 12,14) y el libro enseña que el ser humano debe vivir en el temor del Señor (Ecl 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13; cfr. también Prov 14,26-27), pero la muerte, inscrita en el camino humano, parece tener el poder de hacer vanas todas las cosas.

27. Sin embargo —dice la tradición sapiencial— no es la muerte la que tiene la última palabra. El horror que siente el ser humano ante la inexorabilidad del final revela en realidad que está hecho para la vida. Y el sabio, que se interroga sobre el sentido de la existencia, descubre por fin que el ser humano tiene un destino de inmortalidad. Es el libro de la *Sabiduría*, la última contribución de la tradición sapiencial veterotestamentaria, el que explicita este futuro radiante de esperanza para el justo. El autor, que mediante una ficción literaria se presenta como el sabio rey Salomón, habla de su realidad como criatura con expresiones particularmente sugerentes:

«También yo soy un hombre mortal como todos
y descendiente del primero, formado de la tierra.
En el vientre materno fue modelada mi carne [...].
Al nacer, también yo respiré el aire común
y al caer en la tierra que a todos recibe,
lo primero que hice, como todos, fue llorar [...]
la entrada y la salida de la vida son iguales para todos» (Sab 7,1.3.6).

Pero, a diferencia de los necios que, bajo el pretexto de la brevedad de la vida, se entregan al disfrute despreocupado de los «bienes presentes» sin ningún respeto por los pobres y los justos (Sab 2,1-20; cfr. también Sal 73,3-12), el verdadero sabio sabe que lleva dentro de sí un destino inmortal (Sab 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3). Efectivamente, el justo, aunque sea perseguido y condenado por los impíos a una muerte infame y dolorosa (Sab 2,19-20), aunque muera

prematuramente (Sab 4,7), en realidad está a salvo en las manos de Dios (Sab 3,1), que es el «Señor, amigo de la vida» (Sab 11,26). A partir de aquí se da una apertura hacia la eternidad:

«Dios creó al ser humano (*ton anthrōpon*) incorruptible
y lo hizo a imagen de su propio ser;
mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo,
y la experimentan los de su bando.
En cambio, la vida (*psychai*) de los justos está en manos de Dios,
y ningún tormento los alcanzará [...].
Aunque la gente pensaba que cumplían una pena,
su esperanza estaba llena de inmortalidad» (Sab 2,23–3,1.4).

28. En el drama de Job ya se había abierto un resquicio que permitía vislumbrar una respuesta a la gran pregunta sobre el sufrimiento de los justos y la muerte. Así, cuando al final del libro (Job 38–41) Dios presenta a su contrincante la imagen del nacimiento de todas las cosas, ante los ojos de Job se despliega la visión consoladora del mundo creado, donde se desarrolla la existencia humana y donde se manifiesta esa explosión de vida que solo ha podido tener su origen en un Dios todopoderoso y sabio (Job 42,2-3). Así, el individuo que sufre puede salir de la angustiada oscuridad, reconciliándose con la existencia, aunque esté marcada por la muerte. Reconociendo la propia pequeñez (Job 40,4), puede hacer brotar la grandeza del ser humano en cuanto interlocutor de Dios. Aceptando la propia finitud, no percibida ya como una amenaza, sino como lugar de verdad y de relación, el ser humano, soplo fugaz y flor efímera que dura un solo día, puede por fin reconocerse como tal y reconocer a Dios como Dios: «Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). Más humildemente decía Qohélet: «Dios está en el cielo, y tú en la tierra» (Ecl 5,1), pero esta afirmación contiene implícitamente un germen de esperanza, porque el Dios del cielo tiene poder sobre la vida y la muerte y hace bajar a las puertas del Hades y hace regresar (cf. Sab 16,13 y también Dt 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Re 5,7; Tob 13,2); «porque Dios no ha hecho la muerte, ni se complace destruyendo a los vivos. Él todo lo creó para que subsistiera y las criaturas del mundo son saludables: no hay en ellas veneno de muerte, ni el abismo reina en la tierra» (Sab 1,13-14).

El pueblo de Israel en el desierto

29. Para el escritor bíblico, la conciencia de la fragilidad humana hunde sus raíces en la experiencia del pueblo de Israel con el que el Señor se ha vinculado en una relación privilegiada (llamada «alianza»). Un periodo histórico bien definido —narrado en un pasaje de la *Torá*— ha jugado un papel determinante en esta toma de conciencia, que se concretó después del paso del Mar Rojo, cuando los esclavos liberados recorrieron un largo camino en el desierto hacia la tierra de Canaán. Tanto los eventos grandiosos como los dramáticos que por cuarenta años jalonaron esta peregrinación en un mundo desolado y hostil quedarán grabados en la memoria de Israel de modo permanente y constituirán una referencia teológica fundamental de la tradición bíblica y una especie de símbolo de toda la existencia humana. Aunque el pueblo a través de los siglos progrese haciendo menos precaria su vida cotidiana —construyendo casas en lugar de tiendas y cultivando el suelo en lugar de recoger el maná (Dt 6,10-12; 8,11-16; Jos 5,12)—, siempre deberá recordar el desierto (Dt 8,2), porque el ser humano sigue siendo un peregrino sobre esta tierra (Lev 25,23; Sal 39,13; 1 Crón 29,15; Heb 11,13) y su vida auténtica no depende del «pan», sino más bien del soplo que sale de la boca de Dios (Dt 8,3).

En el tiempo del desierto los «padres» sufrían, día tras día, debido a la precariedad de la vida, pendiente de la presencia de un manantial, a merced de un alimento improbable, expuesta a los riesgos de andar errante y a enemigos insidiosos (Éx 17,8-16; Dt 8,15). En un lugar del que no se podía salir sin mantenerse unidos y solidarios, los hebreos conocieron recriminaciones,

divisiones y rebeliones. Sin embargo, no olvidarán nunca que fue exactamente en este lugar de terror y muerte donde sus antepasados experimentaron también la presencia solícita de su Dios, sin la cual no habrían podido sobrevivir (Jer 2,2–3,6). Así, quedarán para siempre impresos en la memoria de Israel el episodio del maná y las codornices (Éx 16,1-35), o el de las aguas de Meribá (Núm 20,1-11), cuando el agua brotó de la roca en abundancia para la comunidad y el ganado. Estas son manifestaciones evidentes de la providencia de Aquel que en el desierto respondió a la inseguridad y al peligro con el don del alimento diario y con una protección sin fisuras (Dt 8,2-4; 29,4-7; 32,10-12).

30. Sin embargo, limitarse a este recuerdo consolador significaría subestimar el hecho de que, ante las pruebas y dificultades del viaje, los antiguos esclavos comenzaron a añorar «el pescado [...], los pepinos y melones y puerros y cebollas y ajos» que comían en Egipto (Núm 11,4-5), como si prefiriesen los limitados beneficios de la pasada opresión a la maravillosa libertad que se les había prometido. En el desierto acusaron a Dios y a sus enviados (Moisés y Aarón, en particular) de haberlos arrastrado a una empresa que desafiaba a la muerte (Núm 14,2-4), demostrando así que ante la escasez o los imprevistos no es fácil aceptar y avanzar por el camino de la fe. El episodio del becerro de oro, con esa petición dirigida a Aarón —«Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros» (Éx 32,1)— es una ilustración dramática de dicha experiencia. El ídolo construido y venerado delata el deseo de escapar de lo desconocido y de evadirse de la dependencia de Dios, ya que la imagen del becerro infunde seguridad, pero reduce la divinidad a una imagen degradada del Dios vivo (Sal 106,20).

Esta experiencia de debilidad forma parte de la historia humana. Según la tradición bíblica, los «padres» murieron en el desierto a causa de su rebelión. Pero para los «hijos» se cumplió la promesa jurada por el Señor y pudieron entrar en la tierra prometida, símbolo de una vida plena (Dt 1,39). Y todo esto lo propone la Escritura como «figura» (colectiva) del camino de la existencia humana (Is 48,21).

La oración del hombre mortal

31. En la tradición bíblica y, en particular, en el *Salterio*, la fragilidad del ser humano es asumida en la oración, que se convierte así en un deseo que se dirige al Dios eterno y bueno, sensible a la debilidad humana. En diversos salmos la conciencia de la caducidad humana se expresa a menudo por medio de imágenes poéticas que se remontan a las de la tradición sapiencial: el hombre es solo un soplo (Sal 39,6.7.12; 62,10; 144,4), soplo de viento (Sal 78,39), hierba del campo y flor que pronto se seca (Sal 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15-16), sueño irreal (Sal 90,5), susurro ligero (Sal 90,9), sombra que se desvanece (Sal 102,12; 109,23; 144,4), polvo (Sal 103,14) que retorna al polvo (Sal 104,29).

El Salmo 90 es un ejemplo especialmente significativo de esta visión antropológica. En los primeros versículos, después de haber proclamado la potente y providente eternidad de Dios (v. 1-2), el salmista la contrasta con la caducidad del ser humano y su fragilidad constitutiva:

«Tú reduces el hombre (*'ēnôš*) a polvo,
diciendo: “Retornad, hijos de Adán (*b'ēnē 'ādām*)” [...]
Si tú los retiras son como un sueño,
como hierba que se renueva:
que florece y se renueva por la mañana,
y por la tarde la siegan y se seca [...]
Todos nuestros días pasaron bajo tu cólera,
y nuestros años se acabaron como un suspiro.
Aunque uno viva setenta años,

y el más robusto hasta ochenta,
la mayor parte son fatiga inútil,
porque pasan aprisa y vuelan» (v. 3.5-6.9-10).

La vida humana está marcada por el límite. El ser humano es polvo y al polvo vuelve, obedeciendo el mandamiento de Dios: «Retornad, hijos de Adán». De hecho, estas son las únicas palabras que Dios pronuncia en el Salmo, casi como un eco de Gén 3,19. Sin embargo, el recuerdo de la condición mortal es para el orante motivo de reflexión sapiencial: «Enseñanos a calcular nuestros años, para que adquiramos un corazón sensato» (v. 12; cfr. también Sal 39,5; Job 38,21; Eclo 17,2; 18,9-10). La verdadera sabiduría consiste en reconocerse caducos, distintos de Dios, criaturas marcadas por la finitud. Por otro lado, el hombre de vida breve se confía al poder del Señor:

«Por la mañana sácanos de tu misericordia,
y toda nuestra vida será alegría y júbilo.
Danos alegría por los días en que nos afligiste,
por los años en que sufrimos desdichas [...]
Baje a nosotros la bondad del Señor» (v. 14-15.17)

32. El ser humano que ora sabe que es débil y mortal, y sobre esta condición entreteje su lamento y su súplica empapado de lágrimas (Sal 42,4; 56,9; 102,10). La condición de precariedad la experimenta en particular quien vive en la pobreza económica (Sal 74,19; 86,1), quien está solo y sin ayuda (Sal 22,12; 25,19; 38,12), quien está debilitado por la vejez (Sal 71,9.18) o rodeado de numerosos y crueles enemigos (Sal 3,2-3; 22,17; 69,5). Cuando la amenaza de muerte se hace real, inminente, dramática (Sal 22,15-16), la súplica a Dios se convierte en un «grito» desesperado (Sal 13,2-3; 22,2-3) que, sin embargo, no deja nunca de ser una llamada confiada (Sal 22,23-25), abierta a la certeza de que al final triunfará la fuerza vital del Dios benevolente (Sal 27,13; 49,16; 73,23-24; 116,9). Como expresa de forma ejemplar el Sal 16:

«Por esto se me alegra el corazón,
se gozan mis entrañas,
y mi carne descansa esperanzada.
Porque no me abandonarás en la región de los muertos
ni dejarás a tu fiel ver la corrupción.
Me enseñarás el sendero de la vida,
me saciarás de gozo a tu presencia» (v. 9-11).

Criatura de barro que teme la muerte, el ser humano está hecho para la inmortalidad (Sab 2,23). El Dios que lo ha creado es el Dios fiel que acompaña a su criatura a lo largo de las generaciones (Sal 27,13; 116,9; 142,6), revelándosele como refugio, ayuda y salvador (Sal 18,3; 30,11; 55,17; 63,8; etc.). Los malvados son como paja que arrebatada el viento (Sal 1,4), que se desvanece como el humo (Sal 37,20). Al justo, por el contrario, se le concede una vitalidad perenne (Sal 1,3; 92,13-15). Así, en la oración el ser humano se abre a una promesa de eternidad, porque al confesar su fe se entrega al Señor de la vida (Sal 30,4; 49,16).

Dios da a conocer el camino de la vida

33. La *tradición profética* transmite la revelación de Dios a quienes se preguntan sobre el porqué de una vida breve y marcada por la muerte. Al mismo tiempo, la voz del Señor se revela como promesa consoladora para los que, gimiendo, piden ayuda celestial. La literatura profética ofrece dos contribuciones importantes al motivo de la precariedad humana.

Contra el insensato orgullo humano

La primera aportación de los profetas se presenta en forma sapiencial como una *advertencia* dirigida a los poderosos. Toma la forma de una invitación a considerar la contingencia de cada ser humano como esa verdad esencial que da acceso al «temor de Dios», principio de la sabiduría y, por ende, de la vida (Prov 1,7; 9,19; 15,33; Job 28,28; Eclo 1,14). El hecho de no reconocer la naturaleza «creada» del ser humano se manifiesta históricamente como presunción arrogante e incluso como desprecio de la obra de Dios. Por este motivo, Isaías, oponiéndose a la falsa sabiduría de los sabios de Jerusalén y criticando su necia pretensión de impunidad, vuelve a evocar la imagen del barro y del alfarero:

«¡Ay de los que, en lo profundo,
ocultan sus planes al Señor
para poder actuar en la oscuridad y decir:
“¿Quién nos ve? ¿Quién se entera?!”
¡Cuánta perversión! ¿Es acaso el alfarero igual que el barro
para que la obra diga a su artífice: “No me ha hecho”,
y la vasija diga al alfarero: “Este no entiende nada?”» (Is 29,15-16; cfr. también Is 45,9;
Sal 94,8-11).

34. Una extraordinaria dotación de inteligencia, riqueza y poder dan al ser humano la ilusión de ser igual que Dios. Para desenmascarar este engaño de la conciencia, el Señor predice el final ignominioso del arrogante (Is 47,7-11; Sof 2,15). Lo anuncia Ezequiel de modo admirable en un oráculo contra el rey de Tiro:

«Esto dice el Señor Dios:
Se enaltecí tu corazón y dijiste:
“Soy un dios,
y estoy sentado en el trono de los dioses en el corazón del mar”.
Tú, que eres hombre y no dios [...],
Por eso haré venir contra ti extranjeros,
los más feroces entre los pueblos [...]
¿Podrás seguir diciendo delante de tus verdugos:
“Soy un dios”?
Serás un hombre, y no un dios, en mano de los que te apuñalen» (Ez 28,2.7-9; cfr. también
Is 14,10-15; 51,12; Ez 31,1-14; Hch 12,21-23).

Así pues, la acción sabia y salvífica del Señor se manifestará en la historia como una humillación sistemática de los soberbios (Is 2,17.22) y como ensalzamiento de los humildes (Is 29,19; cfr. 1 Sam 2,3-10; Sal 138,6; Job 22,29; Eclo 11,12-13; Lc 1,51-53). Esto no consiste en una simple aplicación histórica de la justicia retributiva, sino que indica más bien cuál es la verdad del ser humano en relación con la revelación de la gloria de Dios (1 Sam 2,3-8; Is 25,5-6; Lc 1,52-53). Dios elige lo que es pequeño, débil, impotente, para que en ello se revele la misericordia del omnipotente Señor de la vida (Is 41,14; 52,13-15; cfr. Mt 11,25-27).

La promesa de vida

35. Por eso, la segunda aportación de la profecía es una palabra de *consolación* (Is 40,1) dirigida a aquellos que experimentan la precariedad de la existencia, como sucedió con el pueblo de Israel cuando fue exiliado a una tierra extranjera. La imagen de la hierba del campo, emblema de la vida efímera, se pone entonces en relación con la manifestación de una impetuosa fuerza vital:

«Toda carne es hierba
y su belleza como flor campestre [...]

se agosta la hierba, se marchita la flor,
pero la palabra de nuestro Dios
permanece para siempre» (Is 40,6.8).

La gloria de Dios se revela (Is 40,5) allí donde la debilidad acoge —a la luz de la fe— la potencia del Señor que se manifiesta como palabra regeneradora. La palabra enviada por el Altísimo no vuelve a él sin haber cumplido su cometido (Is 55,10-11). El desierto florecerá (Is 35,1), los ciegos, los sordos y los cojos recuperarán la plena vitalidad (Is 35,5-6). Incluso cuando los afligidos creen que se ha perdido toda esperanza (Ez 37,11), la voz profética resuena para anunciar la venida de un Espíritu capaz de hacer revivir los huesos secos (Ez 37,1-10). Porque Dios promete: «Yo mismo abriré vuestros sepulcros, y os sacaré de ellos, pueblo mío [...]. Pondré mi espíritu en vosotros y viviréis» (Ez 37,12-14). El aliento del Señor Dios que, al principio, había hecho que el polvo se convirtiera en un ser vivo (Gén 2,7) actúa en la historia para dar vida a un pueblo extenuado. También Isaías interpreta el prodigio de un maravilloso renacer:

«¡Revivirán tus muertos,
resurgirán nuestros cadáveres,
despertarán jubilosos los que habitan el polvo!
Pues rocío de luz es tu rocío,
que harás caer sobre la tierra de las sombras» (Is 26,19).

De este consolador anuncio se alimentarán las generaciones futuras: lo reitera Daniel con el anuncio de la resurrección de los justos (Dan 12,2-3) y lo atestigua la madre de los Macabeos en el mismo momento en que sus hijos son sometidos al suplicio (2 Mac 7,20-23). La revelación neotestamentaria seguirá esta estela profética (Hch 3,24-26; 23,6-8). El personaje de Elías, arrebatado por el Señor en su carro de fuego (2 Re 2,11), se convertirá en la prefiguración del destino de gloria de los salvados (1 Tes 4,17).

El rescate de Jesús de Nazaret ante la debilidad humana

36. La tradición neotestamentaria acoge, tal como acabamos de indicar, el patrimonio religioso de las antiguas Escrituras y les aporta el don de una nueva y decisiva revelación, cuando testimonia que en Cristo se cumplirán todas las promesas de vida anunciadas por los profetas (Mt 8,16-17; Lc 24,27.44; Hch 3,18). Porque él es la Palabra que da vida a toda carne (Jn 1,4; Sant 1,18; 1 Pe 1,23-25). Es él quien derrama el Espíritu por el que los mortales resucitan a una vida nueva e imperecedera (Rm 8,11). Solo Dios puede obrar prodigios de esta naturaleza (Jn 3,2; 9,33) y, por esta razón, Jesús de Nazaret, hombre entre los hombres, fue reconocido como «Hijo de Dios» (Mt 14,33; Mc 1,1; Lc 1,35; Jn 11,27; etc.).

En los *relatos de los Evangelios* la fragilidad y la precariedad del ser humano se expresan en diversas modalidades. Los evangelistas siempre las presentan con el fin de exaltar, a modo de contraste, la potencia (*dynamis, exousia*) divina del Señor Jesús (Mt 9,8; Lc 5,17; 24,19; Jn 17,2) y de mostrar a los cansados de corazón (Mt 11,28) una fuente de esperanza segura. La caducidad humana se manifiesta ante todo en la *enfermedad* que es presagio de muerte cuando adopta la forma de fiebre (Mc 1,30), hidropesía (Lc 14,1-4), «debilidad» (*astheneia*) —síntoma de una salud amenazada (Mc 6,56; Lc 9,2; Jn 4,46)—, pérdida de sangre (Mc 5,25-29) o la terrible plaga de la lepra (Mc 1,40; Lc 17,11-19). Además, se dan situaciones de *discapacidad*, como ser ciego (Mc 8,22-25; 10,46-52), sordomudo (Mc 7,31-37) o paralítico de la mano (Mc 3,1-5) o de los pies (Mc 2,1-12), en las que se manifiesta una imposibilidad —a menudo prolongada (Jn 5,5) y en algunos casos congénita (Jn 9,1)— para realizar las actividades dignas del ser humano: en estos casos la calidad de vida queda tan profundamente afectada que se condena a estas personas a una existencia miserable. En otros relatos evangélicos se narran

situaciones de peligro grave, como cuando la muchedumbre se encuentra en el desierto, hambrienta y sin recursos (Mc 6,36-44; 8,1-9) o cuando la barca de los discípulos es zarandeada por la tempestad (Mc 4,35-41). La hostilidad de los adversarios hacia los seguidores de Jesús constituye también una amenaza mortal (Mt 10,17-25; Jn 16,2). Por último, las personas pueden vivir en condición de *esclavitud*, ya que están sometidas a fuerzas perniciosas (Mt 17,15), identificadas con un espíritu diabólico que se apodera del ser humano (Mt 9,32-34; Mc 5,1-13; 9,14-27; Lc 8,2; 13,10-17).

37. Cristo «visita» (Lc 7,16) esta debilidad diversificada, curando a los enfermos, regenerando las fuerzas de los lisiados, salvando a los que se encuentran en peligro mortal, liberando a los endemoniados e incluso *resucitando a los muertos* (Mc 5,35-43; Lc 7,11-17; Jn 11,38-44). Otros hombres de Dios en la historia de Israel también habían recibido del Señor poderes similares: Moisés recibió el don de sanar a los leprosos (Núm 12,9-15), Elías y Eliseo realizaron varios hechos milagrosos (1 Re 17,10-22; 2 Re 4,1-7.38-44, etc.) y resucitaron muertos (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37). También de Isaías se cuenta que curó al rey Ezequías con un raro emplasto de higos (2 Re 20,7). Pero lo que la tradición evangélica atestigua es, ante todo, que la obra de curación y de regeneración no se limitó a unas pocas intervenciones esporádicas, sino que constituyó la esencia de la misión de Jesús (Mc 2,17; Lc 4,16-21; Hch 2,22; 10,38) y el ejercicio cotidiano de su ministerio (Mc 1,32-34; 6,54-56; Mt 9,35). Las diversas enfermedades y debilidades son aliviadas por el Salvador y las personas vulnerables, sean judías o paganas (Mc 7,24-30; Mt 8,5-13), reciben una vida renovada si la súplica nace de una fe auténtica (cfr. Mt 13,58). Además, Cristo transmitió su poder divino a sus discípulos, los cuales fueron enviados al mundo con sus mismos poderes de sanación, liberación y regeneración, de tal suerte que la historia quedara para siempre marcada por la acción salvadora de Dios (Mt 10,1.8; Hch 2,43; 3,1-10; 9,36-41; etc.).

Todo esto resulta asombroso (Mc 2,12) y es considerado por los evangelistas como cumplimiento «mesiánico», como venida del Reino de Dios (Mt 11,2-5; 11,20). El ser humano, asustado ante la perspectiva de morir y abatido por sus debilidades, es rescatado amorosamente en la carne. Pero, sobre todo, es reanimado interiormente: la fe en Cristo libera realmente del miedo (Mc 5,36; 6,50; Mt 10,26.28.31; Jn 14,1.27; Heb 2,15) y hace que las personas se llenen de esperanza y sean capaces de alabar a Dios de forma sincera y constante (Mt 9,8; Mc 2,12; Lc 5,25-26; etc.). Todo ello a condición de que se comprenda el sentido de la actuación de Jesús (y de sus apóstoles) y se reconozca el valor de «signo» (*sēmeion*) a los gestos salvíficos obrados en la historia.

38. La categoría del «signo» es usada por los evangelistas —también en sentido crítico, cfr. Mt 12,38-39— y tematizada sobre todo por Juan (Jn 2,11.23; 4,54; 6,2.14; etc.). Curando al ciego de nacimiento Jesús hizo algo inaudito (Jn 9,32), pero su acción sobre todo quería mostrar que él es la luz del mundo, así que solo el hecho de creer en él da acceso a la vida (Jn 1,9; 8,12; 9,5; 12,36). Lázaro salió del sepulcro, pero volvió a él conforme al destino de todo mortal. Mediante el extraordinario prodigio de resucitar a un muerto, Cristo reveló que él es «la resurrección y la vida» (Jn 11,25). De forma análoga, la curación de un paralítico es signo del perdón de los pecados (Mt 9,1-8), la multiplicación de los panes en el desierto es figura profética del don de Cristo en su cuerpo (Jn 6,51) y así sucesivamente. En realidad, lo que Cristo da es la «vida eterna» (Mc 10,30; Mt 25,46; Jn 3,15-16.36; 10,28; etc.), no solo un remedio pasajero a las enfermedades o una demora en el trágico epílogo de la existencia. Mientras haya historia, existirán signos concretos y elocuentes del poder de Dios que sostiene la caducidad del ser humano. Pero esto no agota ni mucho menos la obra salvífica de Dios. Los evangelistas nos guían para dar el paso que lleva del signo a la realidad, aceptando el sentido escatológico de cuanto testimonia el acto puntual de gracia. Por otro lado, esto se ha realizado, como signo

primario e impulsor, en la persona de Jesús, el crucificado que resucitó de entre los muertos a una vida inmortal. Toda persona, de cualquier raza o en cualquier época, será llamada a reconocer en el acontecimiento de su resurrección el prodigio de la vida que ha sido donada para siempre al cuerpo mortal.

39. Los evangelistas nos dicen que Jesús de Nazaret se refería frecuentemente a sí mismo como «el Hijo del hombre» (Mt 11,19; 12,8; 16,13; Mc 2,10.28; etc.). Este título, no exento de significados apocalípticos (Mt 10,23; 13,41; 16,27-28; etc.), conserva sin embargo la idea de que el Mesías —según su propia declaración—, pertenece a la raza humana y comparte con sus hermanos la misma condición de fragilidad y mortalidad (Mt 8,20; 12,40; cfr. también Rom 8,3; Flp 2,7; Heb 2,17; 4,15). De hecho, él también experimentó desde su nacimiento la indigencia de los peregrinos (Lc 2,7) y la amenaza de muerte de parte de los prepotentes (como el rey Herodes, Mt 2,13), sufrió el exilio (Mt 2,14-15), se sometió a la obediencia de los padres (Lc 2,51), padeció hambre en el desierto (Mt 4,2), sintió la fatiga del camino y el ardor de la sed (Jn 4,6; 19,28), percibió el cansancio de su ministerio profético (Mt 17,17; Mc 3,20; 6,31-32), lloró por la muerte de su amigo Lázaro (Jn 11,35) y por la inminente desgracia de Jerusalén (Lc 19,41). Fue objeto de hostilidad y burla, fue amenazado (Lc 4,28-29), perseguido (Mc 3,6) e incluso torturado y condenado a un suplicio cruel e infamante. Vivió, pues, la misma vida de los humanos en sus aspectos dramáticos de sufrimiento y humillación (Flp 2,7-8) hasta la muerte y la sepultura. En su corazón sintió angustia ante la perspectiva de un final prematuro y doloroso (Mt 26,37-38; Mc 14,33-34; Lc 22,44) y, como todos los que sufren, «en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte» (Heb 5,7); en verdad, «aun siendo Hijo, aprendió, sufriendo, a obedecer» (Heb 5,8).

Pero este destino, aparentemente sin sentido por ser injusto —aunque libremente querido por Cristo en un acto de amor al Padre y a sus hermanos (Mc 8,31-33; Lc 9,51; Jn 12,27)—, es el camino que conduce a la gloria (Lc 24,26; Flp 2,9). Porque Jesús «por su total entrega» a Dios «fue escuchado» (Heb 5,7): resucitado de entre los muertos al tercer día —tal como había predicho (Mc 8,31)—, se convirtió en «el primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; cfr. también Rom 8,29; 1 Cor 15,23; Ap 1,5). En él, el Resucitado, la muerte ha perdido todo poder; en él los infiernos son definitivamente derrotados (1 Cor 15,26; Ap 20,14; 21,4).

Los creyentes en Cristo participan realmente en su misterio de vida (Rom 6,9-10; 2 Tim 1,10; Heb 2,14-15). También a ellos se les concede vivir el acontecimiento pascual del paso de la caducidad sufriente de este mundo a la alegría perpetua de la vida eterna (Jn 14,3.19; Ap 7,13-17). Esta es la verdad consoladora a la que Pablo y los demás apóstoles se refieren en sus cartas.

El elogio paulino de la debilidad y la esperanza en la resurrección

40. El misterio de Cristo muerto y resucitado constituye el núcleo kerigmático de la predicación apostólica (Hch 2,23-24; 3,13-15; 4,10; etc.). También *Pablo* en sus cartas concentra todo su «evangelio» en este anuncio (1 Cor 15,1-4; 2 Tim 2,8) y sobre el binomio «Crucificado-Resucitado» construye su teología de la salvación universal. Los dos elementos que definen el acontecimiento cristológico son inseparables, por lo que el Apóstol puede afirmar que su único saber es el de «Cristo crucificado» (1 Cor 2,2), sin que por ello tenga que prescindir de la glorificación del Siervo sufriente. Esta es en síntesis la aspiración de Pablo: «Todo para conocerlo a él, y la fuerza de su resurrección, y la comunión con sus padecimientos, muriendo su misma muerte, con la esperanza de llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10-11).

Enorgullecerse de la debilidad

41. A la luz del misterio de Cristo, crucificado y resucitado de entre los muertos, Pablo asume paradójicamente como motivo de orgullo (1 Cor 1,31; 2 Cor 11,30; 12,5) la caducidad humana, que para los sabios constituye un problema irresoluto y para los hombres «de este mundo» es objeto de repugnancia (1 Cor 1,18-25). La «debilidad» (*astheneia*) en sus acepciones de fragilidad, humillación, sacrificio, sufrimiento y derrota, en lugar de ser condenada en cuanto contraria a Dios y al ser humano, es vista desde la fe como un lugar en el que se manifiesta luminosamente el poder vivificante del Señor (1 Cor 4,9-13). El Apóstol, ministro de Cristo e imitador suyo (1 Cor 11,1), no solo acepta, sino que elige libremente el camino de su Maestro (1 Cor 2,3; 2 Cor 10,10), confiando en la palabra del Señor que le dice: «Te basta mi gracia: la fuerza se realiza (*teleitai*) en la debilidad» (2 Cor 12,9). Por esta razón Pablo afirma: «Así que muy a gusto me glorío de mis debilidades, para que resida en mí la fuerza de Cristo. Por eso vivo contento en medio de las debilidades, los insultos, las privaciones, las persecuciones y las dificultades sufridas por Cristo. Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12,9-10). No se trata aquí del ideal de un heroísmo estoico, ni un desprecio radical de los valores de la vida: lo que se designa como experiencia creyente, ejemplarmente vivida por el Apóstol en su ministerio por Cristo, es más bien el triunfo del poder divino que se realiza en la miseria de la carne mortal, comparada con una «vasija de barro» (2 Cor 4,7). Por esta razón, la vida humana se presenta bajo una apariencia paradójica: «Atribulados en todo, mas no aplastados; apurados, mas no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, mas no aniquilados, llevando siempre y en todas partes en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,8-10).

42. Algunos textos de Pablo revelan una cierta relativización de la realidad terrestre, motivada en algunos casos por la convicción de un inminente retorno (*parousia*) del Señor (1 Cor 7,29-31). En otros casos también se puede detectar una crítica a la «carne» (*sarx*) en cuanto expresión de la concupiscencia pecaminosa (Rom 8,6-8; 1 Cor 3,3; Gál 5,16-17.19.21; 6,8). Esto no significa que el compromiso cotidiano del cristiano se devalúe: justo porque «pasa la figura de este mundo» (1 Cor 7,31) es más urgente realizar una acción liberadora en el ámbito de la caridad (1 Cor 13,8-13; 1 Tes 5,8). La enseñanza apostólica repite, en síntesis, que a ninguna realidad contingente se le debe dar un valor absoluto. La consolación no viene de lo que es pasajero, sino del anuncio valiente de la resurrección: Cristo «fue crucificado por causa de su debilidad, pero ahora vive por la fuerza de Dios. Lo mismo nosotros: somos débiles en él, pero viviremos con él por la fuerza de Dios para vosotros» (2 Cor 13,4). De ahí se deduce la afirmación paulina: «Considero que los sufrimientos de ahora no se pueden comparar con la gloria que un día se nos manifestará» (Rom 8,18; cfr. 2 Cor 4,17).

La esperanza de la resurrección de los cuerpos

43. La resurrección de Jesús, objeto de experiencia por parte de numerosos testigos (1 Cor 15,5-8), se convierte para Pablo en el fundamento de la fe en la «resurrección de los muertos» (1 Cor 15,13-14). Cristo, definitivamente, es el nuevo Adán: «el primer hombre, Adán, se convirtió en ser viviente. El último Adán, en espíritu vivificante» (1 Cor 15,45); si todos mueren a causa del primero, «en Cristo todos serán vivificados» (1 Cor 15,22; cfr. también 2 Tim 1,10; 2,11).

La realización de este prodigio permanece envuelta en el misterio. Pablo recurre a la imagen de la semilla, presente también en el evangelio de Juan, para explicar el acontecimiento salvífico de Cristo (Jn 12,24); el Apóstol se sirve de la metáfora para sugerir la admirable *transformación* del cuerpo humano: «se siembra un cuerpo corruptible, resucita incorruptible; se siembra un cuerpo sin gloria, resucita glorioso; se siembra un cuerpo débil, resucita lleno de fortaleza; se

siembra un cuerpo animal (*sōma psychikon*), resucita espiritual (*sōma pneumatikon*)» (1 Cor 15,42-44).

Pablo habla de «cuerpo» para indicar que en el acontecimiento escatológico la identidad de cada individuo particular permanecerá sin ninguna fusión o absorción en un conjunto magmático. Por otro lado, recurriendo a un oxímoron, define «cuerpo espiritual» como la persona transformada por el Espíritu de Dios, hecha semejante a Cristo, nuevo Adán, que se convirtió en «hombre celeste» (1 Cor 15,49) por la resurrección de entre los muertos.

44. Así pues, la resurrección no elimina el cuerpo, sino que lo ensalza haciéndolo inmortal y glorioso. Y este destino no es solamente el de la criatura humana particular. Pablo, recurriendo a la imagen de la parturienta —utilizada por Jesús en Jn 16,21—, evoca un proceso de vida que involucra a toda la creación, sometida a la caducidad y a la corrupción, sufriendo los dolores del parto, pero esperando una «redención» corporal que constituirá el cumplimiento glorioso de la salvación por obra de Dios y de su Espíritu de vida (Rom 8,18-23.28-30). Porque Dios dice: «Mira, hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5) y, por consiguiente, lo que se anuncia no es solo un «hombre nuevo» (Ef 2,15; 4,24), sino también una «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gál 6,15), «cielos nuevos y tierra nueva» (2 Pe 3,13; Ap 21,1) en la que «ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor, porque lo primero ha desaparecido» (Ap 21,4). Este es el misterio de fe y de esperanza que aguardan con perseverancia los creyentes que «poseen las primicias del Espíritu» (Rom 8,23), principio de vida eterna.

2. EL ALIENTO «DIVINO» EN EL SER HUMANO

45. El tema del ser humano como «*criatura*» de Dios se recuerda a menudo en la Escritura, para poner de relieve su diferencia abismal con respecto al Creador y propiciar la humildad de corazón como vía que conduce a la verdad. Sin embargo, el mismo tema tiene un efecto en cierto modo opuesto, cuando evoca, en el acto de la creación, el cuidado dispensado por el Señor (Is 64,7) y la dimensión espiritual que caracteriza al ser humano (Eclo 17,3-11).

A este respecto, y tal como se ha indicado al comienzo de nuestro capítulo, el relato de la creación de Gén 2 recurre a la imagen del «aliento» de Dios que, al penetrar en el polvo modelado por el Creador, lo convierte en un ser «*vivo*», distinto de todas las demás criaturas (Gén 2,7). En este pasaje se utiliza una de las muchas modalidades expresivas que en la Escritura intentan dar una idea del estatuto especial, realmente único, del ser humano. En la Biblia encontramos una rica variedad de expresiones, de metáforas y de conceptos destinados a iluminar el misterio de un ser hecho de barro y, sin embargo, dotado de capacidades, en cierto sentido, «divinas». De este don procede también la «vocación» del ser humano, entendida como tarea personal y comunitaria de intervenir en la historia, en obediencia al proyecto del Creador. Todo esto es «revelado» por Dios, para que el ser humano pueda ser iluminado sobre la verdad de su admirable naturaleza. Veamos ahora cómo el tema que acabamos de esbozar es tratado en las diversas tradiciones literarias de la Escritura.

El ser humano a imagen del Dios vivo (Gén 1,26-27)

46. El primer relato de la creación (Gén 1) expresa, con un lenguaje distinto, todo lo que se ha dicho en Gén 2,7 mediante la imagen del «aliento» de Dios. Al afirmar que *'ādām* fue creado a «imagen según la semejanza» de Dios (Gén 1,26), reconoce la especial naturaleza y la extraordinaria dignidad de la persona humana.

Algunas aclaraciones terminológicas

Destacamos, en primer lugar, que en Gén 1,26 no se dice que Dios crea al ser humano «a su imagen y semejanza», como se suele expresar, sino literalmente «a imagen según la semejanza», lo que en una traducción dinámica podría interpretarse como «a imagen semejante». Para hablar del mismo

acontecimiento, en Gén 1,27 se usa solo el término «imagen», mientras que en Gén 5,1 se emplea solo «semejanza».

El término «imagen» (*šelem*) hace referencia a la representación pictórica o escultórica (1 Sam 6,5.11; Ez 23,14) que tiene la función de hacer visible lo que está ausente o es incluso invisible (cfr. Sab 14,15-17). Este sustantivo generalmente tiene una connotación negativa. De hecho, en diversos pasajes designa al ídolo (Núm 33,52; 2 Re 11,18; Ez 7,20; 16,17; Am 5,26), una realidad que no siente, no habla, no actúa (Sal 115,5-7), algo que en cierto modo está «muerto» (Sab 13,18; 15,5). Esto pone en evidencia, por contraste, la cualidad del ser humano, que —según la afirmación de Gén 2,26— está destinado a «representar» a Dios porque está vivo y es capaz de relacionarse con otros sujetos espirituales. Si es verdad que el término *šelem* se aplica al ser humano en su condición de criatura efímera (Sal 39,7; 78,20), este matiz no contradice lo que insinúa el libro del Génesis: la criatura humana es «figura» de Dios en la fragilidad de la carne y en la contingencia de la historia.

El sustantivo abstracto «semejanza» (*d^emût*) explicita la relación de similitud entre dos realidades, tal como sucede entre un determinado sujeto y sus reproducciones pictóricas o figurativas (Ez 23,15). Cuando los autores bíblicos recibieron de Dios el privilegio de la percepción sensorial de seres o acontecimientos sobrehumanos, se vieron obligados a decir que lo que veían era «semejante» a una realidad terrena (Ez 1,5.26; 10,21-22; Dan 10,16). Ahora bien, Dios es ciertamente «incomparable», nada se le puede comparar (2 Sam 7,22; Is 40,18; Jer 10,6-7; Sal 86,8) y, sin embargo, dice la Escritura que el ser humano lleva en sí mismo los rasgos de lo divino. No pocos comentaristas han sugerido que el término «semejanza» pretende atenuar el valor dado al sustantivo «imagen», especificando que la copia (el ser humano) no puede ser considerada idéntica al original (Dios). Sin embargo, parece más probable que con este término el autor de Gén 1 haya querido más bien subrayar la semejanza privilegiada entre el ser humano y el Creador, que constituye el fundamento originario del diálogo histórico entre los dos sujetos. Que Dios quisiera hacer a *'ādām* a su imagen indicaría, en otras palabras, que Dios tenía la intención de establecer una relación personal de alianza con él (Eclo 17,12; 49,16; cfr. también Sal 100,3).

En lo que atañe a la Biblia hebrea, la expresión «a imagen de Dios» aparece solo en algunos pasajes del *libro del Génesis*, en los que se mencionan aspectos importantes relativos a su significado.

El ser humano, pastor de los seres vivos

47. En Gén 1,26 el anuncio del proyecto divino de «hacer al ser humano a imagen» de la divinidad está directamente relacionado con una expresión, a menudo traducida con un imperativo (o yusivo), pero que quizá sea mejor traducir con una frase con valor consecutivo (o final): «que domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y los reptiles de la tierra». En este texto *'ādām* es contemplado en su condición de soberano, puesto que tiene el poder de gobernar sobre todos los demás seres vivos. Esta importante dimensión se repite poco después, y casi con las mismas palabras, como resultado de la bendición divina (Gén 1,28).

El dominio del ser humano sobre los animales, universal y exclusivo, no puede identificarse con un despotismo centralista y violento, ya sea porque en este relato paradigmático a todos los vivientes se les da como alimento la hierba de los campos (Gén 1,29-30), ya sea sobre todo porque la prepotencia no se ajustaría a la imagen de Dios: el Creador ejerce su autoridad para proteger y promover la vida de sus criaturas (Sal 36,7; cfr. también Gén 7,1-3; Dn 4,11; Sal 145,9; Eclo 18,13; Sab 11,24), dándoles vida, alimento, fecundidad e instinto de supervivencia. El ser humano, como figura de Dios sobre la tierra, recibe el encargo de respaldar la actividad divina en beneficio de los otros seres vivos.

Nos podemos preguntar, entonces, cómo puede expresarse de forma concreta esta capacidad de gobernar y esta misión de «dominar» los animales. Debe excluirse que dominar sea sinónimo de «esclavizar» para satisfacer las necesidades humanas, porque no responde a la forma en que

Dios actúa. Para comprender mejor el dominio según el modelo divino, parece oportuno asumir una perspectiva simbólica y recurrir a la imagen del «pastor», utilizada en varios textos bíblicos para calificar la actividad de Dios en relación con los hombres (Is 40,11; Jer 31,10; Ez 34,11-16; Eclo 18,13; Jn 10,1-18). Análogamente, el ser humano es llamado a utilizar todos sus recursos para cuidar del ser vivo que le ha sido confiado, actuando con humildad, para que cada animal, según su especie, pueda vivir en relación armoniosa con toda la creación. Esto exige al ser humano una gran dosis de sabiduría dentro del respeto por la obra divina, así como una responsabilidad ecológica que, sobre todo en la historia reciente, no siempre ha sido valorada.

El ser humano llamado a engendrar la vida

48. En Gén 1,27 se repite dos veces que «Dios creó a *'ādām* a su imagen», con lo cual se designa al ser humano —sin distinción de género, raza o cultura— como objeto de la obra divina. Precisamente porque es distinto de los animales, creados cada uno «según sus especies» (Gén 1,21.24-25), porque es singular en su naturaleza, el ser humano es imagen del Dios único (Dt 6,4).

El autor sagrado añade una aclaración que resulta sorprendente en este contexto: «varón y mujer los creó». De este modo, se introduce el aspecto de la pluralidad mencionando la diversidad sexual del ser humano. Por eso, toda persona será imagen de Dios en una forma corporal específica (con todo lo que esto conlleva) y en la relación con el otro, diferente de sí misma. El Sirácida señala que Dios ha creado todas las cosas «de dos en dos, una frente a otra», de tal forma que «una cosa confirma la excelencia de la otra» (Eclo 42,24-25). Por lo cual, para todo sujeto humano la referencia al otro sexo recordará el límite inscrito en la carne y al mismo tiempo suscitará la llamada a la unión de la que nace la vida, un acto en el que se expresa un aspecto importante de ser a imagen de Dios. Si el ser humano se parece a los animales porque está hecho como ellos, «macho y hembra», también se parece a Dios porque es capaz de dar vida en el amor y por amor: la generación humana no puede ser descrita simplemente como el fruto de una relación carnal, ya que es capaz de expresar una cualidad «divina» cuando se realiza según el modo en que Dios da la vida a cada persona, es decir, en la benevolencia gratuita. Este tema será ampliamente desarrollado en el capítulo tercero del Documento.

El ser humano como hijo de Dios

49. La relación entre la imagen de Dios y el acto de generar se confirma otro pasaje del Génesis. Continuando el relato de los orígenes, el narrador sagrado repite una vez más que «el día en que Dios creó al ser humano, a imagen de Dios lo hizo» (Gén 5,1). Esta afirmación introduce el acontecimiento de la generación humana, presentado con los mismos términos (aunque literalmente invertidos) que habían caracterizado la actividad divina en Gén 1,26: «Adán [...] engendró (a Set) *a su semejanza, según su imagen*» (Gén 5,3). Aparece aquí claramente que la cualidad de «imagen semejante» es la que el hijo recibe del padre al nacer. Todo individuo lleva en su cuerpo la impronta de su progenitor. Y en esta brevísima cita se introduce el tema del ser humano en su realidad de «hijo/a de Dios» (Lc 3,38; Hch 17,28-29), tema que —como veremos— tendrá en la Escritura una extraordinaria importancia antropológica y teológica.

El ser humano, responsable de la vida

50. El último pasaje del libro del Génesis en el que aparece la expresión «a imagen de Dios» se encuentra en Gén 9. El narrador declaró anteriormente que la desenfrenada maldad de la humanidad, en concreto bajo forma de inmoralidad y «violencia» (Gén 6,11.13), había corrido el riesgo de poner fin al proyecto del Creador (Gén 6,5). El ser humano, llamado a dar vida y a protegerla, había demostrado paradójicamente ser un destructor de la obra divina. En aquel momento se hizo necesaria la intervención de Dios, que en el texto se presenta bajo dos aspectos. Por un lado, el aspecto dramático del terrible castigo del diluvio que suprimió a los

culpables involucrando a todas las especies de los vivientes. Por otro lado, el aspecto salvífico, representado por Noé con su familia y todas las especies de animales, que dan comienzo a una suerte de nueva creación con una nueva humanidad. Todo esto culmina en una alianza eterna entre el Creador y todos los vivientes, en la que Dios se compromete a no castigar más con el diluvio (Gén 8,21) y en la que la bendición se derrama una vez más sobre la humanidad, lo que conlleva la fecundidad y el dominio sobre los animales (Gén 9,1.2.7). Justo porque se enuncia una nueva creación, no es extraño que se recuerde que «a imagen de Dios hizo él al ser humano» (Gén 9,6).

Lo nuevo no es, sin embargo, una mera repetición de lo antiguo. El autor bíblico presenta dos variaciones significativas en relación con Gén 1 que se deben leer siempre a la luz de la imagen de Dios. Se trata, en concreto, de dos nuevos «mandamientos» que comprometen al interlocutor humano de la alianza en la protección de la vida (simbolizada por la «sangre»).

51. La primera variante hace referencia al régimen alimenticio: al ser humano no solo se le ofrece el alimento (vegetal) de «toda hierba» y de «todos los árboles frutales» (Gén 1,29), sino que también se le permite comer la carne de los animales (Gén 9,3), con la importante cláusula, sin embargo, de «no comer carne con sangre, es decir, con su vida» (Gén 9,4). Esta normativa se ha interpretado como una concesión a la violencia que ya es imposible de detener. Ahora bien, también se debe indicar de qué forma el mandamiento expresa algo del ser humano respecto a su semejanza con Dios.

Bajo la forma de ley *ritual* se indica *simbólicamente* cuál debe ser el comportamiento del ser humano en la historia: puede matar al animal en la medida en que tal acto contribuya a la propia supervivencia. Esto no se juzgará como un acto de violencia reprobable, si se lleva a cabo de manera que no destruya (para siempre) la vida. La distinción entre los dos actos (matar y respetar) no es fácil de captar. A este respecto puede ser útil recordar un escueto mandamiento del Deuteronomio que prescribe coger solo los huevos de un pájaro dejando marchar a la madre (Dt 22,6-7). Esta norma nos hace comprender cómo al ser humano se le permite beneficiarse de la creación («comer»), con la condición de que no resulte afectado el principio vital («sangre»). Todo esto podría entenderse como una metáfora de la acción judicial.

52. La segunda variante, sin duda la más importante, está formulada como un axioma *jurídico* de carácter sapiencial, remarcable por su elaborada construcción literaria que pone de relieve, mediante la paronomasia, la relación entre «sangre» y «ser humano» (Gén 9,6a):

«Quien derrame
la sangre (*dām*)
de un ser humano (*'ādām*),
por otro ser humano (*'ādām*),
será su sangre (*dām*)
derramada»

Aquí al ser humano se le confía el deber de hacer justicia mediante la aplicación de una pena proporcionada al crimen. En concreto —a diferencia de lo que se prescribe (a propósito de Caín) en Gén 4,15—, se le da el poder de condenar a muerte al asesino con el fin de defender la vida. Este mandato está estrechamente vinculado con la motivación: «porque a imagen de Dios hizo él al ser humano» (Gén 9,6b). Con esta última frase, por un lado, se afirma el valor fundamental de la vida humana (en razón de su especial origen en Dios), de forma que quien no la respeta comete una ofensa contra el mismo Dios (Prov 14,31). Pero, por otro lado, se reconoce también que el ser humano es imagen de Dios al castigar de forma proporcionada a quien suprime la vida humana. El acto de justicia es un acto soberano y necesario, confiado a aquellos que en la historia representan a Dios en el castigo del mal (cfr. Is 11,4; Sal 82,1-6; 101,3-8).

53. En el texto que estamos comentando, el comportamiento del ser humano en su conjunto se caracteriza por el principio de la «disuasión»: es en realidad «el temor y el respeto» lo que expresa el poder del ser humano sobre los animales (Gén 9,2), mientras que la amenaza extrema de la pena capital se inscribe en la historia como freno a la violencia de los seres humanos (Gén 9,6). Aunque se presenta como expresión de una alianza de paz (Gén 9,8-16), esta legislación (ritual y jurídica) es solo una figura imperfecta de la «nueva alianza» que será instaurada en la sangre de Cristo, celebrada en el rito incruento del pan y del vino y regulada, no por la amenaza del castigo, sino por el espíritu amoroso del perdón, en obediencia a lo que el Hijo quiso y llevó a la práctica como reconciliación universal.

El ser humano puede/debe ser «como Dios» en la práctica de la justicia

54. Después de ofrecer una visión general sobre toda la humanidad (Gén 1–11), con especial énfasis en sus transgresiones, el narrador bíblico centra su atención en la historia del pueblo de Abrahán. Comprendiendo el sentido de esta historia y adhiriéndose a su mensaje, el lector capta la cualidad que hace que el ser humano «se asemeje» a Dios. Esta es la aportación de la tradición literaria de la *Torá* a partir del capítulo 12 del Génesis.

Toda persona (en cuanto hijo e hija de *'ādām*) es capaz de escuchar la voz divina que habla en lo secreto de la conciencia (cfr. Rom 2,14-15), demostrando así su naturaleza de ser inteligente, libre, llamada a una relación obediente y amorosa con Dios. Esta capacidad, inscrita en la naturaleza humana, se ha manifestado históricamente —según la Escritura—, en algunos personajes con los que el Señor establece una alianza, como fue el caso de Noé (Gén 9), de Abrahán (Gén 15 y 17) y de sus descendientes (Éx 2,24). Es sobre todo el pueblo de Israel el que entra en una relación permanente con el Señor (Éx 19–20; Dt 5), comprometiéndose en un pacto (Éx 24,3.7; Dt 26,17-18) que, aun en la asimetría de sus contrayentes, supone entre los sujetos elementos de semejanza y de comunión espiritual. Una de las metáforas que expresa esta relación es la de la filiación: de Israel se dice que es «hijo» (Dt 14,1; 32,5-6.19-20; Is 1,2; Jer 3,19; 31,20; Os 2,1; 11,1; Mal 1,6; etc.), más aún, «primogénito» del Señor (Éx 4,22; Jer 31,9).

55. La naturaleza filial se realiza concretamente cuando Israel *imita* a Dios (cfr. Ef 5,1: «Sed imitadores de Dios, como hijos queridos»). Así se interpreta en la *Torá* el concepto de semejanza con Dios. Si el Señor ha amado a los padres (Dt 4,37; 10,15), sus descendientes están llamados en consecuencia a responderle con los mismos sentimientos (Dt 6,5; 10,12; 11,1.13; etc.). El Señor descansó el séptimo día e Israel hará lo mismo (Éx 20,10-11). Dios liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto y el padre de familia deberá entonces realizar el mismo gesto hacia sus subordinados en el día de sábado. Análogamente, todo amo concederá la emancipación de su esclavo al séptimo año. El Señor ama al extranjero (Dt 10,18) y, actuando de la misma manera, Israel se comporta como Dios (Dt 10,19). Y así sucesivamente. La semejanza con Dios será real en la medida en que Israel siga a Dios por el camino de la justicia (Dt 6,25) y de la santidad. El Levítico repite: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lev 11,44-45; 19,2; 20,26; 21,8; cfr. también Éx 19,6; Dt 26,19).

La sabiduría, mediadora de vida y de soberanía

56. Los *textos sapienciales*, tal y como es propio de esta literatura, asumen una perspectiva de carácter universal y, valiéndose de los tesoros de la revelación, los comunican a todas las naciones. Los sabios sirven a la verdad colocando al ser humano en su lugar apropiado en el ámbito de la creación:

«El Señor creó al ser humano de la tierra,
y a ella lo hará volver de nuevo.

Concedió a los humanos días contados y un tiempo fijo,
y les dio autoridad sobre cuanto hay en la tierra.
Los revistió de una fuerza como la suya
y los hizo a su propia imagen.
Hizo que todo ser viviente los temiese,
para que dominaran sobre fieras y aves.
Discernimiento, lengua y ojos,
oídos y corazón les dio para pensar.
Los llenó de ciencia y entendimiento,
y les enseñó el bien y el mal.
Puso su mirada en sus corazones,
para mostrarles la grandeza de sus obras» (Eclo 17,1-8)

Por un lado —tal y como se ha recordado—, los sabios insisten en la limitación de la criatura humana (Eclo 18,8) y, por consiguiente, en la necesidad del «temor de Dios» como principio esencial de la sabiduría (Prov 1,7; 2,5; Ecl 5,6; Eclo 1,14.16.18.20). Por otro lado, recuerdan que la «lámpara del Señor es el espíritu humano: sondea lo más íntimo de las entrañas» (Prov 20,27; cfr. 1 Cor 2,10-11) y, por ello revelan, a toda persona que esté dispuesta a escuchar, la inagotable fuente de vida y de dignidad que brota de la sabiduría concedida por Dios al ser humano (Prov 2,7-22; 3,13-26; Eclo 4,12-13; 6,18-37; 15,1-6; Sab 7,7-14; 8,5-8.18), a quien el Creador ha confiado la tarea de ser soberano del mundo.

57. Si es verdad que los sabios de Israel transmiten los frutos de su tradición secular, enriquecida por la experiencia específica de algún maestro insigne (Prólogo del Eclesiástico 7-14), al mismo tiempo repiten constantemente que Dios es la fuente de la sabiduría (Eclo 39,6; Sab 8,21). En consecuencia, de él se obtienen inteligencia, instrucciones y frutos de vida (Eclo 51,13-14; Sab 8,21). Ahora bien, Dios ha querido hacer partícipe al ser humano de su íntima cualidad espiritual (Sab 7,7; 9,1-18), aquella con la que creó el mundo y lo gobierna (Prov 8,22-31; Eclo 24,3-22; Sab 8,1), de modo que, gracias a este don tan importante, el ser humano se asemeja al Creador y Señor. En la tradición sapiencial —y precisamente en virtud del don de la sabiduría—, se recuerda que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios (Eclo 17,3; Sab 2,23) y se le ha conferido el poder de gobernar la tierra (Prov 8,15-16; Eclo 4,15; Sab 6,20-21; 8,14).

El aliento divino, que según Gén 2,7 ha hecho del ser humano un ser vivo, se identifica en la literatura sapiencial con el «espíritu» de sabiduría (Sab 1,5-6; 7,22-30) que hace a la criatura «inmortal» (Sab 2,23; 4,1; 5,5.15; 6,18; 8,13.17), un distintivo este que la asemeja específicamente a Dios. Y, en sintonía con la imagen de *'ādām* al que se le confía la responsabilidad de los seres vivos, los sabios de Israel recuerdan al ser humano su vocación de soberano. La tarea de gobernar se podrá realizar según justicia (Sab 1,1) —en conformidad, por tanto, con el «dominio» divino del mundo— solo con la sabiduría que el Señor concede a quien la desea y la invoca (Eclo 51,13-14; Sab 8,21–9,17).

El hombre de Dios

58. Los *libros proféticos*, aun sin recurrir a la expresión «(a) imagen de Dios», presentan a los lectores la figura ideal del ser humano conforme al proyecto de Dios. Para ello, no solo confirman lo que dicen los textos fundantes sobre el proyecto del Creador, sino también dan testimonio de su realización concreta en la historia. Hay dos figuras en las que se manifiesta la condición «espiritual» del hombre semejante a su Señor y para ambas la profecía del Antiguo Testamento, además de apuntar a su manifestación histórica, remite a su perfecto cumplimiento escatológico.

El rey según el corazón de Dios

Muchos personajes son presentados en los textos bíblicos en calidad de líderes del pueblo de Dios, como Moisés, Josué, Débora, Samuel y otros. Su papel de «pastores» de Israel los hace semejantes al Señor. Pero es sobre todo la figura del rey la que se identifica —no sin alguna resistencia (1 Sam 8)— como aquella en la que el don divino se realiza más plenamente. El rey David es, en particular, «el hombre según el corazón de Dios» (1 Sam 13,14; cfr. también Hch 13,22), prefiguración del Mesías (Jer 3,15; 30,9), señalado como sujeto de una alianza especial con el Señor y beneficiario de la promesa de un reino eterno (2 Sam 7,8-16; Sal 89,20-38). De la estirpe de David surgirá aquel que, dotado por Dios de virtudes extraordinarias, tendrá el poder de reinar por siempre sobre la tierra, trayendo la paz universal. El profeta Isaías se hace intérprete de esta promesa en el libro del Enmanuel, cuando anuncia:

«Lleva a hombros el principado,
y es su nombre:
“Maravilla de Consejero, Dios fuerte,
Padre de eternidad, Príncipe de la paz”» (Is 9,5).

He aquí las cualidades «divinas» concedidas al hombre que, en su concreción histórica, hacen a la criatura imagen del Dios salvador. Y estas cualidades son el fruto del «espíritu» (*rûāh*) derramado por el Señor sobre su rey:

«Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de sabiduría y entendimiento,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de ciencia y temor del Señor» (Is 11,2)

Lo que los sabios de Israel anhelan e invocan es anunciado por los profetas y encontrará plena realización en la historia de Israel, cuando aparezca la imagen perfecta del Señor, el «hijo de David» (Is 11,1; Jer 23,5; 30,9; 33,15-16; Miq 5,1-3; Mt 1,1; Rom 1,3), que con admirable sabiduría y poder divino traerá la bendición al mundo entero.

Los profetas y profetisas, hombres y mujeres de Dios

59. Sin embargo, según la tradición profética existe otra manifestación de la realidad humana que la hace asemejarse a Dios. No es una promesa para el futuro lejano, sino una realidad que está presente de forma constante en la historia del pueblo de Dios. Se trata de la figura del profeta, el hombre de la Palabra, el hombre del Espíritu divino.

El hombre de la Palabra. Según el relato de Gén 1, Dios «habla» desde los orígenes y sus palabras constituyen el principio de todas las cosas, de todos los seres vivos, de todas las realidades espirituales. Esta Palabra originaria marca el comienzo de la historia en la que siempre estará presente, pues el Creador la seguirá enviando incesantemente para dar vida (Is 55,10-11). Ahora bien, el ser humano ha sido creado como sujeto capaz de comprender y comunicar la palabra divina. Esta capacidad se manifiesta cuando una persona se adhiere libremente a la Palabra y asume el deber de transmitirla. Dios se revela por medio de acciones y palabras, y estas últimas son comunicadas por seres humanos. El transmisor de la Palabra es designado con el título de «hombre de Dios» (Jos 14,6; 1 Sam 2,27; 9,6; 1 Re 12,22; 17,24; 2 Re 5,8; etc.), «siervo» (del Señor) (Éx 14,31; Núm 12,7; Jos 24,29; 2 Sam 3,18; 2 Re 9,7; Jer 7,25; Am 3,7; etc.) y «profeta» (Gén 20,7; Dt 18,15; 34,10; 1 Sam 3,20; Jer 1,5; Am 2,11; Mal 3,23; etc.). Con estos calificativos se pone en evidencia el papel humano de «representar» a la divinidad de forma autorizada. Puesto que los profetas hablan expresando la voz de Dios, sus palabras son Palabra de Dios. Ellos tienen el mismo poder del Soberano del mundo de «demoler y reedificar» (Jer 1,10; 18,7), de desencadenar el evento punitivo (1 Re 17,1) y de hacer brotar milagrosamente la manifestación de la salvación (1 Re 17,16). Así pues, la persona

del profeta ilustra de manera ejemplar cómo el ser humano puede ser y es, realmente, imagen semejante de Dios.

60. *El hombre del Espíritu.* En Gén 1,2 el Espíritu que aletea sobre las aguas precede a la obra de la creación, mientras que en Gén 2,7 se dice que *'ādām* se convirtió en ser vivo porque el Creador sopló en sus narices su «aliento» de vida. Los términos «espíritu» (*rūāḥ*) y «aliento» (*n°šāmāh*) son sinónimos (Is 42,5; Job 27,3; 33,4; cfr. también Zac 12,1), a pesar de que el primero tiene una gama de significados más amplia y una mayor utilización. La imagen del soplo divino que penetra en el órgano de la respiración (Job 27,3), en la carne (Gén 7,15.22), en los huesos (Ecl 11,5), dando así vitalidad (Sal 104,30), es retomada por la tradición profética por cuanto no se aplica solamente al dinamismo biológico, sino que se usa sobre todo como símbolo del don de una vida «espiritual» que confiere a la criatura la perfecta condición querida por el Creador. El escritor sagrado habla ya sea del «espíritu» de Dios que regenera a todo un pueblo, reducido a huesos resacos, haciendo que se ponga en pie como un inmenso ejército (Ez 37,10), ya sea del don divino que sana el corazón (Ez 36,26-27), se apodera de una criatura humana confiriéndole un poder sobrehumano (Dt 34,9; Jue 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sam 16,13; 1 Re 18,12; Is 42,1) y convierte a las personas en «profetas» (Núm 11,16-17; 2 Re 2,9; Is 61,1; Ez 11,5; Jl 3,1-2; Zac 7,12; Neh 9,30). Esta profusión no se limita a individuos particulares, visto que todo el pueblo de Dios está destinado a recibir el espíritu de Dios (Núm 11,29; Jl 3,1-2). Esta promesa se cumplirá para la comunidad de los creyentes en Cristo en el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,1-21; 1 Cor 2,10-16), realizando así plenamente en la historia el proyecto originario del Creador.

La meditación orante sobre el ser humano «coronado de gloria y honor»

61. La Sagrada Escritura da la palabra a los sabios y a los profetas, pero también acoge en el *Salterio* la voz de los orantes, ofreciéndola como un valioso patrimonio inspirado. Entre los tesoros de estas antiguas oraciones brilla la joya del Sal 8, atribuido a David, figura de todo individuo elegido para la dignidad real. En el contexto de una alabanza al Señor como soberano de toda la tierra (Sal 8,2.10), el salmista expresa su admiración fijando la mirada en la condición del ser humano:

«Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has creado.
¿Qué es el hombre (*'ēnôš*) para que te acuerdes de él,
el ser humano (*ben 'ādām*), para mirar por él?
Lo hiciste poco inferior a los ángeles,
lo coronaste de gloria y dignidad;
le diste el mando sobre las obras de tus manos.
Todo lo sometiste bajo sus pies.
Rebaños de ovejas y toros,
y hasta las bestias del campo,
las aves del cielo, los peces del mar
que trazan sendas por el mar» (Sal 8,4-9).

La pregunta «qué es el hombre» aparece también en el Sal 144,3. Pero, mientras que en este salmo introduce el tema de la fragilidad humana (Sal 144,4; cfr. también Ecl 18,7-9) con una petición dirigida a Dios para que intervenga a favor del orante (Sal 144,5-7), en el Sal 8 constituye una extraordinaria exclamación que desemboca en el canto de alabanza. La pequeñez del «ser humano», enfatizada al compararse con la majestad del cielo, se convierte paradójicamente en un motivo de gozoso reconocimiento, pues el orante se siente colmado de la «mirada providente» (literalmente, de la «visita») del Señor que ha revestido a su modesta

criatura de «gloria y dignidad», confiriéndole un rango real, un poco inferior a los ángeles, para que el ser humano pueda ejercer en la tierra el «poder» de someter a todos los seres vivos. El orante no evoca esta imagen de triunfo victorioso (Sal 110,1-3; 113,7-8) para vanagloriarse, sino para celebrar el nombre del Señor (Sal 8,2.10), autor de tal prodigio.

62. En otros poemas del Salterio la dimensión laudatoria se asocia con la expresión de la súplica (Sal 20,2-3; 71,1-9), de modo que al «rey» se le otorga la capacidad de ejercer realmente en la historia su deber soberano, triunfando sobre las fuerzas hostiles (Sal 2,8-9; 18,33-49). Esto sucede siempre en un clima de gran confianza, puesto que la invocación humana se une al proyecto y a la voluntad de Dios de hacer que reine sobre la tierra (Sal 21,4) aquel que él ha proclamado «hijo» suyo (Sal 2,7; 89,27-28; 110,3).

Un ejemplo muy expresivo de la confianza filial del orante se encuentra en el Sal 71:

«Porque tú, Señor, fuiste mi esperanza
y mi confianza, Señor, desde mi juventud.
En el vientre materno ya me apoyaba en ti,
en el seno tú me sostenías,
siempre he confiado en ti» (v. 5-6).

Jesús de Nazaret, el hombre verdadero, imagen de Dios

63. Apareció en la tierra, en tiempos del emperador César Augusto (Lc 2,1), un hombre destinado a ser el heredero del trono de su padre David con un reinado que no tendrá fin (Lc 1,32-33; 2,11). Por este motivo recibirá el título de «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32). Todo lo que el Creador había querido dar a la criatura humana con el «aliento» insuflado en la nariz de 'ādām, todo lo que los sabios habían deseado y los profetas habían anunciado, lo que el salmista había admirado como prodigio realizado sobre el «hijo del hombre», se ha realizado en la persona de Jesús, hijo de María. Un hombre entre los hombres, el hombre verdadero.

Su vida está narrada en los *Evangelios* que, mediante una detallada genealogía, inscriben su historia en la historia de su pueblo y en la de todo el género humano. El evangelio de Mateo subraya en particular el hecho de que Jesús es «hijo de David» e «hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Beneficiario de alianzas en las que Dios elige y da gratuitamente, este «hijo» de corazón humilde y obediente (Mt 11,29; Jn 4,34; 5,30; 6,38) se convierte en mediador y artífice de una nueva y más perfecta comunión con Dios. Su realeza se extiende a todas las gentes y su bendición es fuente de vida eterna para toda persona (Mt 25,31-34; Ef 1,3.10). Para el evangelista Lucas, en cambio, Jesús se sitúa en una secuencia completa de generaciones que se remonta hasta «Adán, hijo de Dios» (Lc 3,38). Toda la historia humana, y no solo la del pueblo hebreo, tiene su cumplimiento en el hijo del hombre que lleva a la humanidad al esplendor de su primer origen.

64. Los diversos episodios evangélicos trazan la figura de una persona que se revela como el *Cristo* (Mc 8,27; Lc 9,20; Jn 1,41), el *Santo* (Lc 1,35; Jn 6,69), el *Hijo de Dios* (Mt 14,33; 16,16; 27,54; Mc 1,1). Estas narraciones nos enseñan cómo reconocer en él la imagen de Dios para que, por medio de él, conozcamos al Padre (Jn 6,46; 14,7-9) y obtengamos la vida eterna (Jn 17,3). Todo lo que Jesús ha dicho y todas las acciones que ha realizado revelan a Dios al mundo, ya que, como el Creador (Gén 1,31), también él «lo ha hecho todo bien» (Mc 7,37). En él se hacen presentes todas las cualidades que una criatura puede desear y todos los dones que Dios puede otorgar (Ef 3,8; Col 2,3), de suerte que de su incomparable riqueza espiritual todos puedan enriquecerse (Ef 2,7; cfr. 2 Cor 8,9).

Jesús es el verdadero *rey*, capaz de someter todas las fuerzas enemigas (Jn 10,28-29; 12,31; 16,33; Heb 2,8): en el desierto está con las bestias salvajes (Mc 1,13), impone la obediencia a

los espíritus inmundos (Mc 1,27) y aplaca la furia del mar en medio de la tormenta (Mc 4,39-41). Todas estas acciones son anticipaciones metafóricas de su triunfo final «cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre, cuando haya aniquilado todo principado, poder y fuerza. Pues Cristo tiene que reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la muerte, porque lo ha sometido todo bajo sus pies» (1 Cor 15,24-27a; cfr. Ef 1,22; Ap 20,14). Por ser la perfecta realización del dominio prometido a *'ādām* (Gén 1,26), el reino de Cristo no se realiza según el modelo de este mundo (Jn 18,36): los gobernantes de la tierra dominan a sus pueblos oprimiéndolos y explotándolos (Mt 20,25) y se quedan con los bienes de sus súbditos hasta convertirlos en esclavos (1 Sam 8,10-17), mientras que el «buen pastor» se pone al servicio de sus hermanos (Mt 20,28) y da su propia vida por ellos (Jn 10,11.15.18). El título de rey referido a Jesús se coloca sobre su cruz (Jn 19,19-22). Esta es la verdadera imagen real que Cristo revelará en el «cumplimiento» de su vida (Jn 19,30). En respuesta al gobernador Pilato, declara: «Tú lo dices: soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37). En la Carta a los Hebreos se dice que Cristo ha sido «coronado de gloria y honor» (cfr. Sal 8,6) «por su pasión y muerte» (Heb 2,9). Él mismo se ha «perfeccionado por medio del sufrimiento» (Heb 2,10), porque en sus padecimientos ha mostrado el amor supremo hacia aquellos de los que «no se avergüenza de llamarlos hermanos» (Heb 2,11). La misma dinámica se refleja también en el himno de Flp 2,8-11.

65. Este estilo de gobierno, sorprendente e incluso paradójico, es propio del «Espíritu». Es el estilo que caracteriza el gobierno del Altísimo, Principio creador de todo bien, que ejerce su soberanía siempre en el respeto de sus criaturas y con moderación (Sab 11,23-26; 12,18). Jesús de Nazaret fue «generado» por el Espíritu de Dios (Mt 1,20; Lc 1,35) y toda su misión está guiada por el Espíritu que se posa (Mt 3,16) y permanece sobre él (Jn 1,32). «Lo que nace del Espíritu es espíritu» (Jn 3,6). Por eso, todo en Cristo tiene una naturaleza espiritual, es decir, tiene un poder divino, infinitamente eficaz y, al mismo tiempo, extremadamente respetuoso. Dice el Apóstol: «el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). Si los soberanos de la tierra imponen su dominio con la fuerza coercitiva, Cristo, por el contrario, ejerce su poder atrayendo dulcemente a las personas con sus palabras de gracia (Lc 4,22; Jn 13,32), con su humilde propuesta de la verdad deseando suscitar una decisión libre. Uno de los títulos que con frecuencia se otorgan a Jesús es el de «*Maestro*» (Mt 8,19; 19,16; 22,16; Mc 9,17; Lc 7,40; 11,45; Jn 3,10; 11,28; 13,13; etc.) o «*Rabbi*» (Mt 26,25.49; Mc 9,5; 10,51; Jn 1,38.49; 4,31; etc.). Esto nos lleva a descubrir en Jesús una cualidad *sapiencial*, que se manifiesta de forma sistemática en el ámbito de la enseñanza, es decir, en la propuesta de la verdad que tiene como objetivo la salvación. Sin embargo, Jesús no se parece a los doctores humanos (Mt 7,28-29; Mc 1,22), porque su saber está «inspirado» por Dios (Jn 6,63; 12,49-50) y goza, por ello, de una autoridad única y universal. La suya es la sabiduría del verdadero soberano, del rey revestido del espíritu de Dios (Is 11,2; 61,1; Sab 9,1-4). La suya es la única sabiduría que vivifica (Jn 6,63.68; Sab 9,18). Así pues, con su enseñanza Cristo viene a socorrer a las ovejas sin pastor (Mt 9,35-36; Mc 6,34) y con su voz las conduce al redil y a los pastos (Jn 10,3-4.16).

66. Puesto que Jesús es el hombre lleno del Espíritu del Señor, su vida será la de un *profeta* (Mt 21,11; Mc 6,4; Lc 4,24; 7,16; 13,33; Jn 4,19; 6,14; 7,40; 9,17), «poderoso en obras y palabras» (Lc 24,19). Todo en Cristo es revelación del Padre (Mt 11,27), sus palabras expresan la comunicación definitiva y perfecta de Dios a la humanidad. Él es, en la carne, el mismo Verbo que da a conocer a aquel que nadie puede ver (Jn 1,18). «Ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo» (Hch 10,38), representa el vértice espiritual de la historia humana, es la realización de toda espera (Mt 11,2-6).

«Vivificado» por el Espíritu, Jesús de Nazaret hará ver al mundo el principio íntimo que lo hace vivir; es decir, revelará a todos el *amor* del Padre que en él se convierte en fuente y motor de su obra salvífica, definida por el apóstol Pablo «el glorioso ministerio del Espíritu» (2 Cor 3,8). Como Dios, Cristo perdona a los pecadores (Mc 2,7.10); como Dios, inaugura una nueva alianza (Mc 14,22-24); como Dios, «sopla» sobre los discípulos para comunicarles el Espíritu (Jn 20,22); como Dios, da la vida eterna (Jn 10,28). Por esta razón, los apóstoles y los evangelistas dan testimonio de que Jesús es «el Hijo de Dios» (Mc 1,1; 15,39; Rom 1,4; Heb 1,5; 3,6), «el Unigénito del Padre» (Jn 1,18), «el primogénito» de los hijos de Dios (Rom 8,29; Col 1,15.18). Él y el Padre son una sola cosa (Jn 10,30). Por esta misma razón la tradición teológica, desarrollada particularmente por Pablo y su escuela, volverá a proponer la metáfora de la «imagen de Dios», dándole su pleno significado al atribuirla a Jesucristo (Rom 8,29; 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3).

El cristiano, imagen de Dios

67. Jesús propone a sus discípulos el camino de la perfección (Mt 19,21), es decir, la plena realización del ser humano, asumiendo como modelo a Dios mismo en su capacidad de amar: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48), «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). La semejanza con Dios, inscrita en el acto de la creación, se presenta aquí no como un simple hecho, sino como un deber, una llamada a la libertad, una actuación confiada al esfuerzo humano. Por otra parte, el Maestro se propone como la figura a imitar y siempre en la vía del amor: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), «os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis» (Jn 13,15), «como yo os he amado, amaos también unos a otros» (Jn 13,34; 15,12). El «mandamiento nuevo» (Jn 13,34) ya fue practicado por una persona: Jesús. No solo es posible (Dt 30,11-14), sino que se ha hecho realidad y, por eso, es un principio inspirador de la conducta humana, un rastro luminoso que hay que seguir (1 Tes 1,6).

Porque ser como Dios, o ser como Cristo, no es solo un precepto, ni una simple orientación del deseo por una vida cada vez más digna del ser humano. El amor se nos ha dado. En realidad, el Espíritu fue derramado sobre la comunidad el día de Pentecostés (Hch 2,1-4) y cada creyente recibió en su corazón el Espíritu del Hijo (1 Cor 6,19; Gál 4,6; 1 Jn 4,13) con el fin de configurarse con Cristo (Rom 8,29), «participe de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), hijo de Dios en verdad (Jn 1,12; Rom 8,14-17; 1 Jn 3,1).

El título de «hijo de Dios» que se aplicaba metafóricamente al rey de Israel (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 1 Crón 22,10), al justo (Sab 2,16) y al pueblo de la alianza (Éx 4,22; Dt 14,1; Jer 31,9.20; Sab 18,13; Eclo 4,10; Rom 9,4) se convierte en una realidad efectiva a través de la «adopción filial» (*hyiothesia*) (Rom 8,15; Gál 4,5; Ef 1,5) que se confiere a los que en la fe y en el bautismo son asociados a Cristo, el Hijo Unigénito del Padre (1 Jn 4,9).

Semejantes al ser humano terrenal, los cristianos son semejantes también al Señor (1 Cor 15,49): «Todos nosotros, con la cara descubierta, reflejamos la gloria del Señor y nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

Conclusión

68. Una de las principales aportaciones de la tradición bíblica, constantemente repetida en las páginas de la Escritura, consiste en la afirmación de que el ser humano debe ser considerado una *criatura de Dios*. Esto se opone a todas las corrientes culturales, hoy ampliamente difundidas, que en sus antropologías prescinden de cualquier referencia a la divinidad, creyendo

que de este modo reivindican para el ser humano una autonomía y una dignidad que se verían sofocadas por la perspectiva religiosa.

Al introducir en la definición de la persona humana el elemento de la *relación* constitutiva con el Creador, la Escritura aporta al pensamiento principios de gran sabiduría (Sal 119,73). En primer lugar, libera a toda criatura de la ingenua pretensión de ser el origen de sí misma y, al mismo tiempo, invita a apreciar el hecho de que cada persona ha sido deseada y amada por el Padre de la vida, que «se acuerda» y «mira» por todo ser humano (Sal 8,5). Además, la tradición bíblica incentiva en las conciencias un principio de responsabilidad que se enraíza precisamente en la libertad personal, en un proyecto que desde su inicio no puede prescindir de la relación con los demás seres humanos, unidos por el mismo origen y el mismo destino (1 Cor 8,6; 1 Tim 2,4-5). Por último, la Palabra de Dios, lejos de obstaculizar, potencia en cambio todas las cualidades creativas del ser humano, reconocido como portador de un «espíritu» que hace que la criatura se asemeje a su Creador.

Capítulo segundo

EL SER HUMANO EN EL JARDÍN

69. Según las indicaciones del relato fundante de Gén 2, el ser humano fue colocado por el Creador en un «jardín», deliberadamente «plantado» por Dios para su criatura (Gén 2,8). La fraseología usada pone inmediatamente en evidencia los aspectos positivos de este destino: un jardín evoca de forma natural la fertilidad, la belleza y la utilidad, mientras que la ubicación «en Edén», según el significado del término hebreo (*'ēden*), apunta a la delicia y al gozo.

Como veremos al comentar el texto bíblico de Gén 2,8-20, tres temas principales ayudan a calificar el estatuto de *'ādām*, definiendo en particular su cometido en relación con la tierra, su *hábitat* natural (Sal 115,16). El primer tema es el del *alimento*: el ser humano extrae del suelo lo que alimenta su existencia cotidiana y esta realidad proporciona materia de reflexión a toda la tradición bíblica. El segundo tema es la llamada a *trabajar* por la conservación y el desarrollo del patrimonio recibido, de manera que se propicie el mantenimiento y la calidad de vida del ser humano. Esta temática, al igual que la anterior, resulta de una gran importancia en la coyuntura social contemporánea y la Biblia ofrece valiosas y decisivas aportaciones al respecto. El tercer tema es el de la *relación entre el ser humano y los animales*: estos, situados en el mismo ambiente que *'ādām*, contribuyen, entre otras cosas, al alimento y al trabajo humanos. Este tema, aparentemente menos significativo, recibe un amplio tratamiento en el relato de Gén 2, además de tener una importante resonancia en el conjunto de la literatura bíblica. Por lo tanto, también sobre este punto, será necesario aceptar las indicaciones del texto sagrado, para así poder alcanzar una comprensión más fiel de la naturaleza y de la vocación del ser humano.

Estos tres motivos están entrelazados entre sí y, de hecho, son expresiones complementarias de la relación entre el ser humano y su mundo terreno. Esto no impide que puedan ser tratados de forma distinta en su propia especificidad, de forma que cada uno nos pueda revelar su particular riqueza de significado. Un tema especialmente significativo, el de la prohibición divina de comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gén 2,16-17), será a su vez ampliamente desarrollado en el capítulo cuarto de nuestro Documento.

Gén 2,8-20

⁸Luego el Señor Dios plantó un jardín en Edén, hacia Oriente, y colocó en él al hombre que había modelado. ⁹El Señor Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles hermosos para la vista y buenos para comer; además, el árbol de la vida en mitad del jardín, y el árbol del conocimiento del bien y el mal. ¹⁰En Edén nacía un río que regaba el jardín, y allí se dividía en cuatro brazos: ¹¹el primero se llama Pisón; rodea toda la tierra de Javilá, donde hay oro. ¹²El oro de este país es bueno; allí hay también bedelio y lapislázuli. ¹³El segundo río se llama Guijón; rodea toda la tierra de Cus. ¹⁴El tercero se llama Tigris y corre al este de Asiria. El cuarto es el Éufrates.

¹⁵El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén, para que lo guardara y lo cultivara. ¹⁶El Señor Dios dio este mandato al hombre: «Puedes comer de todos los árboles del jardín, ¹⁷pero del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás, porque el día en que comas de él, tendrás que morir».

¹⁸El Señor Dios se dijo: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle a alguien como él, que le ayude». ¹⁹Entonces el Señor Dios modeló de la tierra todas las bestias del campo y todos los pájaros del cielo, y se los presentó al hombre, para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre le pusiera. ²⁰Así el hombre puso nombre a todos los ganados, a los pájaros del cielo y a las bestias del campo; pero no encontró ninguno como él, que le ayudase.

70. *Después de haber tomado conciencia de la grandeza del ser humano, creado a imagen de Dios y, por tanto, destinado a ejercer su dominio sobre la tierra (Gén 1,26-28), el lector del texto bíblico se asombra al constatar que, en lugar de 'ādām (Gén 2,5), es el Señor Dios quien plante un jardín, haciendo brotar en él toda clase de árboles hermosos y buenos, entre los que están el árbol de la vida y el del conocimiento del bien y del mal (Gén 2,9). Con esta sorpresa literaria se repite una vez más la idea del don, ya apuntada en el acto originario de la creación del ser humano y que ahora se ilustra con la exhibición de los tesoros de la tierra. Con un cambio de metáfora, el Señor Dios se convierte de «alfarero» en «agricultor» y, en tanto que «dueño» del jardín, dispone generosamente para su criatura toda clase de bienes necesarios y útiles para la vida: a los árboles frutales, ofrecidos para el alimento, se unen ahora las plantas admirables también por su belleza (Gén 2,9), Además, los ríos aseguran la fertilidad del suelo (Gén 2,10-14), que en lo oculto esconde minerales preciosos (Gén 2,11-12). En contraste con el relato de Gén 1, no se menciona el «cielo», pues la focalización recae sobre la «tierra», sobre la riqueza vital. Y la ubicación del jardín, junto con los nombres de territorios y ríos conocidos, invita a comprender que el Edén es precisamente nuestra tierra, confiada a la responsabilidad del ser humano.*

71. *La obra divina de los orígenes tiene como primera intención proporcionar a los seres vivos el alimento necesario para la supervivencia y el crecimiento: los frutos de los árboles son «buenos para comer» (Gén 2,9) y al ser humano se le permite aprovecharse de todos ellos (Gén 2,16) —por consiguiente, también del «árbol de la vida»—, excluyendo solo el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gén 2,17). El límite no ofende ni a la generosidad divina ni a las expectativas humanas. Por el contrario, es un elemento necesario para definir el estatuto propio del ser humano, llamado a discernir entre el bien y el mal, de tal forma que pueda recibir, en sabiduría y obediencia, el don de Dios.*

72. *Dos veces el narrador dice que el Señor colocó 'ādām en el jardín (Gén 2,8.15): la primera vez como preparación para apreciar la calidad del don divino (Gén 2,9-14); la segunda, para*

introducir el encargo de trabajar y custodiar que la ha confiado. Puesto que en Gén 2,15 la criatura se convierte en protagonista, aquí es donde el texto sagrado inserta una calificación más específica de la actuación divina mediante los verbos «tomar» y «colocar». El verbo «tomar» (lāqah) en ciertos casos expresa el acto de la elección divina (Gén 24,7; Éx 6,7; Núm 8,16.18; Dt 4,20; 32,11; Jos 24,3; 1 Re 11,37; Ez 17,22; 36,24; Am 7,15; Os 11,3; etc.) en cuanto fundamento de la relación de alianza. Por tanto, podemos reconocer este significado también en Gén 2,15 (cfr. Eclo 17,12). Efectivamente, el pacto originario entre el Creador y su criatura tiene su fundamento en la elección divina y de esta, como en toda alianza, dimana el deber de dar una respuesta proporcionada por parte del ser humano. El verbo traducido como «colocar» (nūāh), en cambio, no expresa solo una cierta disposición material, sino que implica también la connotación del «descanso» (como en Éx 20,11; 23,12; Is 14,7; 57,2; Job 3,13; Est 9,22; Neh 9,28). Así, una atmósfera de paz invade la descripción del jardín del Edén.

El cometido del ser humano también se formula mediante dos raíces verbales que tienen como complemento directo un pronombre femenino referido a la «tierra» (Gén 2,15; cfr. también Gén 3,23). La primera raíz (‘ābad) expresa la tarea de trabajar (ya evocada en Gén 2,5), junto con el matiz de la fatiga e incluso de cierta condición servil. La segunda (šāmar) pertenece a la terminología de la «custodia» y subraya, por un lado, el deber de respetar lo que se ha recibido y, por otro lado, el deber de defenderlo de eventuales daños. En esta fase del relato bíblico no existe ningún matiz punitivo ni ningún elemento humillante para el ser humano. Por el contrario, aquí se enuncia el privilegio concedido a la criatura de ser el principio responsable de hacer florecer la vida. Por otra parte, estas dos raíces son ampliamente utilizadas en el lenguaje religioso para indicar respectivamente el culto a Dios (Éx 3,12; 4,23; 7,16; Dt 6,13; 10,12; etc.) y la observancia de los mandamientos (Gén 17,9-10; 18,19; 26,5; Éx 12,17; Dt 4,2; 10,13; etc.). Los deberes que en la historia de la alianza tienen por objeto al Señor y su Ley aparecen prefigurados, en cierto modo, en la diligente tarea de la actividad agrícola. Como sucede en ciertas parábolas evangélicas (Mt 20,1-7; 21,28), trabajar en la viña simboliza la obediencia fundamental al mandato divino y la vida de trabajo es comparable a un «servicio divino» (cfr. Núm 8,24-26) en el gran templo del cosmos.

73. Un nuevo desarrollo narrativo está marcado por la constatación divina expresada en un enunciado más bien sorprendente: «No es bueno (lō’ tōb) que el hombre esté solo» (Gén 2,18). En comparación con el texto paralelo de Gén 1, en el que resonaba repetidamente la expresión: «Y vio Dios que era bueno (tōb)» (Gén 1,3.10.12.18.21.25.31), Gén 2 se caracteriza por un sistema expresivo distinto que comienza con lo que está incompleto e inadecuado para mostrar cómo la creación alcanza de forma progresiva su pleno cumplimiento. Lo que resulta imperfecto es el hecho de que ’ādām esté solo. La expresión adverbial hebrea l’baddō, traducida por el adjetivo «solo», si se atribuye a Dios, indica su condición de ser único y salvador (Éx 22,19; 1 Sam 7,3-4; Is 2,11.17; Sal 72,18; Job 9,8), mientras que si se refiere al ser humano expresa aislamiento e impotencia (Gén 32,25; 42,38; 2 Sam 17,2). Por esta razón el Creador viene en rescate de ’ādām, proporcionándole una «ayuda» (‘ēzer) o, quizá mejor, un «aliado» (cfr. 2 Re 14,26; Is 31,3; Sal 30,11; Job 29,12; Eclo 36,24) que no solo lo libere de la idea presuntuosa de ser el único ser vivo sobre la tierra, sino que, sobre todo, coopere con el ser humano en la realización del encargo que Dios le ha encomendado. Se especifica que el Creador quiere una ayuda que sea, literalmente, «como frente a él» (k^enegdō). La locución hebrea —que aparece solo en Gén 2,18.20— ha conocido diversas traducciones e interpretaciones. No habiéndose realizado de forma adecuada lo que el Señor se había propuesto con la creación de los animales (Gén 2,20), la mencionada locución se aplica indirectamente a la relación entre el hombre y la mujer (Gén 2,23) para expresar paridad y reciprocidad. En el contexto que estamos comentando y, por tanto, en referencia a la obra divina de modelar los animales, parece que simplemente se podría afirmar, por ahora, que el

Creador pretende ayudar al ser humano poniéndole delante una ayuda visible, concreta y apropiada para hacerlo salir de su «soledad».

74. Dios reanuda su trabajo de alfarero y, poniendo en acto su poder creativo, da vida a las diversas especies de animales y pájaros. Luego, presenta al ser humano el resultado de su actividad (Gén 2,19). Poco después, encontramos otra significativa variante narrativa respecto a Gén 1: en el primer relato era el Creador quien ponía nombre (Gén 1,5.8.10) y valoraba sus obras (Gén 1,31); en Gén 2, por el contrario, es el ser humano quien es llamado a poner nombre a la variedad de seres vivos (Gén 2,19-20a) y a juzgar si eran o no convenientes para su vida (Gén 2,20b). Poner un nombre específico a cada tipo de animal constituye, en primer lugar, un ejercicio de discernimiento sapiencial que sabe reconocer las semejanzas y las diferencias entre los seres, sabe jerarquizar los grupos y conjuntos, sabe colocar a cada uno dentro de una escala de utilidad (Sab 7,15-21). En efecto, Salomón es célebre por su capacidad de tratar «sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; disertó también acerca de cuadrúpedos, aves, peces y reptiles» (1 Re 5,13; cfr. Sab 7,20). En segundo lugar, la imposición del nombre representaba para los antiguos una forma de poder, pues expresa en nuestro relato lo que se decía en Gén 1,26.28 con la terminología del «dominar», con la aclaración de que este poder se pone en ejercicio mediante el conocimiento y la palabra.

Esta sección narrativa termina con la afirmación de que el ser humano «no encontró ninguno como él que le ayudase» (Gén 2,20). Esto abre paso al nuevo y definitivo acto creador con la constitución del ser humano como hombre y mujer (Gén 2,21-25). La conclusión de la obra — que será objeto del capítulo tercero— no disminuye la riqueza de cuanto el Señor ha hecho anteriormente, como vamos a mostrar seguidamente.

Los ángeles

75. La atención focalizada en la tierra y en el ser humano explica quizá el hecho de que no encontremos en los relatos de los orígenes (Gén 1–2) ninguna alusión a la creación de los seres «celestes», próximos al trono de Dios (Is 6,2-3; Mt 18,10; Lc 15,10), cantores de la alabanza al Creador (Sal 148,2; Dn 3,58; Ap 5,11-13) y ejecutores fieles de sus órdenes (Sal 103,20-21). En la historia bíblica, en cambio, se los menciona a menudo en calidad de mensajeros (de aquí el nombre de «ángeles») y artífices de salvación (Gén 16,7; 22,11.15; 28,12; 31,11; Éx 3,2; 14,19; 23,20.23; Mt 1,20; 28,2; Lc 1,26; 2,9.13-14; Hch 12,7; Gál 3,19; Heb 1,14; Ap 5,2; etc.). En algunos casos reciben calificaciones específicas (querubines, serafines, principados, potestades, etc.) y también son designados con su nombre propio (Gabriel, Miguel, Rafael). La criatura humana experimentará constantemente su presencia benéfica mediante la cual el Padre interviene en favor de sus hijos e hijas (Sal 91,11-12).

1. EL ALIMENTO DEL SER HUMANO

76. Toda criatura viviente tiene necesidad de alimentarse para favorecer su desarrollo y para mantenerse con vida el mayor tiempo posible. Esto vale obviamente también para el ser humano, que tiene que habérselas siempre con la necesidad básica del alimento (Sal 104,27; Eclo 39,26). En nuestros días, para muchas poblaciones pobres la cuestión de la alimentación asume aspectos dramáticos a causa de enormes catástrofes naturales, pero sobre todo a causa de violencias y desigualdades producidas por los prepotentes. También para los ricos el acto de comer tiene una gran importancia, aunque lo relacionan con la creatividad gastronómica combinada con la búsqueda de la dieta ideal, lo cual se considera como un índice básico de calidad de vida.

La llamada a alimentarse está inscrita en el cuerpo y se manifiesta en el síntoma del hambre y la sed que revelan el potente instinto de supervivencia del que todo ser vivo está dotado. En

esto consiste la radical diferencia de las criaturas respecto al Creador, el único ser que posee una vida plena y perenne, por lo que no tiene necesidad de alimentarse (Sal 50,9-13). Los dioses paganos, a quienes se imagina como ávidos de copiosos banquetes (Dn 14,1-22), constituyen una imagen impropia de la divinidad (Sal 106,20).

El alimento humano

77. Debido a su condición estructural de indigencia diaria, necesitado de comida y bebida, el ser humano se parece a los animales. Sin embargo, muchos rasgos caracterizan su relación con el alimento de una manera específica. Ante todo, se puede observar que, mientras que a las bestias se les dio como alimento «toda hierba verde» (Gén 1,30), a 'ādām el Creador le dijo: «Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla [...] y todos los árboles frutales que engendran semilla» (Gén 1,29), sugiriendo así indirectamente que los humanos estarán llamados a sembrar y a cosechar, alimentándose así no solo del producto espontáneo de la tierra bendecida por el Señor, sino también del fruto de su trabajo.

Además, los seres humanos no «devoran» el alimento con el único propósito de saciar el apetito, sino que son capaces de saborear los alimentos y, por eso, se aplican con destreza para elegirlos, prepararlos y gustarlos. Toda forma de gula voraz y toda manifestación de bulimia tienen como efecto la destrucción del organismo. Al mismo tiempo, la búsqueda espasmódica del placer del paladar constituye un vicio nocivo para el individuo y la colectividad (Eclo 37,29-31).

De hecho —y aquí tenemos otro importante rasgo distintivo—, la alimentación para el ser humano no constituye solo una necesidad natural, sino que representa más bien un factor cultural, ya que es un vehículo para las relaciones interpersonales, es un principio de pacto y de comunión. El pequeño recibe de los padres un alimento «preparado» especialmente para él y que va acompañado de una palabra que invita a probarlo. Todo bocado es un don y esto desarrolla el principio de la confianza relacional que se basa en la experiencia de los gestos repetidos que nacen de un amor genuino. La anorexia, en cuanto grave trastorno alimentario, expresa no solo el rechazo de la comida, sino también el rechazo a recibir la vida. En un sentido más general, la mesa humana se ve enriquecida por productos variados, fruto de intercambios comerciales, y expresa en su calidad la creatividad sapiencial de quien ha sabido exaltar los valores nutritivos y los sabores de los alimentos, con el fin de ofrecerlos y convertir el momento de comer en un placer. El hecho de comer juntos, compartiendo de forma pacífica lo que hace vivir, es un signo primordial de comunión fraterna (1 Cor 10,17). Por el contrario, es reprochable que se deje morir de hambre a seres humanos a causa de la indiferencia egoísta, mientras se desperdician alimentos y se saborean innecesarias exquisiteces gastronómicas. Es moralmente condenable banquetear, mientras el pobre espera inútilmente a la puerta (Lc 16,19-21; cfr. Eclo 34,25.27). En verdad, la fiesta es digna de alabanza solo si se vive en la hospitalidad, la convivencia y el amor compartido.

Para terminar, un último elemento caracteriza el alimento en la vida de los humanos. Estos, siendo capaces de asumir la dimensión simbólica, pueden dar al alimento un sentido más elevado, de naturaleza espiritual. El pan partido se convierte en un signo de alianza, el cordero sacrificado sobre el altar se interpreta como la ofrenda de uno mismo a Dios, la renuncia del ayuno expresa el hambre del corazón y las realidades más deseables para el alma se comparan a comidas exquisitas y bebidas refinadas (Is 55,2; Sal 119,103; Prov 9,3-6). Porque no solo de pan vive el hombre.

Estas breves observaciones son una preparación para acoger el complejo mensaje que la Escritura nos ofrece sobre el alimento en la vida del ser humano.

El alimento como don divino

78. En las primeras páginas de la Biblia, en las que se narran los acontecimientos de los orígenes, el alimento es presentado como una perenne dispensación de parte del Creador a sus criaturas (Gén 1,29-30; cfr. también Sal 104,14). El alimento vegetal que nutre a los seres vivos evoca la dimensión de la paz entre ellos (Is 11,7; 35,9; 65,25). La bendición primordial del Señor se expresa así como la actuación paterna que asegura el sustento para la vida (Gén 1,29;

Lev 26,3-5; Dt 28,2-5.8.11-12; Mt 6,26-32) de manera que el ser humano, capaz de comprender este *don* universal y permanente, lo convierta en el motivo principal de su acción de gracias (Sal 136,25-26).

La historia narrada a continuación en la misma *Torá* parece, sin embargo, contradecir a primera vista la afirmación de la generosa liberalidad divina, puesto que en realidad el ser humano experimenta más bien hambre y escasez de alimentos. Tres momentos narrativos consecutivos proporcionan al lector una comprensión más profunda de cómo el alimento está «regulado» (y no solo es «regalado») por el Señor para el bien de sus hijos e hijas.

79. Un primer momento se desarrolla a continuación del pecado. Los primeros padres han transgredido el mandamiento divino relativo al fruto del árbol prohibido (Gén 3,6) y una de las consecuencias consistirá en la maldición del suelo, con el dolor y la fatiga para procurarse el pan para comer (Gén 3,17-19). Análogamente, después de que Caín asesine a su hermano interviene la maldición y, por ende, la tierra «no volverá a darte sus productos» (Gén 4,12). Estos relatos de los orígenes están elaborados con la intención de interpretar los acontecimientos históricos, en los que se podrá o se deberá reconocer que la esterilidad de los campos es un signo de una maldición divina determinada por el pecado (Lev 26,16.20.16; Dt 28,16-18.22-24.30; 29,21-22). Será la voz profética, en concreto, la que vincule el fenómeno de la hambruna con la sanción divina contra los culpables (1 Re 17,1; Is 5,5-6; Jer 3,24; Ez 4,16-17; Os 2,11.14; 8,7; Jl 1,7.10-12.15-20; Am 4,6; 7,4; Ag 1,6; 2,17). No obstante, Dios no cesa nunca de ser benévolo: de hecho, la sustracción temporal pretende lograr la conversión de los corazones (Os 2,8-9) y, por consiguiente, una concesión de bienes más abundante (Dt 30,8-9; Mal 3,10) en la que se manifestará plenamente la bondad misericordiosa del Padre.

80. Un segundo ciclo narrativo de la *Torá* narra los acontecimientos de la historia patriarcal. Desde Abraham hasta la familia de Jacob, los que estaban destinados a la bendición (Gén 12,2-3) experimentan repetidamente la sequía y el hambre (Gén 12,10; 26,1; 41,30-31.36) sin que esto se atribuya a ninguna culpa suya (ni tampoco a las costumbres de los habitantes del lugar). Se ofrece entonces al lector una clave interpretativa diferente para comprender la falta de recursos no como un castigo, sino más bien como una oportunidad para la sabiduría y la benevolencia, desplegadas ahora por parte de unos seres humanos en favor de otros. Los patriarcas, a causa de la sequía en la tierra de Canaán, deben bajar a Egipto (Gén 12,10; 42,1-2; 47,4). Los habitantes de esta tierra extranjera —tal como se dice en Gén 12,3— resultan bendecidos o maldecidos en la medida en que acojan o dañen a los forasteros (Gén 12,17). Abrahán mismo es el prototipo de esta «economía» salvífica: da de comer a los peregrinos y, por su hospitalidad, su tienda se convierte en lugar de inesperada fecundidad (Gén 18,1-16). Es en la historia de José, en particular, donde se ejemplifica cómo una situación de angustia puede transformarse en una ocasión favorable para el bien: el sabio, ante todo, sabe aprovechar los años de prosperidad preparándose para los tiempos de vacas flacas (Gén 41,28-31.36; Eclo 18,25) y, a causa de su sabia previsión, con el ahorro en el consumo y con la recolección de la cosecha en los graneros, se convierte en protagonista «providencial» de la historia familiar y nacional. Además, quien se encuentra en la abundancia recibe una llamada a su conciencia para abrir sus depósitos (Gén 41,56), favoreciendo a los hambrientos. En lugar de ser una maldición, la indigencia se convierte en factor de relaciones de gran valor ético, que manifiestan el florecimiento del bien mediante la justicia de los misericordiosos. Esta especial responsabilidad de alimentar a los hambrientos se le brinda al lector de la Biblia como un programa permanente de vida (Is 58,7; 2 Crón 28,15; Prov 25,21; Eclo 4,1-6; Tob 1,17; Mt 25,35-36; Rom 12,20).

81. Una tercera e importante sección narrativa del Pentateuco es representada por los cuarenta años en los que Israel caminó en el desierto, viviendo la experiencia del hambre (Éx 16,3;

Dt 8,3) y sufriendo la falta de los exquisitos productos de la tierra cultivada (Núm 11,5; 20,5). El mensaje sobre el alimento como regalo de Dios presenta aquí tres matices diversos, todos ellos importantes por el valor simbólico que la Escritura atribuye al tiempo en el desierto. (i) Se reafirma sobre todo la idea de que encontrarse en una estepa árida es consecuencia de un *pecado* que consiste en rechazar la tierra buena dada por Dios (Dt 1,35), en rebelión contra el liderazgo carismático de Moisés y desde la idolatría. Por eso, cada vez que el ser humano vive la experiencia de la «desolación» se le invita a emprender un camino de conversión, para que el Señor le perdone y le haga entrar en la tierra que mana leche y miel (Éx 3,8-17; 13,5; 33,3; Dt 8,7-10; 32,13-14). (ii) Sin embargo, en aquella prolongada situación de privación Israel experimentó, pese a sus constantes rebeliones, una continua *providencia* de parte del Señor (Dt 29,4-5; Neh 9,20-21) con el prodigio del agua que brotaba de la roca (Éx 17,5-6; Núm 20,11; Dt 8,15) y, sobre todo, con el don del maná (Éx 16,4.16-21; Dt 8,3.16), alimento diario (Éx 16,35) dispensado sin que la gente tuviera que hacer más que recoger y cocer (Éx 16,4; Núm 11,8) el alimento que bajaba del cielo (Éx 16,4.16-21; Sal 78,23-25; 105,40; Sab 16,20). Este acontecimiento es recordado por el narrador bíblico para favorecer la confianza en Dios, precisamente en los momentos difíciles de la privación: el Padre de la vida alimentará siempre a la multitud de los hambrientos (Sal 33,19; 107,4-9; Is 49,10), renovando a través de los siglos su benéfica intervención de amor (Sal 146,7). (iii) El Deuteronomio, reflexionando sobre el tiempo del desierto, aporta un ulterior elemento de reflexión, siempre con la intención de ayudar a comprender el misterio del amor del Señor en la concesión de su don vital. Moisés dice que el desierto es un tiempo de «prueba» (Dt 8,2): no es solo un castigo, ni tampoco un lugar en el que aparece el milagro de una inesperada ayuda celestial, ya que es también un periodo de educación en el que al ser humano se le llama a discernir (Dt 8,2), a «reconocer» (Dt 8,3.5; 29,5) y a decidir, concretamente a partir del «hambre» (Dt 8,3). Así, lo que aparece como negativo y sin valor se convierte en ocasión para un descubrimiento relativo a la vida y a Dios: que «no solo de pan vive el hombre, sino que vive de todo cuanto sale de la boca de Dios» (Dt 8,3; Mt 4,4). El hambre que repugna a la carne es, en cambio, una admirable oportunidad que tiene el «corazón» (Dt 8,2.5) para acceder al sentido pleno de la existencia, el cual no puede reducirse al mero funcionamiento biológico sostenido por el alimento terrenal, puesto que la verdadera vida del ser humano es, en realidad, Dios mismo (Dt 30,20) y lo que de verdad alimenta es su Palabra (Sab 16,26).

82. En esta óptica se comprende mejor por qué los rituales de alianza con el Señor tienen en el *banquete sagrado* una de las formas expresivas más significativas: en el alimento consagrado, consumido en la presencia de Dios (Éx 24,9-11), se quiere dar a entender que las personas pueden experimentar la comunión con el Altísimo. Y en la memoria de este acontecimiento fundante del pacto sináptico se inscriben los diversos actos de naturaleza simbólica, vinculados a la alimentación, que entretejen la vida cotidiana del israelita creyente. Si la vida es alimentarse de Dios y de su Palabra, esta es la razón por la que el fiel paradójicamente puede también ayunar: no solo como acto penitencial, sino como lugar de oración y de asimilación de la Torá, como momento en el que se pretende decir que el Señor es la fuente inagotable de la vida. A partir del centro de esta fe, el creyente será igualmente capaz de privarse periódicamente del pan y de tantos productos de la tierra cultivada por él, bien sea para consagrarlos a Dios en un acto de confianza hacia el dador de todo bien (Éx 22,28-29; 23,19; 34,26; Lev 27,30), bien sea para hacer el bien a los indigentes, el levita, la viuda, el huérfano, el inmigrante (Dt 14,22-27; 16,11; 18,4; 26,11).

83. Hasta las *normas restrictivas*, como abstenerse de comer el cabrito cocido en la leche de la madre (Éx 23,19; 34,26; Dt 14,21) y todas las prohibiciones dietéticas sobre los alimentos impuros (Gén 9,4; Éx 22,30; Lev 10,8-11; 11,1-47; 20,25-26; Dt 12,16; 14,3-21), se considerarán como actos simbólicos para expresar la «santidad» del pueblo (Lev 11,44-45;

Dt 14,2.21). No porque lo que Dios ha creado sea rechazable (1 Tim 4,4), sino porque solo en la obediencia a las normas divinas (motivadas por diversas razones) está la fuente de la vida. Recordemos, a este respecto, el episodio de Daniel y de sus tres compañeros que, renunciando a las viandas y bebidas de la mesa real de Nabucodonosor y alimentándose solo de legumbres y agua, no solo «tenían mejor aspecto y estaban más robustos» que los demás jóvenes, sino que recibieron también el don de una sabiduría superior a la de todos los magos y adivinos del reino de los Caldeos (Dan 1,8-21). En definitiva, aceptando el límite el ser humano reconoce simbólicamente a Dios como Dios y de él lo recibe todo con una sobreabundancia inaudita.

Las reglas alimentarias tuvieron una incidencia notable en el afianzamiento de la identidad del pueblo hebreo en épocas en las que corría el peligro de asimilarse a las culturas dominantes. En la Escritura, la observancia de este género de normas rituales está atestiguada especialmente en época tardía, cuando Israel perdió su plena autonomía política o se encontraba en el exilio (además de Dan 1,8-21, citado anteriormente, cfr. Tob 1,10-11; Jdt 10,5; 12,1-9.19; Est 4,17x-y). En el libro de los Macabeos, el rechazo a comer carne de cerdo es motivo de martirio (2 Mac 6,8-9.18-31; 7,1-42).

Elegir el alimento justo

84. Los *sabios* de Israel, considerando y ponderando lo que se le ha dado al ser humano para vivir «bajo el sol» (Ecl 1,13; 2,3), no pueden dejar de apreciar entre los dones de Dios el don fundamental del alimento (Eclo 29,21; 30,25, 39,26). Escribe Qohélet: «He comprendido que el único bien del hombre es disfrutar y pasarlo bien en la vida. Pero que el hombre coma, beba y se regale en medio de sus fatigas es don de Dios» (Ecl 3,12-13; cfr. también Ecl 2,24; 5,17-18; 8,15; 9,7). Quizá alguno creerá que esta perspectiva es demasiado parcial, teniendo en cuenta que, además de comer y de beber, existen otros lugares y otras posibles experiencias de felicidad. Ahora bien, la indicación del Qohélet se puede aceptar por el valor fundamental y emblemático que adquiere la comida en la vida de las personas en cuanto asimilación gustosa del fruto del propio trabajo y, al mismo tiempo, como aceptación de lo que Dios ha dispensado a sus criaturas.

85. La centralidad antropológica del alimento no implica, sin embargo, una exaltación impropia del mismo. Por esta razón, los sabios introducen en sus consejos el principio saludable de la *moderación* en la comida (Prov 23,1-3.20-21; 30,8-9; Ecl 10,16-17; Eclo 31,16-21; 37,27-31), fieles al dicho: «Si encuentras miel, come lo justo, no sea que te empaches y vomites» (Prov 25,16). Es sobre todo el consumo de vino (u otras bebidas alcohólicas) —a pesar de ser expresión e instrumento de alegría festiva (Jue 9,13; Is 24,9; Sal 104,15; Ecl 10,19; Eclo 31,27; 40,20)— lo que se debe controlar y limitar (Prov 20,1; 31,4-5; Eclo 31,25.27-30; Tob 4,15) para no degenerar en borrachera, aturdimiento y rencillas:

«¿De quién los quejidos? ¿De quién los lamentos?
¿De quién las peleas? ¿De quién los pleitos?
¿De quién las heridas sin motivo?
¿De quién la mirada extraviada?
De la gente que se pasa con el vino
y anda catando bebidas.
No mires el vino: ¡Qué tono rojizo!
¡Qué brillo en el vaso! ¡Entra suavemente!
Al final morderá como serpiente,
después picará como víbora.
Tus ojos soñarán quimeras,
solo te saldrán incoherencias» (Prov 23,29-33).

Desarrollando su programa educativo y con la intención de presentar «el camino que lleva a la felicidad (*tôb*)» (Prov 2,9), el autor del libro de los Proverbios relativiza el placer del paladar, privilegiando los valores de la tranquilidad y la paz, sin los cuales el mismo banquete se vuelve desagradable: «Más vale (*tôb*) ración de verdura con amor que buey cebado con rencor» (Prov 15,17), «Más vale (*tôb*) mendrugo seco con paz que casa llena de festines y discordia» (Prov 17,1).

Más aún, el sabio sabe que solo puede gustar de veras el alimento exquisito de su mesa, si es fruto de la justicia y de la generosidad (Job 31,17; Prov 23,6-8; 28,27; Eclo 4,1-6; Sab 2,1.6-11) y no ha sido obtenido a costa de los hermanos pobres (Prov 13,23; 22,9; Eclo 34,25).

86. Un paso más, con el que la sabiduría de Israel alcanza su culmen es aquel que enseña que el alimento que da vida, hace crecer y alegra no es tanto el alimento terrenal —por muy abundante, sabroso y nutritivo que sea—, sino la sabiduría (Eclo 15,3). Según cuanto leemos en Prov 24,13, la miel es solamente una imagen simbólica del regalo genuino y exquisito que se le hace al ser humano: «Come miel, hijo mío, que es buena (*tôb*); el panal es dulce al paladar: así es la sabiduría para tu vida». En realidad, «la variedad de frutos no alimenta al hombre», sino que es la Palabra de Dios, puesta en la boca como alimento espiritual, lo que vivifica, fortalece y alegra a los creyentes (Sab 16,26; cfr. también Ez 3,3). Entonces, la Sabiduría personificada levanta su voz, invitándonos al banquete que ella ha preparado:

«Venid a comer de mi pan,
a beber el vino que he mezclado;
dejad la inexperiencia y viviréis,
seguid el camino de la inteligencia» (Prov 9,5-6).

«Venid a mí los que me deseáis,
y saciaos de mis frutos.
Pues mi recuerdo es más dulce que la miel,
y mi heredad más dulce que los panales.
Los que me comen todavía tendrán hambre,
y los que me beben todavía tendrán sed» (Eclo 24,19-21).

Si el alimento material aplaca el hambre, el alimento de la sabiduría estimula el deseo (Eclo 24,21; Sab 6,17) con un anhelo de verdad que se regocija en el incesante proceso de su asimilación. Si el alimento prolonga la vida, la sabiduría, al comunicarse, da la inmortalidad (Sab 8,13.17).

El deseo de la vida: del alimento material al alimento espiritual

87. En la oración el creyente alaba al Señor por los bienes que alimentan su existencia. Al mismo tiempo, pide a Dios un don espiritual que sacie plenamente su aspiración a la vida.

La alabanza agradecida

En el *Salterio* una primera dimensión fundamental de la oración es la memoria gozosa del Dios creador y providente que distribuye el alimento de forma continua y universal a todos los vivientes (cfr. Hch 14,17). En el Sal 104, la alabanza al Señor nace de la contemplación de la obra de Dios que, actualizando el prodigio del origen, hace brotar incesantemente plantas para alimentar a los animales y, sobre todo, al ser humano:

«Desde tu morada riegas los montes,
y la tierra se sacia de tu acción fecunda;
haces brotar hierba para los ganados,
y forraje para los que sirven al hombre.

Él saca pan de los campos,
y vino que le alegra el corazón;
aceite que da brillo a su rostro,
y el pan que le da fuerzas» (Sal 104,13-15).

Como en Gén 2, el Creador es celebrado por su laboriosidad agrícola (Sal 65,10-11). Entonces, una constante bendición se eleva de parte de los orantes (Sal 104,1.35) hacia aquel que «da su alimento al ganado, y a las crías de cuervo que graznan» (Sal 147,9), y «sacia» a sus hijos «con flor de harina» (Sal 147,14), porque él «da alimento a todo viviente» (Sal 136,25), socorre a los hambrientos (Sal 107,5-6.9; 146,7; cfr. 1 Sam 2,5), y no niega el alimento a los pobres (Sal 132,15). Dando gracias sobre el pan (Mc 6,41; Lc 24,30), Jesús se convierte en un modelo de esta reverente acogida del don del Padre.

La súplica de un alimento espiritual

88. La súplica a fin de obtener el pan no está muy presente en el Salterio. La petición se manifiesta, por así decir, de un modo indirecto (Sal 144,13) y es como si estuviera incluida en el reconocimiento elogioso a un Dios que no defrauda las expectativas:

«Todos ellos aguardan
a que les echés comida a su tiempo:
se la echas, y la atrapan;
abres tu mano, y se sacian de bienes» (Sal 104,27-28; cfr. también Sal 33,18-19; 145,16).

El Señor es un pastor que se preocupa por su rebaño. Por propia iniciativa lo conduce a verdes praderas y a fuentes tranquilas (Sal 23,2) y, como el amo de la casa, prepara la mesa para sus huéspedes, ungiendo con perfumes su cabeza y ofreciendo a todos una copa rebosante (Sal 23,5).

Sin embargo, la oración es deseo y el deseo del ser humano no se contenta con el alimento, aunque sea necesario para el sustento de su carne mortal. La aspiración a la saciedad y a la vida plena se extiende y, apoyándose en las tradiciones sapienciales, orienta la súplica hacia un don espiritual, hacia Dios mismo, hacia su Palabra y su presencia. Quien sufre y traga lágrimas en lugar de pan (Sal 42,4; 102,10) se dirige al Señor diciendo: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?» (Sal 42,3), «Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo; mi alma tiene sed de ti, mi carne tiene ansia de ti» (Sal 63,2). Lo que da alegría es la plenitud de la gracia, no la abundancia del trigo y del vino (Sal 4,8; 63,4.6; 65,5). La petición de la bendición celestial no excluirá ciertamente la porción diaria de comida, sino que se abrirá también a la espera un alimento de naturaleza espiritual: «Por la mañana sácanos con tu misericordia (*hesed*), y toda nuestra vida será alegría y júbilo» (Sal 90,14). Cuando Jesús en el «Padrenuestro» enseña a pedir el «pan» de cada día, despierta el deseo hacia «lo que es sustancial», de tal forma que el creyente alcance su condición de hijo que vive de la relación con el Padre.

Los profetas llaman a compartir y anuncian el banquete escatológico

89. La extensa *literatura profética* retoma las indicaciones de la Torá, actualizándolas en lo concreto de la historia de Israel (y del mundo). Asume también las sugerencias de las tradiciones sapienciales seculares, no como simples consejos, sino más bien como fenómenos sometidos al irrevocable juicio divino.

En cuanto al tema específico del alimento, podemos distinguir dos modalidades literarias: por un lado, el *relato* bíblico (a partir del libro de Josué hasta el segundo libro de los Reyes), donde se manifiestan las obras salvíficas del Señor; por otro lado, los escritos proféticos (desde Isaías hasta Malaquías), en los que se denuncia el pecado de los opulentos festines que atentan contra

la justicia y donde, especialmente en la parte final de esta literatura, resuena el anuncio gozoso del banquete escatológico prometido a los pobres.

El relato profético

90. Como en todos los inicios, la historia de Israel está en su origen claramente marcada por el don, representado por la entrega a su pueblo por parte del Soberano del mundo (Éx 19,5) de la «tierra buena» (*tôbāh*) (Éx 3,8; Núm 14,7; Dt 1,25; 3,25; 6,18; Jos 23,16; etc.) y rica en toda clase de recursos y caracterizada en particular las viñas (Núm 13,23-24; Jos 24,13), de las que sale «la sangre fermentada de la uva» (Dt 32,14) como símbolo privilegiado de alegría. Llegados a la tierra de Canaán, los israelitas podrán comer «de los productos de la tierra, panes ázimos y espigas tostadas», poniendo fin al austero régimen alimenticio del maná (Jos 5,11-12). Según la tradición deuteronomista, el pueblo de Dios llegó incluso a heredar, sin esfuerzo (Dt 6,11; Jos 24,13) y sin mérito (Dt 9,4-6), un nuevo Edén, ya que el Señor lo hizo entrar en una «tierra de torrentes, de fuentes y veneros que manan en el monte y la llanura [cfr. Gén 2,10-14], tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares y de miel, tierra en que no comerás tasado el pan, en que no carecerás de nada [cfr. Gén 2,9], tierra que lleva hierro en sus rocas y de cuyos montes sacarás cobre [cfr. Gén 2,11b-12]; entonces comerás hasta saciarte y bendecirás al Señor, tu Dios, por la tierra buena que te ha dado» (Dt 8,7-10).

Por desgracia, tal y como se dice en el Cántico de Moisés —que esboza proféticamente toda la historia del pueblo de la alianza—, Israel se puso «gordo, cebado y orondo y rechazó a Dios, su creador» (Dt 32,15; cfr. Jer 2,7; 5,7). La abundancia y la saciedad, en lugar de producir reconocimiento y fidelidad al Señor, conducen al olvido y a la rebelión, con la consiguiente pérdida del don divino (Dt 32,23-25).

91. Sin embargo, en el corazón de esta historia, globalmente fracasada, Dios sigue estando presente y manifiesta su fidelidad precisamente mediante el don del alimento, de forma discreta, atinada y ejemplar. Esto lo ilustra de forma paradigmática el ciclo de Elías. Este «hombre de Dios» (1 Re 17,18), intérprete celoso de la adhesión exclusiva al Señor, en el momento de la sequía (causada por el pecado de idolatría) se alimenta prodigiosamente, primero con el pan y la carne que «los cuervos le llevaban [...] por la mañana y lo mismo al atardecer» (1 Re 17,6), más tarde con el «trozo de pan» preparado para él por la viuda de Sarepta (1 Re 17,7-16) y, al final, con la «torta cocida» que el ángel ofrece al profeta, fugitivo en el desierto (1 Re 19,5-8). Estos episodios dejan de ser simples anécdotas edificantes cuando son interpretados como la revelación del don divino que da la vida no solo al profeta, sino también a quien lo acoge, porque «quien acoge a un profeta porque es profeta tendrá recompensa de profeta» (Mt 10,41). El pequeño puñado de harina de la viuda que se multiplica milagrosamente hasta el punto de alimentar indefinidamente a la familia (1 Re 17,15; cfr. también 2 Re 4,42-44) es, en realidad, un símbolo del modo en que la bendición derramada por el Creador en el origen del mundo se realiza en la historia, dando a la «semilla/semén» (vegetal y animal) la capacidad de producir prodigiosamente una multitud de «frutos» (Jn 12,24). Ahora bien, el milagro de la multiplicación sucede solo si hay fe y aceptación de parte del peregrino, que es imagen del mismo Dios (cfr. Gén 18,1-10; Mt 25,35).

Las palabras proféticas

92. Como sabemos, los profetas hacen resonar la voz del Señor que, en primer lugar, denuncia el pecado grave. En lo que respecta a nuestro tema, la culpa es concretamente de los ricos dirigentes de Israel que, comportándose negligentemente con los súbditos, viven despreocupadamente, banqueteados y emborrachándose:

«¡Ay de aquellos que se sienten seguros en Sion,

confiados en la montaña de Samaría,
hombres notables de la primera de las naciones,
a quien acude la casa de Israel [...].
¡Ay de los que pretenden alejar el día de la desgracia,
pero acercan el poder de la violencia!
Se acuestan en lechos de marfil,
se arrellanan en sus divanes,
comen corderos del rebaño y terneros del establo;
tartamudean como insensatos
e inventan como David instrumentos musicales;
beben el vino en elegantes copas,
se ungen con el mejor de los aceites
pero no se conmueven para nada por la ruina de la casa de José» (Am 6,1.3-6).

93. Esta viva descripción de Amós, no exenta de sarcasmo, encuentra eco en otros profetas que deploran sobre todo el abuso del vino (Is 5,11-12.22; 28,1.7-8; Os 4,11; 7,5), asociado casi fatalmente al desinterés por una actuación justa (Is 5,23; cfr. Prov 31,4-5) y a la degradación de todo don carismático (Am 2,12; Miq 2,11). Por lo tanto, el profeta no solo critica un deplorable exceso alimenticio, sino que mayormente condena un comportamiento perjudicial para los pobres (Jer 5,28), pues lo que alimenta al prepotente es la carne de sus propios conciudadanos (Is 56,11; Ez 22,27; 34,3.10; Zac 11,5; Sal 14,4; Prov 28,15):

«¡Escuchad, líderes de Jacob,
jefes de la casa de Israel!
¿No es cosa vuestra conocer el derecho?
Pero odiáis el bien y os gusta el mal.
Les arrancáis la piel
y hasta raéis los huesos;
os coméis al resto de mi pueblo,
lo despojáis de su piel,
le machacáis los huesos,
y lo ponéis en trozos en la olla,
como carne en caldereta» (Miq 3,1-3).

Cuando, tras la denuncia, los profetas mencionan la amenaza de la devastación de la tierra (Is 5,5-6) y la sustracción de sus productos (Is 5,10; 24,7-9; Os 2,11; Am 4,6), pretenden suscitar un cambio de vida, no solo a través de una decorosa sobriedad, sino sobre todo realizando una obra concreta de justicia (Is 1,17) que supone compartir con los pobres hambrientos (Is 58,6-7; Ez 18,7.16).

94. Otra petición complementaria de los profetas invita a abandonar la idolatría, inútil (Jer 2,8) y perniciosa —porque los ídolos «devoran» en lugar de ofrecer (Jer 3,24)— y a emprender el camino hacia el Señor, dispensador único de riquezas vitales. Retomando un modelo sapiencial, y dando la voz a Dios, así es como se expresa el profeta:

«Oíd, sedientos todos, acudid por agua;
venid, también los que no tenéis dinero:
comprad trigo y comed, venid y comprad,
sin dinero y de balde, vino y leche.
¿Por qué gastar dinero en lo que no alimenta
y el salario en lo que no da hartura?
Escuchadme atentos y comeréis bien,
saborearéis platos sustanciosos.

Inclinad vuestro oído, venid a mí:
escuchadme y viviréis» (Is 55,1-3).

Las grandes y definitivas promesas que constituyen la parte culminante de la tradición profética toman a menudo la forma del don de un alimento (Is 1,19; 7,22; 30,23-25; 65,13; Jl 2,23-26; etc.) abundante, sano, permanente y festivo. Amós promete que «se encontrarán el que ara con el que siega» y «las montañas destilarán mosto» (Am 9,13), y Oseas lo confirma diciendo que la tierra dará «el trigo, el mosto y el aceite nuevo» (Os 2,24; 14,8). Isaías anuncia que «el Señor del universo preparará para todos los pueblos, en este monte, un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera; manjares exquisitos, vinos refinados» (Is 25,6), una comida tan vivificante que será capaz de eliminar la muerte para siempre (Is 25,8). Jeremías profetiza la replantación de las viñas (Jer 31,5.12) y la saciedad para el pueblo de la alianza (Jer 31,14), mientras Ezequiel evoca los beneficios del agua que, brotando del santuario, permitirá el crecimiento de toda especie de árboles, cuyos frutos estarán siempre maduros y cuyas hojas servirán de medicina (Ez 47,12; cfr. también Ez 36,29-30). El nuevo Edén y el alimento perfecto prometido por Dios son, en realidad, símbolos del envío de la Palabra (Is 55,1-3.10-11; Ez 3,1-3; Jer 15,16; Am 8,11-12), de la justicia salvífica (Is 61,11; Zac 8,17; Sal 84,11-13) y, en definitiva, de la misma presencia del Señor como vida plena, dada a los que tienen hambre y sed de justicia (Mt 5,6).

El pan dado por Cristo

95. Jesús de Nazaret es presentado por los *evangelistas* no solo como un gran profeta (Mt 21,11; Lc 7,16; 13,33; 24,19; Jn 4,19; 7,40; 9,17), sino sobre todo como aquel que cumple todas las palabras proféticas (Mt 1,22; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 26,56; Lc 4,21; Jn 1,45; 6,14; 12,38; cfr. Hch 3,18.21.24; etc.). Esto vale también en lo que se refiere al alimento —que el Maestro hace a menudo objeto de su enseñanza—, confirmando, por un lado, la antigua Escritura y, por otro, confiriéndole la novedad del cumplimiento escatológico.

El pan de cada día

Desde el comienzo de su predicación Jesús invita a sus discípulos a tener confianza en Dios que, como padre amoroso, no dejará de mantener a sus hijos. Por ello, advierte: «No estéis agobiados por vuestra vida pensando qué vais a comer [...]. Mirad los pájaros del cielo: no siembran ni siegan, ni almacenan y, sin embargo, vuestro Padre celestial los alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellos?» (Mt 6,25-26). Y también: «Vosotros no andéis buscando qué vais a comer o qué vais a beber, ni estéis preocupados. La gente del mundo se afana por todas esas cosas, pero vuestro Padre sabe que tenéis necesidad de ellas» (Lc 12,29-30). La preocupación ansiosa debe ceder paso a una plegaria confiada. Por eso, el Maestro nos enseña a orar con confianza diciendo: «Padre, [...] danos cada día nuestro pan cotidiano» (Lc 11,2-3; Mt 6,9.11), porque —asegura él— «todo el que pide recibe, quien busca encuentra y al que llama se le abre. Si a alguno de vosotros le pide su hijo pan, ¿le dará una piedra?; y si le pide pescado, ¿le dará una serpiente? Pues si vosotros, aun siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que le piden!» (Mt 7,8-11).

96. Así pues, no hay que afanarse, sino pedir. Además, el Señor, con un sabio y paradójico consejo, añade que no se deben acumular bienes, sino compartirlos. Lo leemos en el Evangelio: «No atesoréis para vosotros tesoros en la tierra, donde la polilla y la carcoma los roen» (Mt 6,19), pues «aunque uno ande sobrado, su vida no depende de sus bienes» (Lc 12,15). Las opciones sabias son las que no enriquecen a beneficio propio, sino «ante Dios». Con esta finalidad el Señor cuenta la parábola del hombre rico (pero necio) que proyecta construir nuevos graneros para almacenar una abundante cosecha, pero que muere esa misma noche (Lc 12,16-21; cfr. Sal 39,7; 49,14-15;

Eclo 11,18-19). La otra parábola del hombre rico que «banqueteaba cada día» sin preocuparse del pobre Lázaro «con ganas de saciarse de lo que caía de la mesa del rico» (Lc 16,19-31) invita a «compartir» como único camino de vida, en conformidad con la enseñanza de Moisés y de los profetas (cfr. Lc 3,11). Por último, en la parábola del juicio final Jesús indica que dar de comer al hambriento y dar de beber al sediento es la primera condición para ser admitidos en el Reino de los cielos (Mt 25,34-35), recordando, por otra parte, que «el que dé a beber, aunque no sea más que un vaso de agua fresca, a uno de estos pequeños [...] no perderá su recompensa» (Mt 10,42). La llamada a dar encuentra en el Evangelio su máxima expresión cuando Jesús invita a venderlo todo, incluso aquello que —según una forma humana de sabiduría— garantiza la propia supervivencia, y a dar el dinero a los pobres (Mc 10,17-22).

La perfección, que coincide con el camino hacia la vida plena, consiste en ofrecer todo lo que se posee en un acto de amor. Como lo hizo el Señor Jesús. El símbolo sacramental de su donación total es la ofrenda del pan para comer y del vino para beber, en cuanto entrega de su vida para la vida de los suyos (Mt 26,26-28). Todo esto ya se preanunció, cuando él dio de comer a la muchedumbre en el desierto (Mt 14,13-21; 15,32-38), un signo de su amorosa atención a los hambrientos (Mt 15,32) e, indirectamente, una invitación a hacer lo mismo (cfr. Mt 14,16).

La comida en los ritos religiosos

97. Hemos mencionado el hecho de que en el mundo religioso de Israel la comida es considerada también en su valor simbólico expresado en los ritos litúrgicos. Todo ello es acogido por Jesús junto con otros aspectos de gran novedad.

Una primera toma de posición por parte del Maestro tiene que ver con la superación de la regla judía que distinguía normativamente entre alimentos puros e impuros. El evangelista Marcos dice que Cristo «declaró puros todos los alimentos» (Mc 7,19), pues no es lo que entra en la persona desde fuera lo que la hace impura, sino lo que sale del corazón, como la maldad y la vida disoluta (Mc 7,18-23). El episodio narrado en los Hechos de los Apóstoles en el que Pedro es invitado a comer animales prohibidos por la ley mosaica confirma que lo que Dios ha purificado ya no se debe considerar profano o inmundo (Hch 10,15). La tradición cristiana acogerá, pues, en la acción de gracias todos los alimentos creados por Dios (1 Tim 4,3-5), expresando la «santidad» (cfr. Dt 14,2-3) mediante una conducta buena e impregnada de dádivas misericordiosas (Lc 11,41), sin recurrir a la disciplina del ritual alimenticio.

Otro aspecto de novedad evangélica es la práctica del ayuno. La figura de Juan Bautista, que se había retirado al desierto alimentándose de saltamontes y miel silvestre (Mt 3,4; Mc 1,6), fue considerada en aquel tiempo (y también más tarde) el ideal de una conducta religiosa digna de alabanza que había que imitar mediante la austeridad y la abstinencia (Mt 9,14). Jesús, asumiendo la experiencia del pueblo de Israel, pasó un periodo inicial en el desierto con el fin de experimentar en carne propia el dicho del Señor, que no solo de pan vive el hombre (Mt 4,4; Lc 4,4). Sin embargo, en su vida pública adoptó un estilo de vida diverso, criticado por ciertos fanáticos (e «hipócritas») contemporáneos suyos, porque «comía y bebía» y, más aún, con los pecadores (Mt 9,11; 11,19; Lc 7,34). Pero la venida del Reino de Dios, identificado con la presencia del Esposo, exigía un signo nuevo que indicase el fin de la espera y la alegría de la salvación presente (Mt 9,15-17; Jn 2,1-11). Por esta razón, Jesús hacía fiesta para explicar simbólicamente que en él se cumplía la participación de los redimidos en el banquete escatológico, preanunciado por los profetas e inaugurado por Cristo como acontecimiento decisivo de la historia (Mt 8,11; 22,1-10; Lc 14,15-24; cfr. también Ap 19,7; 21,6).

Para que quede claro que banquetear no debe entenderse como una mera satisfacción de los sentidos, el Maestro indica cuál debe ser el espíritu del banquete. Es sano solo cuando expresa

la generosa gratuidad del corazón: así pues, se invita a comer a aquellos que no pueden corresponder (Lc 14,12-14). Además, el banquete debe vivirse con humildad, eligiendo el último puesto (Lc 14,7-11; cfr. Mt 23,6). Por último, y de forma paradójica, se participa en el banquete en actitud de servicio. En efecto, Jesús decía, presentándose como modelo: «Porque ¿quién es más, el que está a la mesa o el que sirve? ¿Verdad que el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27; cfr. Jn 13,1-17).

98. La novedad más significativa aportada por Cristo es la del memorial perenne de su muerte que debe actualizarse comiendo el pan y bebiendo el vino (Mt 26,26-29) en conformidad obediente a lo que él ordenó. En el sacramento eucarístico se prescribe un nuevo modo de celebrar la Pascua de la liberación y de la vida, no ya en la sangre y en la carne del cordero, sino en el rito incruento que, por un lado, recupera el signo del alimento pacífico de los orígenes (Gén 1,29) y, por otro lado, pone fin a los sacrificios de sangre de la antigua alianza por la oblación perfectamente redentora del Hijo de Dios (Heb 9,12-14). Como veremos a continuación, la fracción del pan se convertirá para los cristianos en el sacramento que los identifica, no como mero signo ritual, sino como sacramento de la fe en Cristo y como realización de auténtica comunión fraterna.

El alimento espiritual

99. A los discípulos que habían ido a comprar provisiones (Jn 4,8) y le decían a su Maestro: «Maestro, come» (Jn 4,31), Jesús les responde: «Yo tengo un alimento que vosotros no conocéis [...]. Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (Jn 4,32.34). Invitando a sus oyentes a no agobiarse por la comida diaria, el Señor concluía: «Buscad sobre todo el reino de Dios y su justicia, y todo esto se os dará por añadidura» (Mt 6,33). Y a Marta, que se preocupaba por el servicio de la mesa, Jesús le mostraba en su hermana María la condición mejor de quien se alimenta de la Palabra del Señor (Lc 10,38-42). Tal y como estaba previsto en las antiguas tradiciones sapienciales, el discípulo es invitado por el Maestro a interrogarse sobre cuál es el verdadero alimento de vida con el fin de buscarlo y asimilarlo (cfr. Lc 14,15-24).

Pasar del «signo» del pan (Mt 14,13-21; 15,32-39) a la «realidad» significada no es fácil (Mc 8,14-21). Por esto, el Señor advertía a la muchedumbre que, alimentada con el pan de la multiplicación, pensaba haber obtenido una satisfacción plena (Jn 6,26) y les decía: «Trabajad no por el alimento que perece, sino por el alimento que perdura para la vida eterna, el que os dará el Hijo del hombre» (Jn 6,27). Para los cristianos la comida destinada a la vida eterna se identifica con el sacramento eucarístico. Sin embargo, debe recordarse que el mismo sacramento es «signo» de la acogida del Señor, de su Palabra —que es espíritu y vida (Jn 6,63)— y de su total donación de amor (Jn 6,51-57). Por ende, el evangelista Mateo proclamará la bienaventuranza de «los que tienen hambre de la justicia» (Mt 5,6). La hartura prometida es precisamente la que se obtiene al asimilar con gozo el misterio de amor del Señor Jesús (Jn 6,35).

La comida en la vida de las comunidades cristianas

100. Cuando se leen los textos bíblicos que hablan de la vida de los primeros cristianos (*Hechos de los Apóstoles* y *Cartas* de Pablo), merecen destacarse dos aspectos principales. El primero se refiere a la comida material y a su relación con los actos de justicia y caridad. El segundo concierne algunos aspectos de los rituales sagrados mediante los que se expresa cuál debe ser la vida de la fe y del amor.

En la necesidad

Como a menudo sucede en la historia, también las comunidades de la Iglesia primitiva vivieron momentos de penuria, así como situaciones permanentes de dificultad económica. En

consecuencia, fue necesario adoptar medidas para venir en ayuda de los «hambrientos». En el libro de los Hechos se narra que en Jerusalén las viudas de lengua griega eran desatendidas en la asistencia diaria. Esto condujo a la iniciativa de instituir el encargo del «servicio de las mesas» confiado a «hombres de buena fama» (Hch 6,1-3). La estructura eclesial se caracterizará así de forma permanente por el servicio que se debe prestar a los necesitados de alimento. Más tarde, toda la comunidad de Jerusalén se encontró en dificultades económicas, tanto que se le pidió a Pablo que hiciera una colecta para atender a los «pobres» (Hch 24,17; Rom 15,25-28; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8-9; Gál 2,10). Los paganos que, viniendo a la fe, se habían injertado en el tronco del pueblo hebreo, proveían así a las necesidades materiales de aquellos que les habían dispensado bienes espirituales (Rom 15,27).

En efecto, la fe —tal como enseña Santiago en su carta— se manifiesta en las obras buenas, entre las cuales socorrer a los que carecen de comida ocupa el primer puesto (Sant 2,14-17). Esta caridad se convierte, entre otras cosas, en factor de comunión (*koinōnia*) entre los hermanos. Como leemos en los Hechos de los Apóstoles: «El grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común (*koina*) [...]. Entre ellos no había necesitados, pues los que poseían tierras o casas las vendían, traían el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles; luego se distribuía a cada uno según lo que necesitaba» (Hch 4,32.34-35; cfr. también Hch 2,44-45). Aquí se propone un ideal de fraternidad (cfr. Dt 15,4) que debe ponerse en práctica —como signo de la venida del Reino— teniendo en cuenta, sin embargo, las estructuras económicas propias de las diversas épocas históricas.

La comida comunitaria

101. La comunión entre los hermanos y hermanas (de fe) se expresa en el hecho de tomar parte en la misma mesa. Ahora bien, entre los cristianos del primer siglo surgieron problemas y conflictos con motivo de las diversas culturas religiosas, cada una con determinadas exigencias o costumbres alimentarias.

Una primera dificultad importante la plantearon los judeocristianos, cumplidores escrupulosos de las normas mosaicas sobre los alimentos impuros. Con esta intención, tras un encuentro solemne de la Iglesia de Jerusalén, se decidió que las prescripciones rituales de la ley hebrea no deberían imponerse a los hermanos incircuncisos. Se les pidió solamente que se abstuvieran «de la contaminación de los ídolos, de las uniones ilegítimas (*porneia*), de animales estrangulados y de la sangre» (Hch 15,20.29). Sobre la base del mandamiento impuesto a Noé (Gén 9,4) y de las normas prescritas para los extranjeros en la tierra de Israel (Lev 17,7-14), se llegó a una especie de compromiso que —salvaguardando algunos deberes religiosos y éticos fundamentales— habría permitido que todos participaran en la misma mesa. Este tipo de cuestiones no tienen hoy relevancia en las comunidades cristianas, pero siempre permanecerá válido el principio —sugerido por el Espíritu Santo (Hch 15,28)— que por la comunión cada uno es llamado a tener en cuenta las exigencias del hermano, renunciando por amor a alguna práctica tradicional no necesaria (cfr. Col 2,22-23) o a alguna expresión personal de libertad (1 Cor 10,23).

Pablo también teoriza sobre esto a propósito de otra situación, siempre relacionada con la comida en común y con respecto a la cuestión de los «idolotitos», es decir, si es lícito comer la carne que proviene de los sacrificios ofrecidos a las divinidades paganas. El apóstol debate en varias ocasiones y extensivamente sobre esta problemática (Rom 14,1-15; 1 Cor 8,1-23; 10,14-33), lo cual es un signo tanto de la dificultad teórica del caso como de su incidencia en la concordia fraterna. Podemos sintetizar las argumentaciones de Pablo diciendo que el principio de la libertad, en sí mismo legítimo y necesario (Col 2,16-17; 1 Tim 4,3; Heb 9,10; 13,9), debe

subordinarse al deber de la atención caritativa hacia el hermano «débil» (en cuanto vinculado a costumbres de las que no se sabe liberar). Recordando que Cristo murió por él (1 Cor 8,11), el apóstol concluye: «Por eso, si por una cuestión de alimentos peligra un hermano mío, nunca volveré a comer carne, para no ponerlo en peligro» (1 Cor 8,13). La libertad del «fuerte» se pone así al servicio del amor: «Así pues, ya comáis, ya bebáis o hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios. No deis motivo de escándalo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios; como yo, que procuro contentar en todo a todos, no buscando mi propia ventaja, sino la de la mayoría, para que se salven» (1 Cor 10,31-33).

102. Lo que todos los cristianos están llamados a comer en su ritual sagrado es el «pan partido», signo real de Cristo (Mt 26,26; Lc 24,35; 1 Cor 11,24) y signo de comunión con él y con sus hermanos y hermanas (Hch 2,42.46; 20,7.11): «El pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1 Cor 10,16-17). A continuación, el apóstol se posiciona contra las divisiones que desnaturalizan «la cena del Señor» (1 Cor 11,20), cuando en la comida consumida en común «mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (1 Cor 11,21). Esta realidad contradice el misterio que se está celebrando (1 Cor 11,25) y, en consecuencia, quien no respeta las exigencias del compartir fraterno —en lugar de alimentarse de la vida misma del Señor— «come y bebe su condenación» (1 Cor 11,29).

Por último, debemos añadir que, ya en el primer sumario que describe la vida de las primeras comunidades cristianas, alimentarse del pan partido se asocia a perseverar en la escucha de la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42). Además, esta enseñanza se compara a un alimento (espiritual) (1 Tim 4,6): es como la leche cuando se trata de los primeros rudimentos de la fe y después es como el alimento sólido, necesario para los avanzados (1 Cor 3,1-2; Heb 5,12-13; 1 Pe 2,2). En continuidad con toda la tradición bíblica, se apunta aquí que el alimento que da la vida verdadera viene de Dios y en realidad es Dios mismo (cfr. 1 Cor 10,3-4).

2. EL DEBER DEL TRABAJO CONFIADO AL SER HUMANO

103. En la Escritura, el tema del alimento está en gran parte vinculado al *don de Dios* (cfr. Gén 1,29-30). El tema del trabajo (Gén 2,15) pone de relieve, en cambio, la *actividad del ser humano*, necesaria no solo para conseguir el sustento, sino también para favorecer una mejor calidad de vida. La responsabilidad de trabajar aparece formulada en Gén 2,15 como una finalidad («para guardar y cultivar») inherente a la misma constitución del ser humano. El lector de la Biblia que se interroga sobre qué es el ser humano, es invitado a indagar el sentido y el valor de *guardar y cultivar* la tierra en la que *'ādām* ha sido colocado.

El ser humano trabajador

104. Está muy difundida la idea de que el trabajo es una especie de condena, de la cual se hubiera querido ser exonerado. Alguno incluso lo considera como una consecuencia del pecado (Gén 3,17-19), por el hecho de que intrínsecamente conlleva una cierta dimensión de esfuerzo (Gén 3,17.19; 5,29) y servidumbre (Job 7,1-2), que se pone de manifiesto sobre todo en el trabajo manual y que se acentúa cuando se dan condiciones injustas (pensemos en Israel en Egipto). En la Escritura, sin embargo, a *'ādām* no solo se le asigna esta tarea antes de la transgresión, sino que además el mandato está precedido por una serie de acciones de Dios que, como si fuera un artesano lidiando con una materia informe, hace surgir lo que es «bueno» (Gén 1,4.10.12.18.21.25.31; 2,9.12). Superando radicalmente el mito mesopotámico que narra cómo los seres humanos fueron creados para trabajar y así poder conseguir el alimento de los dioses (cfr. Hch 17,25), la Palabra de Dios muestra, sin embargo, que es Dios quien sirve a sus criaturas, proporcionándoles alimento y dándoles ejemplo. En el relato de Gén 1-2, en efecto, el Creador es presentado como un padre que enseña a su hijo el modo correcto de actuar (cfr. Jn 5,19-20), de forma que este, comportándose de modo análogo, ponga en práctica el hecho de ser semejante a aquel que lo ha creado.

Ciertamente, mientras que la obra de Dios está libre de esfuerzo, la criatura, sin embargo, se fatiga y se cansa (Is 40,28-30). Y mientras el Creador obtiene inmediatamente el resultado de su proyecto (Is 48,3; Ez 12,25; Sal 33,9), el ser humano ha de asumir la dilación temporal para ver el fruto de su empeño (cfr. Mc 4,27-29). A pesar de estas diferencias importantes, se reconoce que al hijo del hombre se le ha dado el «poder» de intervenir en el mundo, haciendo el «bien», de modo que la misma creación sea, por así decir, llevada a la perfección por la aportación obediente del hijo de Dios. El paro y la precariedad del empleo, además de ser factores de grave desorden social, contradicen la vocación humana universal, es decir, el don y el deber de cada uno de cooperar a la vida de todos.

Ahora bien, la imitación del trabajo divino no debe restringirse al mero aspecto funcional, sino que ha de asumir también las dimensiones de sabiduría y amor que aparecen ilustradas de forma ejemplar en el acto de la creación (Jer 10,12; 51,15; Sal 104,24; 136,5; Prov 3,19-20; 8,22-31). De hecho, no es el trabajo como tal lo que la Escritura promueve, sino su intención benéfica. El espíritu de sabiduría, dúctil y multiforme (Sab 7,22-23), será visible en la obra humana, en particular en sus diversos oficios y en las variadas ocupaciones que, en la historia, exaltan la creatividad inteligente de los seres humanos al servicio del bien común (cfr. 1 Cor 12,7-11). Y el espíritu de bondad, misteriosamente poderoso, hará que la laboriosidad humana se traduzca en frutos de vida para los hijos y para los hijos de los hijos, de generación en generación.

105. Todo trabajo está intrínsecamente orientado a producir fruto. Esto supone una jerarquía y coordinación entre las operaciones, tal como sucede en la creación divina, donde cada cosa sucede en el momento preciso (Gén 1) y cada realidad es creada en función de la siguiente (Gén 2). Para el ser humano, esto significa que su actividad productiva debe organizarse (Prov 24,27) y, en muchos casos, adaptarse —cooperando de forma agradecida— a la de otro, que quizás todavía no está presente en la escena de la historia. Esto no constituye una faceta de «alienación», debiendo ser entendido más bien como un legado que se concede gratuitamente a quien se beneficiará de él, recibéndolo como la herencia de los padres. En efecto, el proverbio dice «uno siembra y otro siega» (Jn 4,37). Así, aun sin saberlo, cada trabajador da a los demás, tal como hace Dios con toda la humanidad.

Esto no contradice el hecho de que toda prestación merece una recompensa, expresada como «salario» en el caso de que el trabajo haya sido solicitado o impuesto por un patrón. El reconocimiento público otorgado a cualquier prestación útil es un factor de gratificación para todo trabajador (Eclo 38,32) que se espera como un *derecho*, mientras que para quien ha encargado algún trabajo es un *deber* proporcionar la retribución justa. El trabajo, instrumento de relación entre los seres humanos, es así uno de los lugares privilegiados de la justicia social, en la que se realizan las aspiraciones de comunión y de vida deseadas por todos.

Desde estas consideraciones es posible intuir cómo la actividad laboral está llena de significado antropológico y cómo ha sido objeto de atención por parte de la Iglesia en su constante esfuerzo por orientar las conciencias y promocionar la justicia social. Puesto que el trabajo es una actividad «humana», es normal que esté marcado por la imperfección y el pecado. La Escritura, con su rico patrimonio de verdad, ayuda proporcionando directrices y fomentando decisiones oportunas para una incesante promoción del verdadero «bien».

El ser humano guardián de la creación

106. No cabe duda de que el trabajo humano, a semejanza del actuar divino, se caracteriza por ser una actividad transformadora (aunque no sea propiamente creadora). Efectivamente, introduce en la historia elementos de novedad, a veces alterando radicalmente las estructuras sociales preexistentes y, en consecuencia, imponiendo nuevos estilos de vida. El potencial exuberante y arrollador del «trabajo» encuentra en el texto de Gén 2,15 una especie de freno, o más bien un límite, a través de la tarea de «guardar» la tierra (entiéndase la creación), que el Creador encomienda al ser humano. La acción humana no debe desvirtuar y mucho menos destruir la obra divina. Dicha medida podrá expresar un valor de fe cuando la persona reconoce que lo que posee es un bien sagrado proveniente de Dios. Tendrá el valor de una decisión ética —más allá de cualquier adhesión explícita religiosa— cada vez que su acción se desarrolle en la tutela y no en el saqueo o la dilapidación irresponsable del

maravilloso tesoro común. Por lo tanto, «guardar» la tierra no es una actividad diferente del trabajo, sino un componente esencial del mismo. Por esta razón, no lo haremos objeto de un tratamiento específico y nos limitaremos a ofrecer seguidamente algunas breves anotaciones a partir de algún pasaje sugestivo de la Escritura.

Una imagen estupenda de «guardar» la vida aparece esbozada en la historia de Noé. Precisamente cuando el mundo parece destinado a la disolución a causa de la corrupción y de la violencia de la humanidad (Gén 6,5-7.13), el justo es llamado por Dios a trabajar para construir un arca (Gén 6,14-16) —símbolo en realidad de nuestra tierra—, en la que se puedan salvar todas las especies vivientes (Gén 6,19-21), incluso aquellas que no son inmediatamente útiles para el ser humano, como por ejemplo los animales impuros (Gén 7,2.8). Efectivamente, no se puede guardar la tierra sin respetar todas las formas de vida.

107. A este respecto se pueden evocar dos breves mandamientos de la Torá para explicar cómo debe realizarse la custodia de la creación. Se trata de dos preceptos que simbólicamente marcan el límite, ciertamente sutil, entre el consumo y la conservación, entre la acción destructiva y la protectora.

El primero de estos mandamientos lo hemos citado ya en el capítulo primero, a propósito del ser humano responsable de la vida. Se trata de Dt 22,6-7: «Si en tu camino encuentras un nido de pájaro en un árbol cualquiera o en el suelo, con pollos o huevos, y a la madre echada sobre los pollos o sobre los huevos, no cogerás a la madre con las crías; dejarás marchar a la madre y podrás quedarte con las crías, para que te vaya bien y vivas mucho tiempo». Más allá de una mera recomendación puntual reservada al cazador, esta norma muestra cómo el camino de la felicidad y de la vida que se prolonga en el tiempo exige que se sepan aprovechar los recursos de la naturaleza sin menoscabar el principio vital. Dicho con otra metáfora, se invita a aprovechar el fruto sin cortar el árbol.

El motivo vegetal que acabamos de mencionar nos permite pasar a la segunda prescripción de la Torá, situada en el contexto de las normas relativas a la conducta a mantener durante la guerra y, concretamente, en las operaciones de asedio de una ciudad. La carga destructiva, que irremediamente surge del odio hacia el enemigo y que por desgracia suele caracterizar el tiempo de guerra, está sometida a ciertas normas con el fin de permitir la continuación de la vida. El legislador escribe: «Cuando sites una ciudad durante mucho tiempo, combatiendo contra ella para tomarla, no destruyas sus árboles blandiendo el hacha sobre ellos, porque de ellos podrás comer; no los tales, porque ¿acaso son seres humanos los árboles del campo para que hayan de ser sitiados por ti? Pero si sabes que un árbol no es frutal, lo puedes destruir y talar, para construir obras de asedio contra la ciudad que te hace la guerra, hasta que caiga» (Dt 20,19-20). El árbol frutal aquí se distingue del «enemigo» y es visto en su aspecto vital, en tanto que es capaz de alimentar a los que están involucrados en una justa acción represiva. Una vez más, el freno a la destrucción tiene como finalidad tutelar el elemento que es beneficioso para el ser humano.

108. La estrecha relación entre el Creador y la tierra, que él creó para ser un don útil a la humanidad, permite asimismo comprender que cualquier acto devastador de la creación es una ofensa al Señor. Por otra parte —y esto es tal vez menos evidente pese a estar ampliamente reflejado en la Biblia—, cuando se peca contra Dios (transgrediendo sus mandatos y rechazando su señorío benéfico sobre el cosmos), la tierra sufre procesos de sequía, infertilidad y descomposición. Por una disposición divina, el mundo en su esplendor o en su decadencia, se convierte en cierto modo en el síntoma de una relación correcta o equivocada del ser humano con el Señor del cosmos (Lev 18,25.28; Is 24,4-6; Os 4,1-4; etc.). Quien no cree en Dios puede advertir que la degradación del medio ambiente está provocada por la locura y el egoísmo humano. Así pues, también para los no creyentes, el estado de salud del planeta es un parámetro de la justicia o de la injusticia de los seres humanos.

El Creador confía la tierra al ser humano. Como en cualquier mandato divino —inspirado indirectamente en Gén 2,15—, el Señor no obtiene beneficio de la obediencia humana. La Torá va dirigida exclusivamente al bien del hijo y es, por tanto, intrínsecamente un acto de amor. Como cualquier mandato de Dios, también el de cuidar la tierra es una llamada al amor. Amar no solo las cosas, que son bellas y útiles, no solo la «naturaleza», que es indispensable para la vida, sino sobre todo a aquellos que comparten el mismo hábitat natural y a los hijos que heredarán el patrimonio dejado por los padres. El verbo «guardar» incluye también el sentido de conservar, preservar y

mantener un determinado bien en el tiempo. Es un verbo que orienta hacia el futuro e invita al individuo y a la sociedad a pensar y a ocuparse de las generaciones futuras, de modo que encuentren una «tierra buena» y puedan así vivir felices, según el deseo del Creador.

Por tanto, podemos concluir que, si el «trabajar» encuentra un límite en el «guardar», el cuidado de la tierra requiere, a su vez, el impulso activo del trabajo humano. No se protege el don recibido solo con una actitud pasiva de no intervención. Al contrario, el ser humano es llamado a proyectos y empresas que defiendan la tierra de la degradación del tiempo y de las amenazas destructivas de los malvados. El mantenimiento escrupuloso del ecosistema exige un esfuerzo creativo, sostenido por el amor hacia los seres humanos, ya sea hacia los pobres actuales que sufren la avidez de unos pocos prepotentes, ya sea hacia aquellos inocentes que corren el riesgo de nacer en una tierra devastada por la incuria indolente de nuestra generación.

El trabajo y el cuidado son, pues, dos actividades conjuntas. Ambas, como dice el salmista, han de ser asumidas en «colaboración» con Dios, porque sin Dios la actividad humana está destinada al fracaso, mientras que con Dios es creativa y provechosa:

«Si el Señor no construye la casa,
en vano se cansan los albañiles; [*trabajo*]
si el Señor no guarda la ciudad,
en vano vigilan los centinelas [*custodia*]» (Sal 127,1).

El trabajo y sus leyes

109. Según la tradición bíblica, es en la Torá donde se encuentran las indicaciones normativas para el comportamiento humano. Estas se sugieren en la parte narrativa y luego se formalizan en las secciones legislativas. Esto sirve también para la actividad laboral, que ha de ser regulada para responder al designio del Creador y Señor.

Problemas vinculados al trabajo

En los relatos del libro del Génesis emergen diversos aspectos de la práctica laboral que en su mayoría se caracterizan por cierta ambigüedad. De ahí, una crítica indirecta dirigida a algunas formas de actuar, aparentemente inocuas o incluso encomiables, pero en realidad nocivas.

Expulsado del jardín del Edén, 'ādām no recibe una tarea diferente. Su encargo sigue siendo «cultivar la tierra» ('ādāmāh) (Gén 2,23), con la aclaración, sin embargo, de que el suelo a cultivar es la materia «de la cual él fue sacado», en referencia explícita a la mortalidad del ser humano (Gén 3,19). Además, su lugar de trabajo ya no es el jardín, sino la tierra «maldita», que «producirá espinas y cardos» y el pan solo podrá ser obtenido con «dolor» y «sudor de la frente» (Gén 3,17-18). Una calificación así del suelo no debe generalizarse, ya que en la Escritura se habla también de terrenos fértiles, comparables al Edén (Gén 13,10; Dt 8,7-8) y bendecidos por Dios (Dt 11,11-12; 28,3-5).

110. La perspectiva de Gén 3,17-18 queda ilustrada en la figura de Caín, el primer hijo de Adán y Eva que es presentado como «agricultor», a diferencia de su hermano Abel, que era «pastor de ovejas» (Gén 4,2). La diversificación en las ocupaciones (agricultor y pastor) podría parecer motivada por el hecho de que la actividad agrícola no era suficiente para alimentar a todos. Sin embargo, la diferencia de trabajo supone también cambios en la cultura y en las prácticas religiosas (Gén 4,3-4). Ahora bien, el particular estilo de vida, unido a un diverso grado de bienestar (Gén 4,4-5), determina fatalmente enfrentamientos, envidias y rivalidad, como muestra, por otro lado, la historia de la humanidad. Con este relato, la Escritura no pretende enseñar que hay una profesión buena (la del pastor) y una mala (la del agricultor), sino más bien que se ha de hacer el bien en aquella que se ejerce, sin perjudicar el derecho de aquellos que tienen una ocupación diferente.

La diversificación en las ocupaciones sigue con la descendencia de Caín: algunos «habitan en tiendas junto al ganado» (Gén 4,20), dedicándose, por tanto, al pastoreo; otros «tocan la cítara y la flauta» (Gén 4,21), inaugurando el noble arte de la música; y otros se dedican a «forjar cobre y hierro» (Gén 4,22), una práctica que mejorará las técnicas laborales, pero que abrirá la puerta a instrumentos bélicos cada más destructivos, propios de los hijos de Lamec, el vengativo (Gén 4,23-24). Una vez más, lo que es digno de elogio no es el trabajo en sí mismo, sino el modo de ejercerlo. Incluso lo que es bueno puede transformarse, debido a una mala orientación del corazón, en ocasión de abuso.

111. El relato del Génesis añade que Caín «estaba edificando» una ciudad (Gén 4,17). Así pues, el asesino que había sido condenado a andar «errante y perdido», amenazado de muerte por cualquiera que lo encontrara (Gén 4,12-14), está paradójicamente en el origen de la institución ciudadana, lugar de protección y elemento de socialización y colaboración entre los seres humanos. Con todo, la ciudad no siempre recibe una constante valoración positiva en las páginas bíblicas. La construcción de la gran ciudad, que se llamará Babel (Gén 11,9), con su torre que trataba de tocar el cielo (Gén 11,4), es considerada por Dios como un proyecto equivocado, bien por ser una muestra de arrogancia hacia el Altísimo (Gén 11,6), bien por ser expresión de un intento imperialista que no respeta la diversidad entre los diferentes pueblos (Gén 10,5). La ambigüedad de la ciudad quedará demostrada más adelante en el relato de Sodoma, una ciudad que adopta una actitud violenta contra los extranjeros, razón por la cual será aniquilada por Dios (Gén 19,1-29).

112. Siguiendo con la narración, más allá del Génesis, el motivo de la construcción de la ciudad reaparece al comienzo del Éxodo, mostrando al lector intenciones y modos de obrar reprobables. Aquí el trabajo de la construcción aparece en su forma más brutal y humillante, aunque al principio el Faraón lo propone como una iniciativa favorable a los egipcios: por un lado, servía para edificar «ciudades granero», garantizando el alimento para el futuro (Éx 1,11b) y, por otro, sometía y debilitaba a una población extranjera (los hebreos) considerada peligrosa (Éx 1,10-11a). La tiranía del soberano, disfrazada de aparente prudencia (Éx 1,10), desembocó en un sistema opresivo basado en condiciones de trabajo extenuantes para los sometidos, que se vieron obligados a dejar su territorio, a cambiar de trabajo (cfr. Gén 47,5-6) y a someterse a tareas cada vez más agotadoras (Éx 1,13-14; 5,10) y vejatorias (Éx 5,14). La tradición bíblica convertirá la imagen de esta condición laboral en el emblema de la «esclavitud», de la cual el Señor librará a su pueblo. Ese recuerdo se colocará en la base de la legislación concerniente al trabajo humano.

La normativa sobre el trabajo

113. La Ley que el Señor dio al pueblo liberado cubre todos los ámbitos de la vida y entre estos la actividad laboral, bien ofreciendo directrices al sujeto que la realiza, bien regulando las relaciones que de ella se derivan y que, por tanto, deben ser legisladas por la justicia. Cuatro grupos de leyes merecen especial consideración.

(1) El mandamiento del sábado

El motivo del trabajo se explicita, sobre todo, en el mandamiento del sábado, situado en el corazón del decálogo y con una extensión textual sin parangón en relación con los otros preceptos que le siguen, lo cual es un signo de su relevancia para la fe de Israel. Las penas muy severas impuestas a los transgresores (Éx 31,14-15; Núm 15,32-36) tratan de demostrar su importancia. Además, justo en la formulación de este mandamiento se dan las mayores diferencias entre las dos redacciones del decálogo —la de Éx 20,8-11 y la de Dt 5,12-15—, como una confirmación más de la riqueza de significado contenida en el precepto del sábado.

La norma afecta al «hacer» (*'āsāh*) del ser humano, incluyendo todo tipo de «prestación» (*mēlā'kāh*) (Éx 20,9; Dt 5,13). Especificándolo como «trabajo», Dios lo manda durante seis días, condenando así la ociosidad, mientras que lo prohíbe para el séptimo día (llamado «sábado», es decir «cese»), que asume la función del límite, convirtiéndose en «signo» (Éx 31,13.17; Ez 20,12) de consagración del tiempo («para santificarlo», Éx 20,8; Dt 5,12) y signo de la relación con Dios («para el Señor», Éx 20,10; Dt 5,14).

114. El decálogo no desarrolla ulteriormente el deber de trabajar (que ni siquiera se aborda en otras rúbricas legislativas). Insiste, sin embargo, sobre el día privilegiado en el que se pide al israelita que suspenda sus actividades, para que pueda expresar simbólicamente su pertenencia a la alianza con el Dios de la creación y de la redención. Adherirse al Señor equivale a acoger reverentemente su don. Renunciando a la obra de sus propias manos, el creyente abandona sus ídolos, que insensatamente pretendían ser principio de vida (mientras, al contrario, lo hacen esclavo, Éx 20,4-5; Dt 5,8-9). Y en la radical pasividad de su ser, dice que existe solo porque Dios obra en él y en todo lo creado.

Por otra parte, el sábado es el día en el que el fiel imita a su Dios, ajustándose a lo que el Señor ha hecho «al principio» del mundo y de la historia salvífica. La redacción del Éxodo aborda de modo completo la idea de la imitación del Creador, refiriéndose a Gén 1 («acuérdate», Éx 20,8): al igual que la acción del Creador se ha ajustado a la cadencia semanal, así deberá ser para su criatura. Dios ha dado origen al universo en seis días (Éx 20,11a) y el séptimo día «descansó» (Éx 20,11b). Lo mismo hará el ser humano: en su trabajo actualizará la obra divina, y el sábado disfrutará del gozo sereno de todo aquello que ha sido «realizado» por el Creador (Gén 2,1-2) y por él mismo.

115. La motivación del redactor deuteronomico es diversa y complementaria. Dando relieve a la raíz verbal que expresa el trabajo (*'ābad*), en la que está claramente presente el componente «servil», el legislador hace emerger el «recuerdo» (Dt 5,15) de la esclavitud egipcia, de la que el Señor ha rescatado a Israel. El sábado es así «observado» (Dt 5,12) cuando es visto como el día de la libertad con respecto a cualquier forma de servidumbre, especialmente aquella que el ser humano se autoimpone con la idolatría. Poniendo un límite al propio trabajo, la persona demuestra concretamente su independencia de cualquier obligación externa. La libertad se expresará, pues, en el poder gozar de un tiempo gratuito, que huye del imperio del beneficio, ya sea de tipo económico o social.

Además, a imitación de Dios, el sábado es también el día de la liberación, por parte del *pater familias*, en relación con aquellos que en la casa están bajo su potestad, desde el hijo hasta el siervo, desde el jornalero extranjero hasta los animales domésticos que colaboran en el trabajo cotidiano (Dt 5,14). La libertad obtenida por el Señor se pone así al servicio de los siervos. La mano (es decir, el poder) del padre que concede el reposo a sus familiares cumple una eficaz acción salvífica, comparable con aquella que el Señor realizó «con mano potente y brazo extendido». Por desgracia, la necesidad efectiva y beneficiosa del sábado no ha sido siempre comprendida, ni siquiera por la tradición judía (cfr. Mt 12,11-12; Lc 14,5), que insistía unilateralmente en la abstención de cualquier forma de trabajo (cfr. Is 58,13-14; Lc 13,14). El Maestro Jesús, sin embargo, realizando curaciones en sábado, cumplía el verdadero significado de este día sagrado: liberando a los que estaban en la esclavitud por un poder aún más fuerte que el del faraón, hacía comprender que «el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), y sobre todo se presentaba como «igual a Dios» (Jn 5,18.23), como el Salvador (Mc 3,4; Lc 6,9; Jn 5,34).

116. El espíritu y el poder beneficioso del sábado encuentran manifestaciones suplementarias en otras prescripciones legales, con el efecto de probar el carácter salvífico de la norma.

Recordamos la prescripción del llamado «año sabático» (Éx 23,10-11; Lev 25,2-7), durante el cual los propietarios de tierras se abstenían de cultivar los campos, poniendo libremente a disposición de los indigentes (Éx 23,11; Lev 25,6) el fruto espontáneo de los campos que poseían. De forma análoga, las fiestas se caracterizan por el mandato: «no harás ningún trabajo» (Lev 23,7.8.21.25.28.31.35-36; Núm 28,18.25.26; Dt 16,8). El Deuteronomio invita en esos días a «disfrutar ante el Señor», junto con el hijo y la hija, el siervo y la sierva, con el forastero (como en sábado) y con el pobre, en recuerdo de la salvación de la esclavitud de Egipto (Dt 16,11-12). La fiesta es como un sábado anual, en el que Israel participa de la bendición divina.

El domingo, día del Señor

117. Aun reconociendo que, en los días festivos, hay personas obligadas a trabajar por el bien de todos, hoy más que nunca, en un mundo en el que la lógica del beneficio económico amenaza la dignidad de las personas y la calidad de las relaciones familiares, es necesario reencontrar el espíritu de la norma bíblica del sábado. El primer día de la semana, los discípulos de Cristo hacen memoria del cumplimiento de la salvación liberadora realizada en la resurrección de Jesús. Al ser tiempo de oración gratuita y de solidaridad, el domingo contribuye al desarrollo de las relaciones familiares, además de garantizar un rostro humano al trabajo semanal. El tiempo del descanso no debería llenarse con actividades que terminan siendo tan estresantes como la actividad profesional y, mucho menos, «ser consagrado» a diversiones que no honran la grandeza y la dimensión espiritual de la persona humana. En esta perspectiva el domingo asume una dimensión «profética», porque no solo afirma el primado absoluto de Dios, sino también aquella dignidad del ser humano que ha de prevalecer sobre cualquier otra razón económica y organizativa. Anticipación simbólica de «los cielos nuevos y la tierra nueva», el día del Señor (Ap 1,10) —día de libertad y solidaridad— será entonces de verdad un día del hijo del hombre (Mc 2,27).

(2) Las leyes que protegen a los trabajadores subordinados

118. Es relevante e innovadora, respecto a las costumbres del mundo contemporáneo, la legislación relativa al «esclavo» —quien en Israel es en general un conciudadano convertido en siervo, obligado a prestar su trabajo a un dueño—, como compensación de una deuda no restituida. El Levítico dice así: «Si un hermano tuyo se empobrece en sus negocios contigo y se te vende, no le impondrás trabajos de esclavo; estará contigo como jornalero o como huésped, y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo» (Lev 25,39-40). Por un lado, se prescriben normas de respeto ante un «hermano» necesitado, considerándolo un colaborador y evitando por ello «tratarlo con dureza» (Lev 25,43), a diferencia de cuanto hicieron los egipcios con los israelitas (Éx 1,13-14). Por otro lado, está mandado «liberarlo» al final del séptimo año (Éx 21,2; Dt 15,12). Más aún, en recuerdo de aquello que sucedió cuando el Señor rescató a su pueblo de la servidumbre (Dt 15,15), no se deberá dejar marchar al hermano «con las manos vacías» (Dt 15,13). El legislador precisa: «Cuando lo dejes libre, no lo despaches con las manos vacías. Abastécele de bienes de tu rebaño, de tu era y tu lagar, le darás de aquello con que te ha bendecido el Señor tu Dios» (Dt 15,14), de modo que el pobre pueda reemprender dignamente su actividad, sin recurrir a la mendicidad.

La prohibición de practicar cualquier forma de explotación se extiende también a las relaciones entre patrón y asalariado (Dt 24,14). En particular, la Ley insiste en dar el pago por la prestación el mismo día (Lev 19,13; Dt 24,15), teniendo en cuenta la necesidad del trabajador (Job 7,2). Por eso, el Sirácida dice: «quien no paga el sueldo al jornalero derrama sangre» (Eclo 34,27) y Santiago, heredero de las tradiciones hebreas (cfr. Jer 22,13; Mal 3,5), condenará a los especuladores con palabras duras: «Mirad, el jornal de los obreros que segaron vuestros campos, el que vosotros habéis retenido, está gritando, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor del universo [cfr. Dt 24,15] [...]. Habéis condenado, habéis asesinado al inocente, el cual no os ofrece resistencia» (Sant 5,4.6).

(3) La normativa relativa a los servicios públicos

119. El Código deuteronomico contiene normas que regulan los «servicios» de autoridad en la comunidad israelita. Se trata de la tarea de los jueces (Dt 16,18-20; 17,8-13), del rey (Dt 17,14-20), de los sacerdotes (Dt 18,1-8) y del profeta (Dt 18,9-22). Cada una de estas categorías profesionales tiene la tentación de aprovecharse indebidamente de su autoridad para obtener beneficios. Por este motivo, tanto la Ley (Éx 18,21; 23,2.6-9; Dt 1,16-17; 16,19-20; 17,16-17), como la tradición profética (1 Sam 8,3; Is 1,23; 5,23; 33,15; 56,11; Jer 6,13; 8,10; Ez 22,27-28; Am 5,12; Miq 3,5-11) y la sapiencial (Prov 1,10-19; 15,27; 17,23; 28,16) inculcarán el deber de la honestidad, del desinterés, de la búsqueda exclusiva de la justicia en el ejercicio de tales tareas, especialmente cuando se trata de los indefensos. Se podría añadir que, en el Deuteronomio, a cada una de las categorías citadas se recomienda una virtud en particular: al juez la justicia (Dt 16,20), al rey la humildad (Dt 17,16-17), a los sacerdotes la confianza en Dios, con la renuncia a la propiedad del suelo (Dt 18,2) y a los profetas el respeto de la verdad (Dt 18,20).

(4) El «servicio» destinado a Dios

120. No hay que olvidar que el culto, en sus varias expresiones y modalidades, es interpretado por la Escritura como un servicio. Por eso, se usa el vocabulario del «trabajo», como el verbo *'ābad* (Éx 3,12; 7,16; Dt 6,13; 10,12) y el sustantivo *'ābōdāh* (Éx 12,25-26; 13,5; Núm 3,7), para sugerir que en tal actividad el ser humano vive su vocación de «siervo» para su Señor. No faltan algunas ambigüedades en esta concepción, que parece hacer del Altísimo un «señor» que pide ser servido porque está necesitado (cfr. Is 43,23-24). No obstante, se puede sacar una indicación útil en la comprensión de la vida como «liturgia», actividad sagrada que consiste en dar gracias a Dios, origen de todo y dispensador universal de todo bien. Por eso, los sacerdotes en el templo, aunque parece que violan el sábado (Mt 12,5), en realidad, lo celebran dignamente.

Trabajo y oración

121. La relación entre trabajo y oración está implícita en el mandamiento del sábado: en la praxis interpretativa de este precepto, la «santificación» del séptimo día se realiza mediante la práctica de la oración y del culto litúrgico (cfr. Sal 92, introducido como «cántico para el día del sábado»). Más específicamente, la normativa sobre la celebración de las fiestas de Israel, además de mandar la abstención del trabajo, invita a ofrecer sacrificios al Señor, en un clima de alabanza y bendición.

Más articulada es la postura del Sirácida, que considera que la tarea del trabajador manual es ya oración (Eclo 38,34), probablemente porque esa es la condición necesaria del trabajador humilde. Sin embargo, elogia especialmente al escriba —exento de cargas serviles—, cuya primera actividad es invocar al Señor para obtener el espíritu de inteligencia, para reflexionar de forma adecuada sobre los misterios de Dios (Eclo 39,5-7). También el rey Salomón pide al Altísimo el don de la sabiduría para gobernar rectamente el pueblo (Sab 8,21-9,5; cfr. también 1 Re 3,4-15). Así, toda profesión es buena en la medida en que expresa, del modo que le es propio, la relación orante con Dios.

122. El *Salterio* es el testimonio más completo de cómo Israel vivía la oración en relación con el quehacer del ser humano. Concurren diversos aspectos que expresan cómo el trabajo es visto a la luz de la relación con Dios.

Se puede observar, ante todo, una acogida bastante irénica de la «fatiga» cotidiana (Sal 104,23), insertada en el cuadro celebrativo de la creación y considerada como un elemento que no perturba la armonía de la vida, sino que exalta la sabiduría del Creador (Sal 104,24). La bienaventuranza se identifica con poder alimentarse del «fruto del propio trabajo», cuando en

torno a la mesa se reúnen los esposos y la prole, para recibir la bendición celestial (Sal 128,1-4).

El orante, sin embargo, no se complace en su laboriosidad. En la oración reconoce, con actitud reverente, que la incansable actividad humana, realizada desde la mañana hasta la tarde, produce un «pan de fatiga», mientras que Dios da lo necesario «durante el sueño» (cuando se suspende toda actividad) (Sal 127,2-3; cfr. Prov 10,22). Es «en vano», es decir, infructuosamente, que el hombre construye la casa o vigila sobre la ciudad si el Señor no actúa allí donde aquel se fatiga (Sal 127,1). Tal presencia divina, que toma la forma de la colaboración, aparece formulada en el Salterio como una cooperación entre «manos», la mano de Dios (omnipotente), que da vigor y perseverancia a la mano (débil) del ser humano (Sal 89,22). De esta verdad nace la súplica que pide al Señor «no abandonar» (Sal 138,8), sino más bien reforzar, es decir, dar consistencia a la obra hecha por manos humanas (Sal 90,17; cfr. también Sal 18,35; 80,16).

Las manos del creyente se extienden, pues, en la súplica (Sal 28,2; 77,3; 141,2; 143,6), expresando la esperanza de recibir. Pero también se alzan en actitud de alabanza (Sal 134,2) ante la obra maravillosa e inagotable salida de las manos del Creador (Sal 8,4.7; 95,5; 102,26; 119,73) y Salvador (Sal 44,2; 78,42; 109,26-27; 139,10). Así es como el israelita celebra el sábado del Señor.

Necesidad y límites del trabajo humano

123. No es de extrañar que la *literatura sapiencial*, constantemente orientada a promover la vida (Prov 3,2.18.22; 4,13; 9,11; etc.), sea la que trata ampliamente el fenómeno del trabajo humano, esbozando sus implicaciones con especial ingenio y sometiendo sus varios aspectos a un sutil examen.

En las recopilaciones que podemos considerar expresiones de la sabiduría «tradicional», se encuentran observaciones y consejos que tienen coincidencias con las culturas contemporáneas. En estos escritos se exalta a la persona trabajadora, sobre todo, si combina el entusiasmo con la diligencia, la astucia y el coraje. En la conclusión del libro de los *Proverbios* se presenta el perfil de la «mujer fuerte», considerada por algunos comentaristas una personificación de la sabiduría, que hay que buscar y «encontrar» (Prov 31,10) a causa de sus talentos y de sus ventajas inestimables. Aparece descrita en su actividad incansable (Prov 31,15.18), hecha de prestaciones manuales (Prov 31,13.17.19-20), de iniciativa en las inversiones (Prov 31,14.16.22.24), de benevolencia hacia los familiares (Prov 31,11-12.15.21) y los pobres (Prov 31,20).

Por un lado, el mundo sapiencial alaba a quien es laborioso, porque el trabajo inteligente produce riqueza (Prov 10,4; 11,16; 12,27; 21,5) y poder (Prov 12,24). Por otro lado —a menudo mediante un paralelismo antitético—, se culpa sistemáticamente al perezoso, porque su indolencia, justificada en nombre de falsos temores (Prov 22,13; 26,13), no sólo es inútil para los demás (Prov 10,26; 18,9; Ecl 22,1-2), sino que además perjudica a la misma persona (Prov 12,27; 15,19; 19,15; Ecl 10,18), provoca pobreza (Prov 10,4; 12,11; 20,4.13; 24,30-34) y, al final, conduce a la muerte (Prov 13,4; 21,25; Ecl 4,5). Vale la pena citar algunos de los dichos más perspicaces, que con ironía critican a quien vive ocioso:

«Ve a observar a la hormiga, perezoso,
fíjate en sus costumbres y aprende.
No tiene capataz,
ni jefe ni inspector;
pero reúne su alimento en verano,

recopila su comida en la cosecha.
¿Hasta cuándo dormirás, perezoso?,
¿cuándo te sacudirás la modorra?
Un rato duermes, otro dormitas,
cruzas los brazos y a descansar.
¡Y te llega la miseria del vagabundo,
te sobreviene la pobreza del mendigo!» (Prov 6,6-11).

«La puerta gira en sus goznes
y el vago en la cama» (Prov 26,14).

«El perezoso mete la mano en el plato,
pero es incapaz de llevarla a la boca» (Prov 19,24; cfr. también 26,15).

Ser perezoso equivale a ser estúpido. Así pues, para ser sabio es necesario asumir la dimensión de la fatiga, comparable con el trabajo de los campos (Eclo 6,18-20). Los sabios de Israel promueven como instrumento beneficioso la *mano* que produce la riqueza, pero no dejan de recomendar la moderación (Prov 30,8-9; Ecl 4,6; Eclo 11,10-11), la modestia (Prov 15,33; Eclo 3,17-24; 10,26-27) y, sobre todo, la justicia (Prov 11,5.18; 12,28; Eclo 11,21; 31,8-11) y la liberalidad (Prov 11,24-25; Eclo 4,1-10), porque sin estas virtudes faltará la bendición del Señor (Prov 10,22).

124. En el libro del *Sirácida* se advierte una mayor profundización respecto a la actividad laboral, llevada a cabo mediante la presentación de diversas profesiones (Eclo 38–39) juzgadas a la luz de la sabiduría. Se describe la actividad del médico (Eclo 38,1-15) y después la tarea del campesino (Eclo 38,25-26), del artesano (Eclo 38,27), del herrero (Eclo 38,28) y del alfarero (Eclo 38,29-30) con palabras de aprecio hacia la destreza manual (Eclo 38,31) y la útil relación de sus productos con la vida del campo (Eclo 38,32a.34). El *Sirácida* dice además que estos trabajadores «aseguran el funcionamiento del mundo» (Eclo 38,34), utilizando así una hermosa locución para indicar la realización de la «custodia de la creación» confiada al ser humano por el Creador (Gén 2,15). Sin embargo, el autor expresa ciertas reservas respecto a su ejercicio de la sabiduría, necesaria para aconsejar (Eclo 38,32b) y juzgar (Eclo 38,33). Esto prepara el elogio de la actividad del escriba que, al no estar ocupado en actividades prácticas (Eclo 38,24), puede consagrarse al estudio (Eclo 39,1-3), a los viajes de conocimiento (Eclo 39,4) y a la oración (Eclo 39,5). De este modo logra la más alta manifestación de la sabiduría (Eclo 39,6-11; cfr. también Sab 6,15-21), fuente de beneficiosa enseñanza para quienes desean la vida (Eclo 24,30-34).

125. La sabiduría tradicional (presente sobre todo en los Proverbios y en el *Sirácida*) expresa, pues, una valoración positiva del trabajo. Otros escritos sapienciales, en cambio, adoptan una postura crítica. *Eclesiastés*, en cierto modo, es el más radical al plantear la pregunta sobre el «beneficio» (*yitrôn*) obtenido por la incesante fatiga de los seres humanos (Ecl 1,3; 3,9; 5,15): afirma que él personalmente ha gastado energías en todo tipo de actividad, procurándose riqueza y placer (Ecl 2,4-10), y concluye: «Después examiné todas las obras que había hecho y la fatiga que puse en el empeño, y vi que todo era vanidad y caza de viento. ¡Ningún provecho se saca bajo el sol!» (Ecl 2,11). La amargura se convierte en «odio» del trabajo porque los resultados serán para otros (Ecl 2,17-21), pues los días del ser humano no son sino sufrir y penar (Ecl 2,23).

Esta visión no conduce, sin embargo, a la apatía o a la depresión. Constituye, más bien, un aviso para no sobrevalorar el «beneficio» de las obras que cada uno puede realizar «bajo el sol», ya que cada cosa, aun siendo bella y sabia, está sujeta al principio de la «vanidad» (Ecl 4,4), es decir, de lo efímero.

126. También en el libro de *Job* se refleja, si bien veladamente, una consideración crítica sobre el trabajo humano. En una especie de poema se describen dos actividades, difíciles e importantes —el trabajo en las minas (Job 28,1-11) y el comercio de metales preciosos (Job 28,15-19)—, que tienen como objeto la búsqueda de materiales preciados. No obstante, al final de cada una de las dos secciones, el protagonista se pregunta: «¿dónde se encuentra la sabiduría?» (Job 28,12), y «¿de dónde se saca la sabiduría?» (Job 28,20). En esta página no se afirma simplemente, siguiendo la tradición, que la sabiduría es de más valor que el oro y que las piedras preciosas (Prov 3,15; 8,11; Sab 7,9), sino más bien que, aunque las actividades humanas —incluso las más atrevidas y emprendedoras—, pueden encontrar tesoros, no consiguen la sabiduría que solo Dios conoce (Job 28,23-27). Se trata de una invitación a evitar toda *hybris*, encontrando en el temor de Dios el camino justo para el ser humano (Job 28,28).

127. Finalmente, también el libro de la *Sabiduría* de Salomón, a su manera, hablando del trabajo en sus expresiones más altas y refinadas, muestra un aspecto reprochable, porque el autor ve al artesano que construye el ídolo, trampa engañosa y principio del mal para la sociedad (Sab 13-15). Se desarrolla aquí una línea de pensamiento, atestiguada en los profetas (cfr. Is 44,9-20; Jer 10,1-5) y en los Salmos (cfr. Sal 115,4-8), que con ironía ridiculiza la estupidez de la fabricación de ídolos. De esto se deduce no solo un reproche en relación con los fetiches y los talismanes que se veneraban en la antigüedad, sino también un aviso a reconocer y repudiar la idolatría que se esconde tras las distintas obras, producto de la mano (y del corazón) del ser humano.

La riqueza

128. Los ídolos, según los textos bíblicos, son «oro y plata» (Éx 20,23; Dt 7,25; Os 2,10; Ab 2,19; Sab 13,10; etc.). Esta simple consideración invita a reflexionar más en general sobre el tema de la riqueza, vista habitualmente como el resultado deseable de las diversas formas de trabajo, en cuanto que proporciona garantías para el futuro y atrae el honor público. El Antiguo Testamento considera que la prosperidad es una bendición que el Señor derrama sobre el justo (Gén 13,2; Dt 28,12; 1 Re 3,13; Sal 112,3; Prov 14,24; Sab 7,11), pero también pone en guardia frente a la avaricia y toda forma de exaltación impropia de los bienes, que asumen fatalmente calidad idolátrica (Dt 7,25-26; cfr. Ef 5,5). Por otra parte, la Escritura habla a menudo de ricos arrogantes, prepotentes indiferentes ante los pobres, destinados a la condena divina (Is 5,8-10; Jer 12,1-2; Ez 27,25-27; Am 3,9-11; 8,4-6; Sal 49,17-18; 73,3-20; Job 21,7-18; Ecl 5,9-10; Eclo 31,5-7; etc.). A la luz del Nuevo Testamento el creyente es invitado a reconocer la «bienaventuranza» de la pobreza (Mt 5,3; Lc 6,20), a no ambicionar con su trabajo la riqueza de este mundo, destinada a ser abandonada (Lc 12,15-21). El Señor dice que «no se puede servir a Dios y a la riqueza» (Lc 16,13) y alienta a buscar lo que es verdaderamente precioso, comparado con una perla de gran valor (Mt 13,45-46), por la cual vale la pena dejarlo todo para adquirir aquello que genera vida eterna.

Trabajo humano y «obra» divina

129. La visión de los *profetas* sobre la actividad humana es también bastante crítica. Muestra que, aun partiendo del principio bueno de la laboriosidad y del ingenio y aun ofreciendo productos apreciables, el trabajo humano no se ajusta al mandato divino, cuando tiene detrás un corazón retorcido y produce graves injusticias.

El obrar de los seres humanos

Como ya se mencionó en el apartado sobre el mundo sapiencial, la incesante lucha de los profetas contra la idolatría se expresa también en una condena decisiva sobre el procedimiento estúpido y blasfemo de forjarse un ídolo, otorgándole poder divino. Con cierto sarcasmo, Isaías describe a un hombre que corta un árbol, toma una parte para encender el horno y preparar la comida y con el resto se fabrica un ídolo, al que invoca diciendo: «Sálvame porque eres mi Dios» (Is 44,14-17). El engaño de esa actividad está en el hecho de que el artesano emplea

energías (Is 41,6-7; 44,12) y grandes habilidades (Is 44,13) en forjar su objeto de culto, haciéndolo hermoso y reluciente, porque va cubierto de oro (Is 40,19; Jer 10,4; Ez 16,17; Os 2,10; Bar 6,8-9) y adornado con vestidos espléndidos (Jer 10,9; Bar 6,10-11), para que resulte sumamente atractivo y dé la impresión de estar vivo y ser eterno. En realidad, el ídolo es una mentira (Is 44,20; Jer 10,14), no contiene el soplo vital (Jer 10,14; Bar 6,24), es un ser inútil (Is 41,23; 44,9; Jer 2,8.11; 10,5; Hab 2,18-19; Bar 6,34-39.52-68), que desaparecerá a la luz de la verdad (Is 41,29; 46,1-2; Jer 10,11). La burla de la artesanía que resulta en un acto religioso inaceptable trata de denunciar no solo la fabricación de fetiches sagrados, sino de toda empresa humana que pretenda ofrecer la salvación.

A la intensa denuncia del «mal» inherente a la idolatría (Jer 2,13.19) —que indirectamente exalta la cualidad única del Señor, creador y salvador (Jer 10,1-16)—, los profetas añaden una crítica severa en relación con aquellas actividades humanas que violan las reglas de la justicia, con el pretexto de proporcionar un progreso económico o con el desatino de presentarse como una alta realización tecnológica. No será difícil ver cómo todo esto también se refleja en la modernidad.

130. Un primer ámbito objeto de desaprobación es el relacionado con los terrenos agrícolas, base fundamental para el sustento de las familias, siempre amenazadas por la pobreza. El trabajo de los prepotentes consiste en hacer imposible el trabajo de los indefensos. Como se narra paradigmáticamente en la historia de Nabot (1 Re 21,1-6), el rico (en este caso es el rey Ajab, señor en Samaría) ambiciona extender sus posesiones y quiere hacerse más grande tomando aquello que pertenece a otro (Is 5,8). Las razones aducidas pueden ser diversas, como mejorar la producción, diversificar la cosecha, embellecer la propiedad o simplemente expresar, con la extensión patrimonial, el propio *status* de próspero, con el prestigio que eso conlleva. La Ley pone un límite a una codicia similar (Éx 20,17; Dt 5,21), prohibiendo en particular «mover los límites del vecino puestos por los antepasados», es decir, las marcas de los límites de los campos que definen la porción de la heredad de cada familia en la tierra que Dios le ha dado (Dt 19,14; 27,17; cfr. Os 5,10; Prov 22,28; 23,10; Job 24,2). En el libro de Josué se cuenta que el país de Canaán fue distribuido mediante sorteo (entendido como expresión de la voluntad divina) entre las varias tribus, clanes y familias de los israelitas (Jos 13-21). Ciertamente, no se trata de la crónica de un hecho histórico, sino más bien de una visión teológica (bajo forma narrativa) que afirma, en primer lugar, que la tierra que se habita es un don de Dios (Lev 25,23) y, en segundo lugar, que está compartida, de modo que a cada uno se le concede residir como ciudadano, proveyendo a su sustento y disfrutando de todos los derechos civiles. Los profetas encarnan esta perspectiva de justicia y denuncian los proyectos y las usurpaciones de los latifundistas que se apoderan de los campos de los demás, expulsando de las casas a los propietarios con el simple objeto del enriquecimiento personal (Is 5,8-10; Miq 2,1-5). Más en general, la voz profética critica la violencia de las conquistas territoriales, realizadas por regímenes imperialistas que se valen para sus objetivos inicuos de la superior fuerza militar y, sin respeto alguno por la vida, reducen a esclavitud a poblaciones enteras (Am 1,3-2,3; Hab 1,5-10.14-15.17; 2,6-8.15-17).

131. Otro ámbito objeto de denuncia es reconocido por los profetas en el *comercio fraudulento*, basado en la alteración de aquellos parámetros de intercambio («los pesos y las medidas»), que la Ley pide garantizar como condición necesaria de equidad (Lev 19,35-36; Dt 25,13-16). Debido a varios tipos de fraude el pueblo indigente pasa hambre (Am 8,4-7; Miq 6,9-15; cfr. también Os 12,8-9). En el ámbito internacional se condena a algunos reinos —como el de Tiro, que ha hecho del comercio su gran logro económico, consiguiendo un prestigio universal (Ez 27,3-36)—, porque su orgulloso triunfo se ha madurado en realidad en la injusticia y en la violencia (Ez 28,15-18). No se censuran los intercambios de mercancías, pues son necesarios para mejorar las condiciones de vida. Solo se denuncia la actividad profesional que se enriquece indebidamente a costa de los demás.

132. Por último, el ámbito de las *obras públicas*, en particular el que se refiere a construcciones importantes —como las mansiones señoriales, los muros de defensa, los santuarios, los puentes y las carreteras— es sometido a examen por parte de los profetas. Las grandes empresas, que dan prestigio a los gobernantes y son objeto de admiración a lo largo de los siglos, son a menudo fruto de la tiranía y el abuso. Salomón había construido edificios y concluido el gran Templo de Jerusalén, pero el precio lo habían pagado sus súbditos, sometidos a una dura servidumbre, comparable a la esclavitud egipcia (1 Re 12,4), y su hijo Roboán empeoró las cosas (1 Re 12,14). Grita el profeta, «¡Ay del que construye su ciudad con sangre y la asienta en el crimen!» (Hab 2,12). La desgracia caerá sobre aquello que se ha edificado y protegido con formas inaceptables de injusticia (Am 3,9-11; Miq 3,9-12; Sof 3,1-8), entre las que está la de no dar su remuneración a los obreros (Jer 22,13-17; Mal 3,5).

La obra de Dios

133. En el relato de Gén 1–2 son presentados sucesivamente, primero la obra de Dios (que crea, hace, separa, planta, entrega) y después el encargo confiado al ser humano de cultivar y custodiar el jardín, con el cual se inicia la historia. En Gén 2,2-3 se dice que Dios «descansó de todo el trabajo que había realizado». En realidad, como se afirma en el resto de la tradición bíblica, el Señor no deja de actuar (cfr. Jn 5,17): sin Dios la historia no existe y no se entiende sin ver al Señor en acción, origen de todas las cosas, en su manifestación concreta de omnipotencia (Is 46,10-11) y en su deseo constante de bien (Dt 32,4; Is 26,12).

Son sobre todo los profetas los que testimonian la presencia activa de Dios en los acontecimientos históricos (Is 43,13), inspirando así también a los otros escritores sagrados. En sus pronunciamientos usan, de manera obviamente analógica, la misma terminología que sirve para definir el «trabajo», en particular los verbos «hacer» (*'āśāh*), «trabajar» (*pā'al*), con los sustantivos derivados de estas raíces, y también el término «prestación» (*mēlā'kāh*) (Gén 2,2-3; Sal 73,28), todos con un valor sustancialmente sinonímico. Los profetas no recuerdan solo el acto de la creación del mundo (Is 45,12.18; Jer 10,12-13; 14,22; 27,5), sino que retoman el mismo vocabulario sobre todo cuando evocan un acontecimiento de origen histórico, como la elección de Israel, con los beneficios que van unidos a ella (Is 5,12; Hab 3,2). Por eso, más allá de la terminología indicada, recurren a metáforas relacionadas con el trabajo, comparando, por ejemplo, a Dios con un agricultor que planta una viña y la cuida (Is 5,1-7; 27,3; Jer 2,21; cfr. también Sal 80,9-10), o con un alfarero que moldeando da forma a los seres (Is 29,16; 43,7; 44,2; 67,7; Jer 18,6).

134. El creyente sabe que Dios actúa de un modo maravilloso en la historia humana (Is 12,5; 25,1; Sal 77,13; 92,5; 143,5), no solo en el momento inicial, sino continuamente y sobre todo cuando el mundo, a causa de la maldad humana, atraviesa una fase trágica de corrupción. La voz de los profetas se alza en esa situación, para revelar que Dios está activo, justo cuando todos dirían que está ausente o es impotente (Dt 32,27; Is 5,19). Como desarrollaremos más ampliamente en el capítulo cuarto, los autores bíblicos suelen presentar el actuar de Dios como una yuxtaposición de dos actos contradictorios: se dice que él da la muerte y la vida (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sab 16,13; Tob 13,2), hunde y ensalza (Sal 75,8; 2 Crón 25,8; Eclo 7,11), hiere y cura (Dt 32,39), destruye y reconstruye (Jer 31,28), crea la luz y la tiniebla, obra la paz y crea la desventura (Is 45,7). El actuar divino no es fácil de comprender (Jer 9,11; Os 14,10; Sal 92,6-7; 107,43), precisamente por esta contraposición. Y, sin embargo, cada uno de los dos actos es significativo y expresa el propósito salvífico del Señor: en el acto negativo, él muestra cuáles son los efectos devastadores del mal cometido por el ser humano (Jer 2,19; Prov 16,4), mientras que en el acto positivo —aquel en el que aparece más claramente la actividad “laboral” de Dios— se anuncia el acontecimiento último, escatológico, en el que se manifiesta la obra salvífica del Señor de la historia (Is 44,23; Am 9,12; Hab 1,5). También aquí se usan metáforas

tomadas del trabajo humano, por las que Dios es comparado a un fundidor (Mal 3,2), a un constructor (Is 44,26; Jer 18,9; 31,4), a un agricultor (Is 60,21; Jer 24,6), etc., símbolos que indican el restablecimiento de cada cosa, una especie de nueva creación (Is 43,19; 66,22) realizada en el perdón. Los creyentes, iluminados por la palabra profética, podrán entonces elevar el canto de alabanza, diciendo: «El Señor ha estado grande con nosotros» (Sal 126,3), «Grandes y admirables son tus obras, Señor, Dios omnipotente; justos y verdaderos tus caminos, rey de los pueblos» (Ap 15,3; cfr. Sal 111,2-3).

Dios da a conocer su presencia activa a través de los profetas: no hace nada sin antes comunicar su designio sapiencial a sus «servidores» (Am 3,7; cfr. también Gén 18,17), que con su palabra se convierten en principio de sabiduría y fuente de esperanza para el mundo. Los profetas son testimonios, pero no artífices de la salvación. Realizan algunos «signos», pero no crean la «realidad», que es únicamente obra de Dios. Sin embargo, sin ellos y su «trabajo», no se podría suscitar la fe en el corazón de las personas y la obra del Señor sería ignorada o rechazada. Los profetas antiguos, de los que Israel ha conservado los oráculos, tendrán como sucesores a los profetas de la nueva alianza, testimonios permanentes de la obra definitiva y perfecta, realizada por Dios en Cristo.

Trabajo, servicio, ministerio

135. Los relatos y los discursos *evangélicos* no muestran particular interés por los trabajos destinados a obtener resultados tangibles de orden económico. Es decir, no ofrecen modelos o directrices que introduzcan elementos innovadores respecto a las tradiciones del Antiguo Testamento.

Se dice que Jesús era un «artesano» (*tektōn*) (Mc 6,3), «hijo de un artesano» (Mt 13,55), según solía suceder en la transmisión familiar de los distintos oficios. Los primeros discípulos eran pescadores (Mc 1,16-20); de otro discípulo se dice que tenía el oficio de cobrador de impuestos (Mc 2,14). Estas informaciones sugieren un aprecio por las actividades de tipo manual. En cambio, su finalidad es sobre todo mostrar el paso de una profesión aprendida por el padre para la subsistencia de la familia a un oficio suscitado por una «vocación» carismática, promovida por Dios o por un portavoz suyo, con el propósito de resaltar una actividad nueva para el bien de muchos. Así sucedió con Moisés (Éx 3,1) y David (1 Sam 16,11; 17,34), que de pastores fueron llamados a ser guías de Israel (Éx 3,10; 2 Sam 7,8). Como Gedeón, Eliseo o Amós, campesinos o ganaderos (Jue 6,11; 1 Re 19,19; Am 7,15) convertidos uno en caudillo y juez (Jue 6,14) y los otros en profetas (1 Re 19,21; Am 7,14-15), así también los apóstoles cambiaron de vida profesional tras el encuentro con Cristo. Todo esto no debe entenderse como una especie de promoción según parámetros humanos. Se trata más bien de la llamada a convertirse en «servidores» del Señor para una obra de naturaleza espiritual, que supondrá persecución (Mt 5,11-12), humillaciones (Mt 23,11-12) e incluso la entrega de la propia vida (Mt 16,25; 23,34-35).

136. En los evangelios, y en particular en los relatos de las parábolas, se mencionan diversas actividades laborales, como la del sembrador (Mt 13,3), el jornalero (Mt 20,1), el mercader de perlas (Mt 13,45), el criado (Mt 24,45), el administrador (Lc 16,1) o el ama de casa que amasa la harina (Mt 13,33). De estas referencias no se obtienen enseñanzas específicas de naturaleza profesional, sino un estímulo para amar el trabajo, unido a la diligencia y sabiduría, cualidades estas que se dan en el siervo fiel (Mt 8,9; 24,45; 25,21). En dichos textos, también se trasparenta un sentimiento de confianza en el resultado seguro de un trabajo bien hecho (Mt 7,24-25; 24,46; 25,29), pero sin atribuirse los méritos ante Dios, pues cada persona ha de considerarse un «siervo inútil» que se siente satisfecho simplemente por haber cumplido con el propio deber (Lc 17,10).

Gran relevancia asume, en cambio, en los evangelios la interpretación del «ministerio» de la enseñanza y de la curación, realizado por Cristo y por sus discípulos, en términos de «trabajo» (Mt 9,37-38; Jn 5,17; 9,4). El Maestro, con oportunas indicaciones y sobre todo con su ejemplo, enseña a los apóstoles ese oficio singular, sumamente beneficioso para la comunidad humana. Ese oficio se «parece» (cfr. Mt 13,24.31.33.44-45.47) al del labrador (Lc 9,62), el sembrador (Mt 13,3), el segador (Mt 9,37-38; Jn 4,38), el pastor (Jn 10,14), el pescador (Mt 4,19; 13,47-48), por el hecho de producir frutos y/o esperar un salario como recompensa por la prestación (Mt 10,10; 20,2; Lc 10,7). Naturalmente, todo esto es tratado como una metáfora. Además de valorar las actividades de tipo espiritual (como ya hacía el Sirácida), el Maestro divino orienta el deseo hacia las compensaciones celestiales, duraderas y sumamente gratificantes (más allá de la crítica de Eclesiastés sobre la vanidad de la actividad humana). Por otra parte, dado que el actuar de Cristo y de sus discípulos imita al de Dios mismo (Jn 4,34; 5,17; 17,4), se convierte en modelo inspirador para todos los ámbitos y modalidades de actuación humana, introduciendo en particular el principio del «servicio» (Lc 22,26-27; Jn 13,13-17), la «gratuidad» (Mt 10,8; 2 Cor 11,7), la renuncia al almacenamiento de bienes (Mt 10,10) y la generosidad en hacer partícipes a los otros de los frutos del propio trabajo (Mt 19,21).

El trabajo apostólico de Pablo

137. El apóstol *Pablo*, en sus cartas, recuerda algunos deberes fundamentales relativos al trabajo. No encontramos, a no ser de pasada, la mención del deber de dar un salario justo a los obreros (cfr. Rom 4,4). Esta cuestión, en cambio, (como ya se ha dicho) se expone con vehemencia, bajo forma de denuncia, en Sant 5,4-6. En un contexto social en el que estaba prevista la subordinación perpetua, Pablo exhorta a los jefes a tener una actitud de respeto, e incluso, de benevolencia hacia los esclavos (Ef 6,9; Col 4,1; Flm 8-17). A estos se les anima a someterse dócilmente en el fiel desempeño de los trabajos asignados (1 Cor 7,21-24; Ef 6,5-8; Col 3,22-25; 1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10; en la misma línea, en referencia a los «criados», cfr. también 1 Pe 2,18-20).

Más significativa es la insistencia de Pablo sobre el deber del trabajo. Las ayudas caritativas que la comunidad cristiana destinaba para los necesitados y, probablemente, también la espera del inminente retorno del Señor, habían llevado a algunos (especialmente en Tesalónica) a adoptar una conducta ociosa, que repercutía negativamente en el entorno social. El apóstol corrige, con bastante dureza, esta conducta impropia y ya en su primera carta a los Tesalonicenses escribe: «Os exhortamos, hermanos, a seguir progresando: esforzaos por vivir con tranquilidad, ocupándoos de vuestros asuntos y trabajando con vuestras propias manos, como os lo tenemos mandado, para que os comportéis honestamente con los no cristianos y no tengáis necesidad de nadie» (1 Tes 4,10-12). La relación entre el trabajo y la promoción de la paz social —a tener también en cuenta en nuestros días— se desarrolla ampliamente en la segunda carta a la misma comunidad: «Porque nos hemos enterado de que algunos viven desordenadamente, sin trabajar, antes bien metiéndose en todo. A esos les mandamos y exhortamos, por el Señor Jesucristo, que trabajen con sosiego para comer su propio pan» (2 Tes 3,11-12). La regla a seguir se resume drásticamente en el famoso dicho: «Si alguno no quiere trabajar, que no coma» (2 Tes 3,10). La carta a los Efesios hace una ulterior precisión: «El ladrón, que no robe más; sino que se fatigue trabajando honradamente con sus propias manos para poder repartir con el que lo necesita» (Ef 4,28): el trabajo se presenta aquí como el camino opuesto a la injusticia (expresada con el término «robar») y es promotor de caridad, ya que puede aliviar las necesidades de los pobres (cfr. Hch 20,35).

138. Pablo no solo dicta la conducta a seguir, sino que se presenta en repetidas ocasiones como un modelo a imitar (1 Tes 4,1; 2 Tes 3,7-9) porque, aún siendo ministro del Evangelio y teniendo por eso derecho a una recompensa tangible (1 Cor 3,8; 9,7-14; Gál 6,6; 1 Tes 3,9), ha

preferido mantenerse con el trabajo de sus manos (1 Cor 4,12; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,7-8). Este modo de comportarse también lo confirma el libro de los Hechos (Hch 18,3; 20,34-35). La elección de Pablo, que se preocupaba de no ser una carga para su comunidad (2 Cor 11,9-10; 12,13-14.16-18; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8), pretendía sobre todo hacer destacar la gratuidad de su servicio apostólico para la edificación de todos (1 Cor 9,18; 2 Cor 11,7). En línea con la tradición evangélica, dicho ministerio se interpreta explícitamente como un auténtico «trabajo» (2 Tim 2,15), realizado con total dedicación, aun siendo extremadamente agotador (Gál 4,11); un trabajo asumido como «servicio» (*diakonia*) (1 Cor 3,5; 4,1), encargado por el Señor (1 Cor 9,17), a favor de todos (1 Cor 9,22). Consciente de la importancia y de la urgencia de una tarea tan noble, Pablo implica a numerosos «colaboradores» (*synergoi*) en su ministerio (Rom 16,3.9.21; 2 Cor 8,23; Flp 2,25; 4,3; 1 Tes 3,2; Flm 24), calificándolos como «colaboradores de Dios» (1 Cor 3,9; cfr. también Mc 16,20). Buen conocedor de la tradición profética, compara el servicio misionero con una actividad agrícola (1 Cor 3,5-9) y/o constructora (1 Cor 3,10.14), reconociendo a la vez que es siempre y únicamente Dios quien hace crecer la planta (1 Cor 3,7), mientras que solo Cristo constituye el sólido fundamento del edificio que es la Iglesia (1 Cor 3,11).

3. LOS ANIMALES COMO AYUDA DEL SER HUMANO

139. Como ya se indicó en el comentario de Gén 2,18-20, el deseo del Creador es proporcionar a *'ādām* una ayuda o una especie de aliado que pueda remediar de algún modo su «soledad». Tras el diluvio, Dios estipuló una alianza con Noé y su descendencia, en la que se incluían —según sus palabras— «todos los animales que os acompañan, aves, ganados y fieras, con todos los que salieron del arca y ahora viven en la tierra» (Gén 9,10). El hecho de insistir en la variedad y la totalidad del bestiario quiere subrayar que no se ha de pensar solo en los animales que ofrecen al ser humano una ayuda concreta. También otros aspectos, de naturaleza diferente y superior, serán sugeridos por la tradición escrita como servicio útil. Recientemente algunos han criticado la perspectiva antropocéntrica del pasaje bíblico e indirectamente han pretendido otorgar a los animales un *status*, en cierto modo, parecido al del ser humano. La Escritura mantiene, en cambio, una postura diferente (cfr. Gén 2,20: «no encontró ninguno como él, que le ayudase») que hay que interpretar debidamente. Si la Biblia asume, presentándola como un proyecto divino, la centralidad del ser humano, a este no le atribuye, sin embargo, el derecho de ejercer un arbitrio déspota sobre las otras criaturas. Al contrario, lo invita a un régimen de «alianza» (cfr. Gén 9,9.12; Os 2,20), acogiendo con respeto el valor propio de todo animal y protegiendo efectivamente esta obra específica de Dios.

Hoy —por parte de animalistas, vegetarianos y veganos—, se practican y se reclaman reglas de vida que, con exigencias progresivas, tratarían de eliminar la explotación del animal. Si bien esto es aceptable por ser una condena de comportamientos crueles y ambiciosos, no es conforme a la tradición bíblica impedir que el animal preste servicio al ser humano o, invirtiendo la perspectiva, no está bien que el ser humano se prive del don que el Creador le ha hecho.

En esta última parte de nuestro capítulo ilustraremos los elementos más importantes de la relación del ser humano con los animales. No distinguiremos entre las secciones del Antiguo Testamento, ni introduciremos una consideración especial sobre el Nuevo Testamento. Solo señalaremos, en el momento oportuno, la novedad que aporta la tradición evangélica.

Una ayuda para la vida

140. El ser humano ha sido llamado por Dios a cuidar el jardín. En el jardín no hay solo vegetales, sino también seres animados que Dios ha creado para el ser humano. La vocación del campesino se completa entonces con la del pastor que se preocupa de los animales que le han sido confiados.

Esta actividad responsable es particularmente evidente en relación con los animales domésticos. La Ley de Israel proporciona normas valiosas al respecto, como cuando prescribe «no poner el bozal al buey que trilla» (Dt 25,4) o cuando impone que, el día del sábado, ni el buey ni el asno, ni alguna otra bestia deba trabajar, disfrutando del descanso con todos aquellos que están al servicio de la familia (Éx 20,10; 23,12; Dt 5,14); o también cuando pide que en el año sabático se dejen los frutos de la tierra no cultivada a los indigentes y a los animales (Éx 23,11; Lev 25,6-7). Se pide también «acoger en casa» al animal perdido hasta devolverlo a su legítimo propietario (Dt 22,2) y prestar ayuda al buey o al asno (del hermano y también del enemigo) que podría sucumbir bajo la carga (Éx 23,5; Dt 22,4). Se condena toda acción violenta indebida en relación con los animales (Lev 24,18.21) y, más en general, se reprime la avaricia que pondría en peligro la procreación de una especie (Dt 22,6-7).

141. Tal vez, algunas de estas leyes se entienden como instrumentos de discernimiento y como guías interpretativas, útiles para regular —según un procedimiento «análogo»— la relación entre «patrón» (propietario, beneficiario de servicios) y «siervo» (subordinado, empleado). El animal sería entonces una metáfora de la persona confiada a la responsabilidad de su patrón. Sabemos, de hecho, que la normativa respecto «al buey que da una cornada» provocando un daño a alguien (Éx 21,28-32) se comprende (también) como disciplina relativa a los deberes del patrón de un siervo indisciplinado (o incluso del padre de un hijo violento). El apóstol Pablo, probablemente siguiendo un procedimiento reconocido en el ambiente rabínico, aplica la norma de Dt 25,4 (relativa al bozal para el buey que trilla) a la compensación destinada al misionero del Evangelio (1 Cor 9,9; 1 Tim 5,18). Jesús, considerando el deber de cuidar a los animales domésticos, ofrece una indicación sobre lo que hay que hacer por los necesitados (Mt 12,11-12; Lc 13,15-16). El descanso concedido al ganado durante el sábado (Éx 20,10; Dt 5,14) trata de prohibir que alguien se aproveche del trabajo de un animal el día en que se celebra la obra de Dios. Sin embargo, se puede extender la norma a todo tipo de prestación —también la realizada por los siervos—, que resulte ventajosa para el patrón. Socorrer al asno cargado con demasiado peso (Éx 23,5; Dt 22,4) puede entenderse como el deber de rescatar a una persona que es sometida por la fuerza a un rendimiento excesivo y/o injusto. Finalmente, el ayuno y el sayal impuesto por el rey de Nínive también a los animales (Jon 3,7-8) podría, tal vez, sugerir la participación en un rito penitencial de toda la población, también de aquellos que —siendo esclavos— eran tratados como bestias.

142. El pastor no solo no abusa de los otros seres vivos, sino que además se preocupa de sus animales (1 Sam 12,3). Así lo enseña la tradición sapiencial:

«El honrado se preocupa de su ganado,
el malvado tiene entrañas crueles» (Prov 12,10; cfr. también Eclo 7,22).

El ganadero conduce el rebaño a pastar (Éx 3,1; Ez 34,14; Sal 23,2), lo abreva (Gén 24,11.14.19-20; Éx 2,16-19), lo defiende contra los depredadores (1 Sam 17,34-36; Jn 10,11-13), construyendo recintos y rediles (Núm 32,16.36; Miq 2,12; 2 Crón 32,28). También las acciones correctivas, como poner freno a la bestia irracional (Sal 32,9; Prov 26,3), son vistas como algo beneficioso para el animal, al que se educa para hacer un servicio mejor (Jer 31,18). En su oficio de pastor, el ser humano (como ya se dijo) imita a Dios. A esto hay que añadir que entre hombre y animal se establece una cierta relación de «alianza» de colaboración, que servirá también como metáfora de la relación entre jefe/rey y súbditos.

En verdad, el pastor, ocupándose del rebaño, consigue ventajas considerables, que debe reconocer y agradecer:

«Conoce cómo están tus ovejas,
presta atención a tus rebaños;
pues no es eterna la riqueza
ni dura siempre la fortuna.

Apunta el heno, asoma la hierba,
se siegan los pastos del monte;
tendrás corderos para vestirte,
cabritos para el precio de un campo,
leche de cabra para alimentarte
tú, tu familia y tus criadas» (Prov 27,23-27).

El ser humano no solo se alimenta de los animales que le proporcionan leche y carne, huevos y miel, sino que de ellos obtiene lana para vestirse y cuero para distintas necesidades. El buey y el asno ayudan al hombre en el trabajo del campo (1 Sam 8,16; 1 Re 19,19; Is 28,28; Prov 14,4), sirven para el transporte de personas (Núm 22,21; Jue 5,10; Zac 9,9) y de mercancías (Gén 44,13; Éx 23,5; 1 Sam 25,18; 2 Sam 16,1), mientras el caballo se usa para el combate en la guerra (Éx 15,1; 2 Re 18,23-24; Os 14,4; Am 2,15; Sal 20,8; 33,17). El perro, en la historia de Tobías, parece el prototipo del animal de compañía (Tob 6,1; 11,4). Algunas de estas funciones hoy son ejecutadas por medios mecánicos. Sin embargo, la vida humana es impensable sin esta presencia útil de los demás seres vivos. En esto, la persona religiosa reconoce un don inestimable de su Creador (1 Tim 4,4-5).

Una ayuda para llegar a ser sabios

143. En muchas páginas de la Biblia se muestra, además, cómo el comportamiento de los animales aporta múltiples enseñanzas para la vida del ser humano. Otro aspecto de la ayuda que el Creador ha ofrecido a *'ādām* se manifiesta así a través de aquellos seres a los que Dios ha dotado de provechosas manifestaciones del espíritu de sabiduría.

Los animales enseñan

La hormiga, por ejemplo —como ya se indicó—, es un modelo de laboriosidad (Prov 6,6-11; 30,25) y la abeja —«pequeña entre los animales que vuelan, pero su producto es el más dulce» (Eclo 11,3)— invita al ser humano a apreciar el resultado (de las acciones) sin dejarse condicionar por la pequeñez de quien las realiza. La pequeñez, por otra parte, no es un obstáculo para obtener realizaciones perfectas, como muestran las hormigas, los saltamontes y la lagartija, que enseñan a todos, también al rey, cómo organizarse y cómo introducirse en los lugares cerrados (Prov 30,24-28). Las cualidades de los diversos animales permiten a los escritores bíblicos usar metáforas para ilustrar el comportamiento de Dios y de la persona justa: Dios es comparado con un águila, que lleva a sus pequeños sobre las alas (Éx 19,4) y vela sobre su nidada (Dt 32,11); Jesús dice que ha querido reunir a los hijos de Jerusalén «como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas» (Mt 23,37), mientras que el profeta se considera como «un cordero llevado al matadero» (Is 53,7; Jer 11,19), etc.

Algunos animales muestran una capacidad de «discernimiento» superior a la del ser humano. La burra de Balaán ve, antes que su dueño, al ángel del Señor que corta el camino con la espada desenvainada en la mano (Núm 22,22-34). Esto no pretende ser una burla del profetismo pagano, sino más bien una crítica al hombre que es (quizás) menos perspicaz que su montura. Lo confirma el profeta Isaías:

«El buey conoce a su amo,
y el asno el pesebre de su dueño;
Israel no me conoce,
mi pueblo no comprende» (Is 1,3).

Los animales saben reconocer quién manda, comprenden también dónde encontrar el alimento, mientras que algunas personas con muchos conocimientos se comportan estúpidamente. Esta

verdad es corroborada por Jeremías, que compara el instinto de las aves migratorias con la incapacidad de cambiar de actitud que distingue a la gente de Jerusalén:

«Hasta la cigüeña en el cielo
conoce el momento de emigrar;
tórtolas, golondrinas y grullas
barruntan el tiempo de regresar.
Mi pueblo, en cambio, desconoce
el orden (*mišpāt*) establecido por el Señor» (Jer 8,7).

El misterio de la vida testimoniado por el mundo animal

144. Todo esto ha de llevar a los seres humanos a «mirar» a los animales, observando atentamente su comportamiento, no sólo para aprender de su modo de actuar (Mt 10,16), sino, más profundamente, para comprender el sentido de la vida. Jesús, para conducir a sus interlocutores a una actitud de confianza en Dios, les decía: «Mirad los pájaros del cielo: no siembran ni siegan, ni almacenan y, sin embargo, vuestro Padre celestial los alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellos?» (Mt 6,26); «¿No se venden un par de gorriones por un céntimo? Y, sin embargo, ni uno solo cae al suelo sin que lo disponga vuestro Padre [...]. Por eso, no tengáis miedo: valéis más vosotros que muchos gorriones» (Mt 10,29-31).

Hay, además, algo enigmático («difícil de comprender») en la forma con que el águila atraviesa el cielo o la serpiente reptante por la roca (Prov 30,19). El mundo animal constituye, de hecho, un lugar misterioso, donde la vida se expresa de modo asombroso e incontrolable. Dios descubre este mundo maravilloso ante los ojos de Job para que cese en su empeño de saberlo todo y tener respuestas para todo, asuma conscientemente su límite cognitivo y, a la vez, adopte una actitud más adecuada de respeto hacia su Creador:

«¿Sabes tú cuándo paren las rebecas?
¿asististe alguna vez a las ciervas? [...]
¿Quién deja en libertad al onagro
o desatado al asno salvaje? [...]
¿Está el búfalo dispuesto a servirte?
¿pasará la noche en tu establo?» (Job 39,1.5.9).

«Contempla ahora a Behemot;
es mi criatura, como tú [...],
¡A ver quién lo atrapa si él lo advierte,
o le perfora la nariz con ganchos!
¿Pescarías con anzuelo a Leviatán?
¿sujetarías su lengua con cuerdas?» (Job 40,15.24-25).

La retórica del libro de Job multiplica ejemplos, ilustra detalles, enfatiza acciones del mundo animal con el objeto de hacer que el lector entre en una realidad de vibrante vitalidad, y así ayudarle en un proceso de superior inteligencia en relación con la vida y con la historia. Aquel que con una mirada profunda «ve» el misterio de la vida en el mundo ve a Dios (Job 42,5), y entonces, dirigiéndose al Creador con las palabras del mismo Job, puede declarar:

«Reconozco que lo puedes todo,
que ningún proyecto te resulta imposible.
Dijiste: “¿Quién es ese que enturbia mis designios sin saber siquiera de qué habla?”.
Es cierto, hablé de cosas que ignoraba, de maravillas que superan mi comprensión» (Job 42,2-3).

Los animales como signo del obrar de Dios

145. Dios, en fin, se sirve de los animales para hacer sentir su presencia y su «juicio» en la historia de la humanidad. En primer lugar, los usa como manifestación beneficiosa, aunque a veces de forma paradójica: envía cuervos para alimentar al profeta Elías (1 Re 17,4-6); manda que un gran pez se trague a Jonás (Jon 2,1), y después habla al pez que devuelve al profeta a la playa (Jon 2,11); hace también que unos leones hambrientos respeten a Daniel y se lancen, sin embargo, sobre los falsos acusadores del justo (Dan 6,17-25). Estos relatos —de tipo legendario— ilustran cómo las criaturas son instrumentos en manos de Dios para ejercitar su providencia o para hacer comprender a los seres humanos algún bien que no quieren o no llegan a comprender.

Este último aspecto se manifiesta precisamente como una modalidad utilizada por el Señor en su intervención punitiva. Así, en el libro del Éxodo leemos que frente a la obstinación del faraón, Dios manda las ranas «a cubrir toda la tierra de Egipto» (Éx 8,1-2), después los mosquitos (Éx 8,12-13) y los tábanos (Éx 8,20), y finalmente los saltamontes que devoran las plantas (Éx 10,4-6.12-15). El libro de la Sabiduría recuerda estos episodios (Sab 16,1.3.9; 17,9), leyéndolos como uno de los signos de la moderación divina que, cuando castiga a los malvados, les da tiempo para que se conviertan (Sab 12,8-10.19-21; 16,6). El mismo motivo vuelve a aparecer en la historia de Israel. Lo encontramos atestiguado a propósito de los cananeos, expulsados por medio de las avispas (Éx 23,28; Dt 7,20; Jos 24,12; Sab 12,8), pero también cuando Israel se rebela contra el Señor, y es amenazado por serpientes venenosas (Núm 21,6; Dt 32,24; Jer 8,17; Sab 16,5) o castigado por nubes de langostas que devoran el campo (Dt 28,38; Jl 2,25; Am 4,9; 7,1). También las fieras enviadas por Dios contra su pueblo tienen un significado análogo (Jer 2,15; 4,7; Os 13,7-8; Am 3,12; Eclo 39,30-31; etc.).

Los animales feroces

146. Es cierto que hay bestias nocivas y animales feroces, a los que el ser humano teme y de los que en ocasiones es víctima. Esto supone un problema en una visión armoniosa de la creación. En los primeros dos capítulos del Génesis no hay ninguna referencia a rivalidad o amenaza alguna por parte de las fieras, ya que, en esta parte del relato, el autor sagrado desea mostrar el don beneficioso realizado por el Creador para aquellos que son modelados a su imagen. Solo en el capítulo tercero aparece el animal tentador, bajo forma de serpiente, que usa su astucia para perjudicar al ser humano (Gén 3,1). Lo trataremos en el capítulo cuarto. Es bastante frecuente afirmar que, a causa del pecado de Adán y Eva, la armonía entre los vivientes se ha disuelto, y que uno de los efectos de esa culpa sería la agresividad de las bestias, entre ellas y en relación con el ser humano. En realidad, en Gén 3,15 se menciona solo la hostilidad de la serpiente contra la descendencia de Eva, y la frase pronunciada por Dios no parece corroborar la teoría del desencadenamiento de la fiera animal. Lo que la Escritura asume, en cambio, con claridad es que la historia humana está en camino hacia su plenitud. Durante su vida, el ser humano experimenta fenómenos de imperfección, entre los que se halla el conflicto entre los seres vivos que se encuentran en el mismo territorio. Esto es causa de dolor, y a raíz de ello el ser humano siente de manera concreta su fragilidad. La bestia se convertirá, así, en una de las metáforas privilegiadas para describir la amenaza del enemigo despiadado (Jer 4,7; Sal 17,12; 58,5-7; Dan 7,2-7; etc.). No obstante, el creyente es animado por la esperanza de que se cumplirá una redención cósmica (Rom 8,19-25), en la que podrán convivir pacíficamente todos los vivientes. Esta es la promesa de los profetas (Is 11,6-8; 65,25; Os 2,20), vinculada con la llegada del pastor bueno que hará una alianza de paz, haciendo desaparecer del país las bestias nocivas (Ez 34,23-25). Tal vez, en la imagen de Jesús, que «estaba con las fieras» en el desierto y era servido por los ángeles (Mc 1,13), se puede ver, no sólo la confirmación de la palabra del salmo que garantizaba la protección del justo (Sal 91,11-13), sino también la inauguración simbólica del Reino de Dios.

Una ayuda en el culto antiguo

147. El ser humano expresa la relación con su Dios (invisible) mediante una serie de actos externos, de naturaleza simbólica. Entre estos, uno de los más frecuentes y significativos es el *ofrecimiento* a la divinidad de un bien importante, como signo de adoración reverente, de súplica para obtener un favor, de agradecimiento por un don recibido. Entre los ofrecimientos, en todas las civilizaciones antiguas y todavía hoy en algunas poblaciones que practican una religiosidad tradicional, destacaba y destaca *el sacrificio de un animal*, a veces consumido por el fuego como holocausto, a veces vez asado y distribuido, como signo de comunión entre los participantes del ritual sagrado.

Para significar la relación con el Absoluto, en estas ceremonias sagradas se usa la mediación de lo que, en un particular contexto social y económico, es considerado el bien más precioso. Lo que se sacrifica a Dios no es ciertamente la bestia capturada en el bosque, ni un ser repugnante que el ser humano no se comería, ni un animal mutilado o inútil (Lev 1,3; 3,1; 22,18-25; Mal 1,8.14), sino el animal perfecto (Ex 12,5) y precioso, criado, precisamente para ser una digna ofrenda al Dios Altísimo. A él se consagra el primer parto del animal (Gén 4,4; Éx 13,1-2.11-12; 22,28-29; Dt 12,6; 15,19), el único que en ese momento está a disposición del ser humano, para expresar así que se ofrece a Dios todo lo que de él se ha recibido.

El animal es así «consagrado» a una misión que tiene un significado religioso de altísimo nivel. En la antigüedad sacrificar un animal para el culto no se consideraba un acto violento, ni una traición al designio creador de Dios. Sin embargo, como todo signo, también el sacrificio animal tiene naturalmente sus ambigüedades. Hoy esa forma de expresar la religiosidad está en tela de juicio, paradójicamente no porque se desee un mayor respeto hacia Dios, sino porque se quiere salvaguardar la «dignidad» del animal y su (supuesto) «derecho» a la vida. La tradición bíblica, a pesar de expresar respeto por los animales, se mueve en un sentido diferente en relación con esos sacrificios.

148. En los escritos de los profetas, en particular, se critica, no el rito sacrificial en sí, sino la exterioridad de los actos, que no se corresponden con una verdad del comportamiento humano según justicia (Is 1,11-17; 43,22-24; 58,3-5; Jer 6,20; 11,15; Os 5,6-7; 6,6; Am 5,21-25; Miq 6,6-7; Zac 7,4-6). En vez de ser expresión de una auténtica dimensión religiosa, el sacrificio se convierte en una máscara engañosa, un sustituto del compromiso del corazón, un intento de corromper a Dios para obtener cualquier beneficio (Eclo 35,11-12) o evitar su juicio (Sal 50,7-15). La misma abundancia de las ofrendas (Am 4,4-5), como millares de holocaustos y ríos de aceite (Miq 6,7), lleva a engaño y hace perder de vista el hecho simbólico, representado más adecuadamente por la humilde ofrenda de dos tórtolas (Lev 12,8; Lc 2,24). Lo que importa es el corazón contrito (Sal 51,18-19), no la materialidad del acto, aunque este sea litúrgicamente perfecto.

La crítica profética, aun siendo severa, no consiguió que los ritos sacrificiales fueran abolidos. Estos están presentes en toda la literatura bíblica y también en el tiempo de Jesús. El Maestro mismo no denuncia tal práctica religiosa, solo la subordina, como hacían los profetas, al deber de la reconciliación fraterna (Mt 5,23-24). Él repite, con Oseas (Os 6,6): «misericordia quiero, y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,6), pero aplica este dicho a situaciones en las que no se trata propiamente de ritos sacrificiales. Por otra parte, él ha celebrado la Pascua, centrada en el sacrificio del cordero (Lc 22,14-16). Lo que Cristo ha enseñado —y se ha convertido en disciplina religiosa de sus discípulos—, por un lado, se inserta en la tradición profética llevándola a cumplimiento: el Señor insiste sobre el hecho de que es el ser humano quien ha de entregarse a Dios en una ofrenda de amor (cfr. Rom 12,1), es la persona la que entrega su vida para expresar, en ese don total, que solo se vive en Dios (Mt 16,24-25; Jn 10,17-18; 12,25). Por

otro lado, Cristo, para mostrar claramente que la sangre que se ha de derramar es la propia y no la de otro ser vivo, ha instituido un nuevo rito de ofrenda, el «memorial» que recuerda, celebra y actualiza su sacrificio en la cruz, con la entrega de su carne y de su sangre, ofrecido «una vez para siempre» (Heb 7,27; 9,12; 10,10) por muchos (Mt 26,26-28). El nuevo rito no solo abole para siempre los antiguos sacrificios, sino que también sugiere simbólicamente el fin de la violencia, porque Cristo es la paz (Ef 2,14-18), y en él todo se ha reconciliado, se ha conducido idealmente al tiempo paradisiaco (Gén 1,29-30), o mejor, se ha proyectado en la fe, hacia el Reino eterno (Is 35,9; 65,25) de la comunión plena con todos los vivientes y con Dios.

Conclusión

149. El texto de Gén 2,8-20 trata de promover la contemplación de lo creado, pues es algo «muy bueno» (Gén 1,31), un don divino gratuito y permanente. El alimento que nutre a los seres vivos y a los animales al servicio de *'ādām* expresan claramente la bondad de las cosas, pero, sobre todo, la bondad de Dios para con sus criaturas. También el trabajo confiado al ser humano es visto como un reconocimiento del poder de la mano y del corazón de aquel que es soberano sobre la tierra.

Todo don crea relaciones y en el don originario se indican —de modo implícito— directrices que la tradición bíblica trata ampliamente. La creación establece, sobre todo, una relación fundamental entre el ser humano y Dios, una alianza que Dios custodiará perennemente, y que el ser humano está llamado a asumir libremente durante los días de su vida. Y lo hará expresando reconocimiento, al entregarse a su Señor en oblación perpetua. Lo hará también guardando como bien precioso la tierra y cuanto contiene, haciendo fructificar el suelo, pero también los talentos recibidos, con un trabajo fatigoso, aunque fructífero y beneficioso. Todo don es tal solo si se comparte y se transmite, si sirve para promover el bien de los demás.

El texto de Gén 2,8-20 termina con algo que no está completo: Dios «no encontró para el ser humano ninguno como él, que le ayudase». Es necesario proseguir con la lectura del texto fundante para explorar otras dimensiones del don de Dios, aquellas que explicitan, en la relación interpersonal, y especialmente en la relación entre varón y mujer, la realidad «muy buena» que el Creador ha querido para la humanidad.

Capítulo tercero

LA FAMILIA HUMANA

150. Dios dijo: «no es bueno que *'ādām* esté solo» (Gén 2,18). El hecho de que el Creador haya querido que «en el principio» la humanidad fuese constituida por el varón y la mujer (Gén 1,27; 2,21-23) invita a considerar atentamente esta diferencia constitutiva del ser humano, explorando su sentido. No es suficiente afirmar la igual dignidad de los dos sexos. Es necesario considerar la relación entre ambos, sobre todo en su relación ideal de amor. El soplo divino que convirtió el polvo de la tierra modelado por el Creador en un ser viviente, manifiesta su verdad y su potencia vital en el encuentro entre el varón y la mujer, del cual brota la vida. La bondad de la creación coincide con la superación de la «soledad», la cual se produce en el acto de acoger al otro por amor. Y esto se da en ámbitos cada vez más amplios de relación, de la pareja a los hijos, de la fraternidad familiar a la comunión con todos los seres humanos.

La Escritura no trata sistemáticamente la relación entre el varón y la mujer. Sin embargo, desde la primera hasta la última página de la Biblia el tema está presente, ya sea en sus expresiones

concretas de *unión matrimonial*, ya sea en la asunción simbólica como imagen apta para expresar alianzas espirituales y trascendentes. La relevancia de este tema es evidente, también por los numerosos elementos que están implicados. Entre ellos, destaca el cuerpo sexuado («varón y mujer los creó», Gén 1,27), del que no sólo se considera la función de procrear — que parece tener prioridad en la Escritura, a causa del valor primario concedido a la vida—, sino también los aspectos psicológicos y emotivos cuya importancia es reconocida por todos, si bien no es nada fácil precisar cuál es la modalidad propia para cada uno de los dos sexos. Cuando se habla de amor en sentido de compromiso, fidelidad y creatividad, surge espontáneo pensar en la imagen sponsal, porque en ella la dimensión afectiva se conjuga con la elección libre y porque de tal unión nace una historia a menudo rica en frutos. Pero no faltan problemas, transgresiones, violencias y fracasos. El amor sponsal, en efecto, no se identifica con la inmediata atracción pasional, que presenta ambigüedades y peligros, como advierte especialmente la literatura sapiencial. Además, los deseos del varón y la mujer unidos en matrimonio no serán siempre convergentes. Nacerán tensiones en el momento de tomar decisiones y se planteará la cuestión de la autoridad y del servicio en aras de la comunión. Estas son algunas de las cuestiones que se desarrollarán en la primera parte de este capítulo.

151. En Gén 1, la creación de la pareja humana (Gén 1,27) está vinculada con el acto de la bendición divina que se expresa como llamada a la fecundidad (Gén 1,28). *De la pareja nacen los hijos*, llamados a su vez a procrear. Del encuentro inicial se origina la innumerable descendencia del género humano (Gén 5,1-32; 10,1-32). En la tradición de los patriarcas la condición de la esterilidad parece en un primer momento chocar con la promesa divina hecha a todo el género humano y confirmada en particular a Abrahán (Gén 12,2; 17,5-6; Dt 7,13-14). Sin embargo, la historia del pueblo de la alianza (sometida a la acción de Dios) muestra después un desarrollo positivo que culmina en el prodigioso proliferar de los hijos de Israel (Éx 1,7; Is 51,2). El espontáneo aprecio por la procreación corre el riesgo de aparecer como un simple reflejo del instinto de supervivencia (de la especie o de una «familia» en particular), si no se introduce el elemento del amor, que no solo crea nuevas relaciones, sino que las sostiene y las lleva a plenitud. El amor de los padres hacia los hijos (cfr. Gén 22,2, primera vez que aparece el verbo «amar» en la Biblia) está en el origen de la relación parental y de este acto fundante brota la posibilidad de que quien ha sido generado y educado por el amor aprenda a amar (1 Jn 4,19), empezando por el afecto concreto hacia los padres. La asimetría en la relación entre padre e hijo (a diferencia de aquella paritaria entre marido y mujer) requiere dimensiones específicas de amor, tal vez difíciles de alcanzar. También aquí, como en toda relación donde se ejercita la libertad, pueden determinarse acciones impropias y destructivas (1 Pe 2,16). Este tema constituye la segunda parte del presente capítulo.

La multiplicación del género humano crea una comunidad amplia, creciente, dinámica. Es un factor positivo de la historia en la medida en que hace emerger el amor entre los hijos del mismo padre, amor que se expresa en la colaboración y en la concordia. Pero sabemos que entre *hermanos* no siempre hay buena relación, como narra la Escritura a partir ya de Caín y Abel. Rivalidades, guerras y masacres jalonan el tiempo del hombre. La llamada a la fraternidad, que se extiende progresivamente de la familia de sangre a toda la comunidad humana, se convierte en un mandamiento de Dios para el ser humano, de modo que la creación llegue a su culmen de perfección. Este será el objeto de la última parte del capítulo.

Gén 2,21-25

²¹Entonces el Señor Dios hizo caer un letargo sobre el hombre (*'ādām*), que se durmió; le sacó una costilla, y le cerró el sitio con carne. ²²Y el Señor Dios formó, de la costilla que

había sacado del hombre (*'ādām*), una mujer (*'iššāh*), y se la presentó al hombre (*'ādām*).²³El hombre (*'ādām*) dijo: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será “mujer” (*'iššāh*), porque ha salido del varón (*'iš*)». ²⁴Por eso abandonará el varón (*'iš*) a su padre y a su madre, se unirá a su mujer (*'iššāh*) y serán los dos una sola carne. ²⁵Los dos estaban desnudos, el hombre (*'ādām*) y su mujer (*'iššāh*), pero no sentían vergüenza uno de otro.

152. *Esta breve perícopa concluye el relato de la creación en Gén 2. Se suceden dos momentos narrativos: el primero, constituido por la acción divina que da origen al varón y a la mujer; el segundo, representado por el encuentro de la pareja, con la valoración humana de la obra de Dios. Una narración así —como también la precedente— no pretende ser el resumen de lo que ha sucedido materialmente, visto que el autor recurre a un género literario de valor simbólico. Se requiere una comprensión inteligente de este texto bíblico. Si bien todos los comentaristas están de acuerdo al reconocer la importancia de su contenido, hay, sin embargo, divergencias interpretativas relativas tanto al conjunto del pasaje como a varios particulares que el narrador detalla.*

Se nos presenta un primer problema debido a la terminología usada para designar el sujeto principal del relato. Como aparece ya en la traducción expuesta más arriba (con los términos hebreos entre paréntesis), hay una cierta ambigüedad en el término *'ādām* (a veces con el artículo, otras sin él). En muchos casos —y ciertamente en la primera parte de Gén 2— el sustantivo indica el ser humano en general. También en la continuación de la narración, en el capítulo siguiente, permanece con el mismo valor, como en Gén 3,9-10, cuando Dios va al jardín para buscar a *'ādām* o en Gén 3,22-24, cuando lo expulsa del Edén. Está claro que el don del alimento, el deber del trabajo y, sobre todo, la imposición del mandato de no comer el fruto prohibido (Gén 2,16-17), así como algunas consecuencias del pecado (Gén 3,9-10.19.22-24), tienen como referente a la humanidad en general, sin distinciones sexuales. En otros casos, sin embargo, el mismo término *'ādām* se usa para designar al personaje masculino, por la explícita correlación con la «mujer» (Gén 2,22-23.25; 3,8.12.17.20-21). Este sentido masculino queda después consagrado por el hecho de que *'ādām* se convierte, en un cierto punto de la historia, en el nombre propio del primero del género humano (Gén 4,1.25; 5,1-5).

153. *La ambigüedad vinculada con el nombre 'ādām (análoga a la que existe en español con el término «hombre») ha propiciado dos modos de interpretar el presente pasaje. El primero es la lectura llamada «tradicional», según la cual, el relato describe la creación de la mujer, realizada por el Creador sirviéndose de un material («una costilla») obtenido del hombre varón. Esto sería confirmado por la declaración de 'ādām: «su nombre será “mujer” porque ha salido del varón» (Gén 2,23). De este modo, sugieren algunos exegetas, el autor bíblico habría invertido ingeniosamente la evidencia de que todos los varones provienen «de» la mujer, narrando que al principio la mujer tuvo origen en el varón. Pablo sigue esta línea, cuando escribe: «pues si la mujer procede del varón [ek tou andros], el varón viene de la mujer [dia tēs gynaikos]. Y todo procede de Dios» (1 Cor 11,12). De lo que escribe el apóstol resultaría una doble enseñanza: por un lado, el recíproco reconocimiento, puesto que «en el Señor ni mujer sin varón, ni varón sin mujer» (1 Cor 11,11); por otro lado, se daría un fundamento escriturístico al orden jerárquico en la familia y en la comunidad (1 Cor 11,7-10) por la razón de que «primero fue formado Adán, después Eva» (1 Tim 2,11-13).*

Hoy en día esta perspectiva sociológica no es universalmente aceptada, también porque el texto bíblico postula una lectura diferente, exegéticamente más rigurosa. Hemos dicho que hasta el v. 20 el narrador habla de 'ādām prescindiendo de cualquier connotación sexual. La generalidad de la expresión exige renunciar a imaginar la configuración precisa de tal ser y, menos aún, a recurrir a la forma «monstruosa» del andrógino. Se nos invita, pues, a hacer con 'ādām a una experiencia de lo desconocido para poder así descubrir, por revelación, cuál es

el maravilloso prodigio realizado por Dios (cfr. Gén 15,12; Job 33,15). De hecho, nadie conoce el misterio del propio origen. Esta fase caracterizada por la falta de visión está simbólicamente representada por el acto del Creador que «hizo caer un letargo sobre el hombre, que se durmió» (Gén 2,21): el sueño no tiene la función de la anestesia total para permitir una operación sin dolor, sino que evoca más bien la manifestación de un evento inimaginable, por el que de un solo ser ('ādām), Dios forma dos, varón ('îš) y mujer ('iššāh). Esto es así no solo para mostrar su radical semejanza, sino para plantear que su diferencia insta a descubrir el bien espiritual del (recíproco) reconocimiento, principio de comunión de amor y llamada a convertirse «en una sola carne» (v. 24). No se trata de la soledad del varón, sino la del ser humano la que hay que remediar, a través de la creación del varón y la mujer.

Semejanza y diferencia

154. A partir de los relatos de creación de Gén 1–2, podemos afirmar que para calificar los diversos seres creados por Dios es necesario introducir los conceptos de semejanza y de diversidad. Todas las criaturas se parecen radicalmente por razón de su caducidad. Efectivamente, los seres vivos mueren, las cosas se consumen y, finalmente, los cielos «pasarán» (Mt 24,29.35; cfr. Is 51,6), aun siendo estos últimos un emblema convencional de algo duradero (Sal 89,37-38). Así resulta que toda criatura es distinta de Dios, el único eterno.

Las criaturas comparten, pues, aspectos de semejanza y también de diversidad. En Gén 1 el desarrollo de la creación en seis días tiene también la función de reagrupar seres dotados de una característica común (las aguas, las luminarias, las plantas, los animales). Sin embargo, dentro de cada día hay diversidad entre las aguas de arriba y las de abajo, entre el sol y los astros, mientras que las plantas y los animales son creados «cada uno según su especie». Finalmente, el ser humano, similar y diferente de los animales, es el único que se parece al Creador (pues ha sido creado «a su imagen»), aunque sea diferente en cuanto criatura. El autor de Gén 1 ha subrayado con insistencia este significado mediante el verbo «separar» (Gén 1,4.6.7.14.18). Toda «confusión» (es decir, la falta de respeto a la diversidad) equivale a un retorno al caos primigenio (Gén 1,2). Por esta razón, la Torá contiene varias leyes que prohíben las mezclas (cfr. Lev 19,19; Dt 22,5.9-11). El creyente expresa así, con prácticas simbólicas, la obediencia que reconoce las diferencias significativas que Dios ha obrado en el origen del mundo. Más en general, se requiere un constante discernimiento sapiencial para no dar a una criatura el valor de otra.

También en Gén 2, aunque con un procedimiento literario diferente y menos sistemáticamente, se introducen elementos de semejanza entre los seres, como cuando se recuerda que 'ādām ha sido modelado con la misma materia con la que fueron formados los animales. No obstante, ningún animal es una «ayuda adecuada» para el ser humano, que vive gracias al soplo divino.

155. Esta conjunción de semejanza y diferencia está presente en la realidad del mismo 'ādām. En Gén 1 esto se expresa en el v. 27, donde se afirma que el ser humano ha sido creado (en singular, como rasgo de semejanza) «a imagen de Dios» (no solo el varón, como se lee en 1 Cor 11,7) y justo después se especifica (en plural) la realidad del varón y la mujer (que muestra la diferencia en la naturaleza humana común). En Gén 2 el autor, para expresar la semejanza entre los dos seres, recurre a la representación de su formación a partir de un mismo material. La posible relación etimológica entre 'îš (varón) e 'iššāh (mujer), además de mostrar su “parentesco”, indica, al mismo tiempo, la diferencia que conduce a la unión esponsal (v. 24), necesaria para la procreación de la vida.

La relación de pareja no debe expresarse como una «fusión» que anule la especificidad propia de cada uno de los cónyuges. Allí donde el texto bíblico dice que los dos «serán una sola carne» (Gén 2,24), se debe entender que la unión carnal es para los esposos un signo de su amor total, exclusivo, duradero e inseparable. Este signo se desvirtúa cuando no expresa realmente la pertenencia recíproca definitiva. Al ser un signo que expresa la realidad del amor por el otro, en la tradición cristiana se podrá aplicar a un ejercicio distinto de la corporeidad: todo creyente está llamado a unirse a Cristo espiritualmente, pero en la concreción de su carne, de modo que pueda formar en Él «un solo cuerpo» (1 Cor 10,17; 12,12-13; Ef 1,23; 4,4), lo que comporta el respeto por la diversidad de los miembros (Rom 12,4-5; 1 Cor 12,14.27; Ef 4,16).

Según la Escritura, la alteridad está inscrita en el signo corporal de la sexualidad, cuyo valor se ha de acoger, se ha de comprender adecuadamente y se ha de vivir en la perfecta justicia. Algunas manifestaciones diferenciadoras entre varón y mujer están vinculadas a la historia cultural de los distintos pueblos y entre ellas hay algunas criticables, porque introducen juicios desfavorables sobre el otro sexo (cfr. Eclo 25,24; 1 Tim 2,14) y determinan, como consecuencia, comportamientos opresivos y violentos. Es necesario un trabajo paciente y amoroso de mutua escucha entre varón y mujer, alimentado de perdón, para hacer surgir en la historia humana una expresión más adecuada de la relación entre ambos, en particular en la forma esponsal, como figura de alianza según Dios.

156. *Algunos aspectos del acto creativo del Señor Dios merecen ser precisados. La versión de la CEE traduce el verbo hebreo *lāqah* como «sacar» (v. 21-23), para expresar la connotación de sustracción. Sería más oportuno traducir como «tomar de» para mostrar el componente semántico de la elección (cfr. Gén 4,19; 6,2; 11,29; etc.). Además, la antigua versión griega (LXX), seguida por la latina (Vulgata) ha traducido con «costilla» (v. 21-22) el término hebreo *šēlaʿ*, que en los demás lugares bíblicos (cfr. Éx 25,12.14; 2 Sam 16,13; 1 Re 6,34; Ez 41,5.9; etc.) nunca designa una parte específica del cuerpo (humano), sino simplemente un «lado» o costado de cualquier objeto. Si se evita la referencia a un órgano anatómico (como se ha sugerido), se podría resaltar la idea de que «varón y mujer» son como «costado y costado», similares en su naturaleza constitutiva y, al mismo tiempo, son llamados a estar «costado con costado» uno al lado del otro, como ayuda y aliado. En el Sirácida leemos: «El que consigue una mujer tiene el comienzo de la fortuna, una ayuda semejante a él y una columna de apoyo» (Eclo 36,24). Efectivamente, cada uno de los dos tiene una configuración específica de identidad: para el varón, evocada con la acción «le cerró el sitio con carne» (v. 21), para la mujer, expresada por el verbo «formar» (*bānāh*, v. 22), que tiene el matiz de la obra concluida, de modo que su «ser formada» (*bānāh*, cfr. Gén 16,2; 30,3) coincida con la capacidad de generar hijos (*bānīm*). La insistencia sobre la identidad específica de cada sujeto, revelada en su misma constitución carnal, hace que el otro no sea querido como remedio para llenar una carencia o apreciado simplemente como relación complementaria, sino que sea deseado y acogido, con gratitud, en su cualidad de persona, no subordinada a la necesidad del otro y bendecida por ser el perfecto «bien» creado por Dios como cumplimiento de su obrar.*

157. *La segunda parte del relato se centra en el encuentro de la pareja (v. 22b-25). Aquí se subraya que el Señor es quien lo favorece, siendo él quien «presenta» (literalmente «hace venir») la mujer al varón (v. 22b), con una explícita intención de promover la unión. El varón toma la palabra (v. 23) para decir, en primer lugar, que esta vez sí se ha realizado ese «bien» capaz de vencer la soledad del ser humano (v. 18), bien que ha sido llevado a cabo por el Creador, pero ahora es asumido conscientemente por la criatura en una decisión libre de amor. De hecho, en las palabras solemnes de los v. 23-24, no solo se declara la paridad de dos sexos. La expresión «hueso de mis huesos y carne de mi carne» es, en realidad, una locución que se utiliza en contextos de «alianza» (cfr. Gén 29,14; Jue 9,2; 2 Sam 5,1-3; 19,13-14) y sirve para testimoniar que el otro será considerado como el propio cuerpo. Pablo, a propósito del amor conyugal —con referencia explícita a Gén 2,23-24—, usa expresiones que tienen este sentido: «Así deben también los maridos amar a sus mujeres, como cuerpos suyos que son. Amar a su mujer es amarse a sí mismo. Pues nadie jamás ha odiado su propia carne, sino que le da alimento y calor, como Cristo hace con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,28-30).*

La llamada a constituir la alianza esponsal se desarrolla en el v. 24, donde el narrador explica la finalidad de la diferencia entre varón y mujer: «por eso, el varón dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer». La referencia a los padres resulta del todo incongruente en nuestro contexto narrativo y obliga al lector a ver prefigurado el recorrido ideal trazado para el ser humano en general: la mujer, conducida por Dios, va hacia el varón (v. 22) y el varón,

reconociendo el don, va hacia la mujer (v. 24), dejando cada uno la realidad de la que proviene, para realizar, mediante su «unión» recíproca, esa unidad («una sola carne») que será principio de vida nueva y se convertirá en la historia en signo testimonial de la única Paternidad, del único Origen de todo.

El relato termina, aparentemente, en tono menor, con la observación de que la desnudez no era causa de vergüenza, ni para el varón, ni para la mujer (v. 25). Esto no evoca solo la inocencia de los orígenes, todavía sin contaminar por el pecado. Sugiere también que la relación sexual de los esposos es pura, en la medida en que expresa en la carne el amor según el designio de Dios. Dado que este amor es principio de vida, la relación será protegida con el pudor, como expresión de sacralidad y respeto recíproco.

1. EL AMOR ENTRE VARÓN Y MUJER

158. Según el relato bíblico, las primeras palabras dirigidas por un ser humano a quien le puede entender son las del varón que reconoce ante sí al sujeto femenino con quien va a vivir en comunión de alianza (Gén 2,23). Son palabras poéticas que aprecian el don y lo celebran, son el inicio de un canto que marcará la historia humana (Jer 33,11), hasta que «la esposa» (la Iglesia), llena del espíritu de caridad, dirá al esposo (Cristo): «¡Ven!» (Ap 22,17), llevando a cumplimiento la vida de amor y la perfecta alegría.

El canto del amor

Hay un libro de la Biblia, con un género literario muy particular, que nos ofrece un poema ejemplar sobre el amor conyugal. Se trata del *Cantar de los Cantares*, llamado así para indicar que es el Cántico por excelencia, porque es el canto de amor de todo varón y mujer que viven para amarse y, a dos voces, expresan su afecto y su felicidad. Él y ella, el amado y la amada, están estrechamente unidos entre sí, aunque conservan su identidad e incluso la exaltan como algo deseado y atractivo para el otro (Cant 7,11). La relación nace de la belleza recíprocamente apreciada, se desarrolla como búsqueda continua y conocimiento mutuo y se realiza en una deseada comunión. Así se manifiesta el amor, capaz de generar la felicidad de las personas y de transfigurar cualquier cosa del mundo en una fiesta que alegra a todos. De este prodigio está tejida la poesía del Cantar de los Cantares.

La belleza

159. El amor conyugal brota de la sorpresa ante la manifestación de la belleza del otro. El varón es cautivado por la gracia de la mujer y esta es seducida por el atractivo varonil:

«¡Qué bella eres, amada mía,
qué bella eres!
¡Palomas son tus ojos!
¡Qué bello eres, amado mío,
cuán delicioso!» (Cant 1,15-16).

El motivo de la belleza resuena repetidamente en el Cantar (Cant 1,8; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10): así se expresa una cualidad del cuerpo humano, admirado sin vergüenza (cfr. Gén 2,25) en su esplendor y apreciado, sobre todo, porque enamora (cfr. Eclo 36,24), porque es un cuerpo que suscita el amor en cuanto que habla de amor.

Esta podría ser una pista de lectura de la historia de la salvación en la que diversos personajes son recordados por su hermosura, ya sean mujeres, como Sara (Gén 12,11.14), Raquel (Gén 29,17), Abigail (1 Sam 25,3), las tres hijas de Job (Job 2,15), Ester (Est 2,7) y Judit (Jdt 8,7), ya sean varones, como José (Gén 39,6), Moisés (Éx 2,2), David (1 Sam 16,12) y el sumo sacerdote Simón (Eclo 50,5-10). La belleza de estos personajes, además de ser un elemento significativo de la trama narrativa,

suscita sentimientos de afecto en el lector, que debe sentirse fascinado por ellos para que le guste su historia y finalmente sea cautivado por el Mesías, «el más hermoso de los hijos del hombre» (Sal 45,3).

Mirándose a los ojos, los enamorados ven dulzura, ternura y pasión. Las pupilas brillan, comunicando tácitamente sentimientos y emitiendo señales de amor. Generalmente, todos los miembros del cuerpo hablan, expresan atracción y ofrecimiento. El amado describe a la amada detallando poéticamente cada rasgo de su cuerpo (Cant 4,1-5). Manifiesta a la vez su admiración y su deseo:

«Toda bella eres, amada mía,
no hay defecto en ti!» (Cant 4,7).
«Ven [...], desciende [...],
me has robado el corazón
con una sola mirada tuya,
con una vuelta de tus collares» (Cant 4,9).

La amada responde con imágenes de intenso lirismo (Cant 5,10-16), describiendo los rasgos de aquel que es «amado más que nadie» (Cant 5,9) y es llamado «el amor de mi alma» (Cant 1,7; 3,2-4). Las maravillas del mundo creado, con sus frutos (Cant 4,16; 2,3; 5,1; etc.) y sus aromas (Cant 2,12-13; 3,6; 4,6; 5,1; etc.), se usan como metáfora para sugerir el prodigio de la persona amada que, como un «jardín» regado, es principio de vida (Cant 4,12.15-16; 5,1; 6,2; 8,13). Haciendo referencia al don del Edén (Gén 2,8-25), el varón exclama:

«He entrado en mi jardín,
hermana mía, esposa;
he recogido mi mirra y mi bálsamo,
he comido mi néctar con mi miel,
he bebido mi vino con mi leche» (Cant 5,1).

La búsqueda recíproca y el deseo de comunión

160. El amor se expresa como búsqueda, como deseo de ver, encontrar y abrazar a la persona que se ama. La mujer pregunta: «Dime, oh amor de mi alma, dónde apacientas el rebaño» (Cant 1,7) y se pone en movimiento:

«En mi lecho, por la noche,
buscaba al amor de mi alma;
lo buscaba, y no lo encontraba.
Me levantaré y rondaré por la ciudad, por las calles y las plazas,
buscaré al amor de mi alma» (Cant 3,1-2; cfr. 5,6-8).

Y el varón va al encuentro de la amada (Cant 2,8) y le susurra:

«Paloma mía,
en las oquedades de la roca,
en el escondrijo escarpado,
déjame ver tu figura,
déjame escuchar tu voz:
es muy dulce tu voz
y fascinante tu figura» (Cant 2,14).

En la noche del deseo el amado llama a la puerta de la amada (Cant 5,2), entra en la habitación secreta donde se genera la vida (Cant 3,4; 8,5; cfr. Gen 24,67), para que el amor se realice en la intimidad de la pertenencia recíproca:

«Su izquierda bajo mi cabeza
y su diestra me abraza» (Cant 2,6; 8,3).

«Mi amado es mío y yo suya» (Cant 2,16; 6,3; 7,11).

El amor es un don recíproco, gratuito y generoso; lo destruye quien pretende comprarlo (Cant 8,7-12).

Una relación única

161. El amado dice de la amada: «única es mi paloma hermosísima» (Cant 6,9). Solo ella puede saciar de belleza y de amor el deseo de su esposo (Cant 4,10). Hay multitud de muchachas (Cant 6,8), pero solo una es la elegida, la más bella (Cant 1,8), la predilecta, «como rosa entre espinas» (Cant 2,2), espléndida como el sol (Cant 6,10), el astro que ilumina el mundo. Ella es exclusivamente para el amado: «Eres huerto cerrado, hermana mía, esposa; manantial cerrado, fuente sellada» (Cant 4,12). Y de modo similar, el amado es, entre todos los jóvenes, «como manzano entre árboles silvestres» (Cant 2,3), tiene algo más que los demás (Cant 5,9), es «reconocible entre millares» (Cant 5,10) y para él están reservados los frutos exquisitos del amor (Cant 7,14).

Y precisamente porque el Cantar se inspira idealmente en el mundo de Salomón (Cant 1,1.5; 3,7.9.11) y, por tanto, en un ambiente de poligamia (Cant 6,8-9), contrasta con la intención del poeta de celebrar el amor en su forma de pertenencia exclusiva y total, hacia la que converge la tradición bíblica, porque es la única que satisface plenamente.

Un amor frágil que hay que custodiar

162. El extraordinario ímpetu pasional que impregna el Cantar sirve para comprender una de sus más célebres afirmaciones, situada en la conclusión del poema:

«Porque es fuerte el amor como la muerte,
es cruel la pasión como el abismo;
sus dardos son dardos de fuego,
llamaradas divinas» (Cant 8,6).

Este sentimiento, que nada puede apagar o anegar (Cant 8,7), podría hacer que se olvidara su intrínseca fragilidad, ya que en realidad acontece en el corazón humano y el corazón atraviesa experiencias de oscuridad, incertidumbre, inquietud y desilusión. Vemos así que la amada busca en vano, por doquier, al amor de su alma (Cant 3,1-2) y el momento del encuentro, paradójicamente, se describe como su pérdida:

«Abrí yo misma a mi amado,
pero mi amado ya se había marchado.
¡El alma se me fue tras él!
Lo busqué y no lo encontré,
lo llamé y no me respondió» (Cant 5,6).

Además, están las amenazas que vienen de fuera, representadas tanto por los guardias de la ciudad que golpean y hieren a la mujer (Cant 5,7) como por las pequeñas zorras que devastan las viñas, golosas de los racimos de uva que están madurando (Cant 2,15). Con esta última imagen el poeta alude a las fuerzas de la lujuria que destruyen con violencia el amor floreciente. Si no se cuida, el amor muestra su vulnerabilidad (Cant 8,8-9). No se puede amar sin proteger a la persona amada.

La fiesta

163. En el Cantar se respira una atmósfera de fiesta, puesto que el esposo y la esposa transmiten a los otros su propia felicidad: «Comed, amigos, bebed; embriagaos del amor» (Cant 5,1); «el tiempo del canto ha regresado» (Cant 2,12), dice el esposo. Por eso, se evoca el gran día de la coronación del rey (Cant 3,11; 7,6) y su ceremonia nupcial (Cant 3,11; 8,8): el palanquín dorado (Cant 3,9-10) avanza rodeado por el cortejo de guerreros (Cant 3,7-8), las sandalias elegantes realizan pasos de danza (Cant 7,1-2). La intimidad, que es parte del misterio de amor, se combina ahora con una especie de testimonio público, de modo que la alegría del corazón es compartida y conduce a todos a una incesante alabanza (Cant 6,9).

La belleza del Cantar brilla con la misma belleza del amor. Es sugerente que la mujer hable del amado tres veces definiéndolo de manera absoluta como «el amor» (*hā'ahābāh*) (Cant 2,7; 3,5; 8,4), mientras él le responde en los mismos términos, diciendo: «¡Cuán bella y dulce eres, oh amor (*'ahābāh*), llena de delicias!» (Cant 7,7). Así se comprende por qué este poema ha sido leído como una de las grandes alegorías del amor entre Israel, esposa amada por el Señor, y Dios, que es el amor mismo. Las tradiciones proféticas, como veremos, usarán el mismo apoyo simbólico del amor esponsal para ilustrar la fidelidad de Dios para con su pueblo. El Nuevo Testamento se hará eco de ello de diversos modos, narrando entre otros —como conclusión de los Evangelios— el encuentro en el jardín entre el Resucitado y María Magdalena (Jn 20,11-18).

El canto de amor se convierte en oración

164. El que ora contempla la obra de Dios, obteniendo de ella enseñanzas, motivos de alabanza y alegría en el corazón. Entre los temas de oración presentes en el *Salterio*, encontramos también la celebración del amor esponsal en su realización concreta, en la que se puede descubrir y celebrar la acción del Señor.

El Sal 45 —calificado por el título como «canción de amor», casi como si fuera un eco del Cantar— evoca el momento radiante de las bodas de un rey con una joven princesa. Nos recuerda la belleza de los esposos (v. 3 y 12), la suntuosidad de los trajes (v. 4.10.14-15), los perfumes (v. 8-9), la música (v. 9), el cortejo que da solemnidad la fiesta (v. 10.13.15-16) en un ambiente donde reina la alegría (v. 8.9.16). A diferencia del Cantar, sin embargo, este poema no subraya la iniciativa (amorosa) de los amantes, sino más bien la intervención divina que se manifiesta en relación con el esposo como bendición (v. 3) y consagración (v. 8), mientras que para la esposa es una promesa de fecundidad (v. 17) y de alabanza (v. 18). Además, el rey es presentado como una figura ideal con rasgos sobrehumanos, ya que le son atribuidos aspectos que habitualmente se reservan a Dios: se le llama «valiente» (v. 4), está dotado de «esplendor» y «majestad» (v. 4), de sus labios brotan palabras de «gracia» (v. 3), su forma de andar produce «verdad» y «justicia» (v. 5), su diestra realiza «proezas» (v. 5); incluso es llamado «Dios (v. 7) y «Señor» de su esposa (v. 12). Así se comprende que este canto de amor haya sido leído en sentido mesiánico, como testimonio de las bodas del Rey davídico de los últimos tiempos, que triunfante se sienta victorioso sobre el trono de justicia. Su esposa representa a Israel, llamada a olvidar sus antiguos lazos de pertenencia (v. 10) para rendirse con reverencia al deseo de su Señor (v. 12), entrando en el palacio de la fecundidad y de la gloria (v. 16-17). La figura humana de las bodas reales se hace presente en la oración como símbolo de la historia de amor y de triunfo del Mesías y de Israel. De este modo se convierte en un canto de alabanza y de esperanza.

Por otra parte, el motivo esponsal se retoma en el Sal 128, como expresión de dicha (v. 1). En este Salmo se exalta sobre todo la fecundidad, con las imágenes de la viña y de los renuevos de olivo (v. 3) en la intimidad de la casa. Es un texto de oración porque celebra la bendición del Señor (v. 4) y porque la invoca (v. 5), para que se manifieste en un futuro indefinido, consciente

de que el esfuerzo humano, por muy arduo que sea, no podrá «construir la casa» (Sal 127,1-2), porque el «fruto del vientre» es un don del Señor (Sal 127,3). El canto del amor esponsal es sin duda una celebración de la acción escondida y poderosa de Dios en la historia de amor de los seres humanos.

La importancia de los sabios y sus advertencias

165. La literatura sapiencial de Israel incluye libros de distintos géneros. Sin embargo, en todos se manifiesta una estima incondicional por la institución del matrimonio, como hemos visto con el Cantar de los Cantares y con el Salterio, ambos pertenecientes a la gran colección de los «Escritos».

Una de las formas utilizadas por los sabios para promover el valor del amor conyugal era crear historias parabólicas, en las que los protagonistas constituyeran unos iconos ideales para ser apreciados e imitados.

En el libro de *Rut* —que para los judíos forma parte, con el Cantar, de los «cinco Rollos»— el personaje central es una mujer moabita (Rut) que, al quedar viuda de un israelita (Majlón), permanece inseparablemente unida a la familia del marido, renunciando a su propia patria (cfr. Sal 45,11) y a sus tradiciones religiosas en nombre de una ferviente fidelidad al vínculo de amor contraído con el matrimonio. Es célebre la declaración que hace a su suegra Noemí:

«No insistas en que vuelva y te abandone. Iré adonde tú vayas, viviré donde tú vivas; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios; moriré donde tú mueras, y allí me enterrarán. Juro ante el Señor que solo la muerte podrá separarnos» (Rut 1,16-17).

Junto a Noemí, Rut emigra a la tierra de Judá y allí tiene lugar su historia de amor, al encontrar a Booz que, como pariente próximo, va en ayuda de la viuda, convirtiéndola en su esposa (Rut 4,10). Las complicaciones narrativas de esta novela edificante sirven para exaltar el mérito de los protagonistas que, en un concurso de recíproca benevolencia, muestran el poder del vínculo conyugal capaz de crear lazos perennes entre personas de etnias y tradiciones diversas; un vínculo que, al final, es recompensado con un fruto maravilloso, pues de Rut y Booz nació Obed, «padre de Jesé, padre de David» (Rut 4,17), figura del Mesías. La muerte, en esta conmovedora historia, no separa a las familias; y la fidelidad amorosa unida a la responsabilidad (promovida por la ley del levirato) se convierte en fuente de consolación y de esperanza para cada individuo y para toda la comunidad (Rut 4,11-17).

En lengua griega contamos con otra novela que narra el viaje de *Tobías* (el hijo del anciano Tobit, deportado a Nínive) y su encuentro con Sara, viuda de siete maridos. Su unión matrimonial, respetuosa con la Ley de Moisés (Tob 7,11.13) y consagrada mediante la oración (Tob 8,4-8), se convierte en principio de vida y de alegría para las familias de los padres y los suegros (Tob 8,15-20; 11,17-18).

166. Estas historias tratan de promover el amor y la fidelidad de los esposos, animando a superar dificultades y desgracias, para poder llegar a la meta de la felicidad. De forma análoga, si bien con un diverso carácter expositivo, el libro de los *Proverbios* concluye su enseñanza con un poema dedicado a la esposa «fuerte», de la que se dice, como primer mérito:

«Su marido se fía de ella,
pues no le faltan riquezas.
Le trae ganancias, no pérdidas,
todos los días de su vida» (Prov 31,11-12).

Y tras haber exaltado las cualidades laborales y provechosas de esa mujer y madre (Prov 31,13-27), hace un elogio conclusivo:

«Sus hijos se levantan y la llaman dichosa,
su marido proclama su alabanza:
“Hay muchas mujeres fuertes,
pero tú las ganas a todas”» (Prov 31,28-29).

167. Una presentación tan ideal no exime de evidenciar los problemas de la relación de pareja. El sabio es plenamente consciente que la vida matrimonial no siempre es perfecta: el marido a veces es perezoso, borracho y necio; y la mujer gruñona, pendenciera y desvergonzada, con consecuencias fatales y deshonorosas (Prov 12,4; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16; cfr. Ecl 7,26-27; Eclo 25,20). Es necesario, pues, encontrar una buena mujer, porque si es verdad que una mujer sensata es un don del Señor (Prov 19,14), es necesario saber elegirla (Prov 18,22), prefiriendo las cualidades interiores a la belleza exterior (Prov 31,30; cfr. Eclo 42,12). Una vez desposado, el hombre está llamado a eludir las seducciones de la «mujer extraña» (Prov 5,1-14.20-21; 7,4-27; 23,26-28), manteniendo un vínculo exclusivo con su mujer:

«Bebe agua de tu propia cisterna,
la que mana dentro de tu pozo.
¿Se derramarán tus fuentes por la calle,
se perderán tus arroyos por las plazas?
Guárdalos solo para ti,
no los compartas con extraños.
Sea bendita tu fuente,
goza de la esposa de tu juventud» (Prov 5,15-19).

Beber agua del propio pozo es una metáfora del deseo satisfecho en justicia, en una relación leal que se opone a una sexualidad sin reglas (Prov 31,2-3; cfr. Eclo 23,16-27; 47,19; Tob 8,7). La fuente, figura de la esposa, es bendecida por Dios, a cuya mirada está expuesta toda la vida del ser humano (Prov 5,21; Sal 1,6). Aunque este tipo de textos puede ser leído en clave alegórica —según la cual, la esposa ideal representaría la verdadera sabiduría, mientras que la mujer extranjera asumiría el valor de la sabiduría mundana (Prov 2,16-17; 9,13-18)—, hay que reconocer que la metáfora utilizada se basa en la realidad concreta de la unión matrimonial, en su sentido y en sus exigencias.

168. También el libro del *Sirácida* dedica muchas de sus sentencias a la relación entre varón y mujer en el contexto matrimonial. Como suele suceder en la tradición hebrea, se toma la perspectiva del varón, pues la intención del sabio es preparar a los jóvenes para que encuentren una buena esposa (Eclo 7,22; 26,13-18). La importancia de esa decisión, no exenta de riesgos (Eclo 36,23-28), explica quizás algunos dichos que en esta obra de sabiduría contienen expresiones muy duras en relación con las mujeres seductoras y malvadas (Eclo 23,22-23; 25,13-26; 26,7-12). Por contraste, esto hace apreciar la belleza de un matrimonio feliz, donde «marido y mujer viven en plena armonía» (Eclo 25,1; cfr. también 25,8; 26,1). Al marido se le pide insistentemente ser fiel a la mujer, evitando toda forma de traición (Eclo 9,3-9; 19,2; 23,16-21; 26,11-12; 42,12-13), mientras al padre se le pide un cuidado especial por la hija (Eclo 7,24-25; 22,4; 26,10; 42,11), al considerar que ella, por su vulnerabilidad, será para él un motivo constante de «inquietud secreta», ya sea joven doncella o casada (Eclo 42,9-10).

169. Así pues, en este tipo de literatura tradicional no encontramos el lirismo del Cantar de los Cantares, sino un camino más concreto de sabiduría, necesario para alcanzar esa felicidad que es posible para el ser humano en la tierra. En esta línea también se mueve *Eclesiastés*, el cual, siendo escéptico sobre diversos aspectos de la vida humana, reconoce la bondad de la ayuda que cada uno recibe de su cónyuge (evocando indirectamente Gén 2,18):

«Más vale ser dos que uno, pues sacan más provecho de su esfuerzo. Si uno cae, el otro lo levanta; pero ¡pobre del que cae estando solo, sin que otro pueda levantarlo! Lo mismo si dos duermen juntos: se calientan; pero si uno está solo, ¿cómo podrá calentarse? Si a uno solo pueden vencerle, dos juntos resistirán. Una cuerda de tres cabos no es fácil de romper» (Ecl 4,9-12).

Algunos podrán interpretar la última expresión proverbial descubriendo en el tercer elemento —mediante el cual el vínculo se hace (más) firme—, una alusión al hijo de la pareja o una discreta evocación a Dios mismo, como custodio que sostiene el amor conyugal. Pero la máxima podría sugerir simplemente que «la unión hace la fuerza» y el matrimonio da prueba de ello.

Hacia el final del libro, Qohélet retoma uno de sus temas preferidos, o sea, el gozar de las simples alegrías concedidas al ser humano en la tierra, entre las cuales destaca la alegría conyugal:

«Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras. Lleva siempre vestidos blancos, y no falte el perfume en tu cabeza; disfruta de la vida con la mujer que amas, mientras dure esta vana existencia que te ha sido concedida bajo el sol. Esa es tu parte en la vida y en los afanes con que te afanas bajo el sol» (Ecl 9,7-9).

170. Todo esto, aun tratándose de una especie de relectura del Sal 128, podría parecer casi banal. Sin embargo, las realidades más sencillas son también las más adecuadas para plantear lo que es válido para cada persona, como ocasión e instrumento de aquella felicidad que Dios ha dispuesto para sus criaturas. Así se explica por qué la condición esponsal ha sido asumida por la tradición sapiencial como una gran metáfora de la relación entre la persona y la sabiduría, una relación que es fuente de dicha (Prov 3,17-18; Eclo 15,2; Sab 8,18). El autor del libro de la *Sabiduría* escribe:

«La amé y la busqué desde mi juventud y la pretendí como esposa, enamorado de su hermosura» (Sab 8,2).

«Así pues, decidí hacerla compañera de mi vida, sabiendo que sería mi consejera en la dicha y mi consuelo en las preocupaciones y la tristeza» (Sab 8,9).

«Al volver a mi casa descansaré junto a ella, pues su compañía no causa amargura y su intimidad no entristece, sino que alegra y regocija» (Sab 8,16).

La esposa ideal del libro de los Proverbios (Prov 31,10-31) es, probablemente, metáfora de la sabiduría y esta en el libro de la Sabiduría se concibe, a su vez, como la mujer ejemplar (cfr. también Eclo 15,2): de este círculo es posible extraer un reconocimiento pleno del matrimonio como figura (evento y símbolo) de vida y de alegría, cuando se corresponde con su valor, el querido por su Creador desde el origen del mundo.

La unión esponsal en la historia humana: problemas, normas, transgresiones

171. La perspectiva antropológica que la Biblia promueve es la que reconoce en la relación amorosa entre varón y mujer la realización del proyecto que el Creador ha querido para el ser humano (Gén 1-2). El constante y unánime reconocimiento de la relación esponsal, con su culmen en la procreación de los hijos, se convierte en un elemento básico en el sistema ético y religioso del texto inspirado. La Escritura no explicita directamente las razones de tal

concepción, pero proporciona algunas ideas importantes, que han sido desarrolladas doctrinal y disciplinariamente por la tradición interpretativa judía y cristiana.

Es de notar que el cuadro ideal dibujado por el relato de Gén 2 (y desarrollado por las tradiciones sapienciales de Israel) no se repite de manera idéntica en las otras secciones del Antiguo Testamento. Como se verá en este apartado, el Antiguo Testamento y también en el Nuevo muestran aspectos problemáticos, modos impropios y comportamientos transgresivos que desfiguran la forma perfecta de la unión esponsal predispuesta por Dios. Los motivos que debilitan la institución matrimonial son múltiples y de relevancia diversa: pueden intervenir factores de tipo económico y de prestigio social o costumbres inadecuadas transmitidas sin percibir sus límites, y también pueden manifestarse las pasiones del corazón humano fácilmente inclinado a la estupidez y a la violencia. La historia bíblica traza una línea que conduce a una progresiva y, por último, plena configuración de la relación esponsal. Al mismo tiempo, como contrapartida, expresa con severidad su condena a las prácticas transgresivas (en ámbito sexual) contrarias a la ley de Dios.

Con el fin de favorecer un cierto orden en la presentación, en cada una de las secciones de este apartado trataremos primero los testimonios relativos al Antiguo Testamento y a continuación presentaremos también la aportación del Nuevo Testamento, en la medida en que introduce elementos importantes de novedad.

A. Aspectos problemáticos

172. Al repasar el texto bíblico, constatamos que el matrimonio asumió en la historia de Israel diversas formas, con costumbres y prácticas a veces en desacuerdo con el proyecto originario de Dios. En algunos casos, esto se constata en la Escritura sin una nota crítica explícita.

Cabe señalar que en la tradición literaria veterotestamentaria se privilegia, de modo casi exclusivo, el valor de la descendencia carnal, que se expresa perfectamente en una progenie numerosa (cfr. Gén 24,60), sobre todo la de sexo masculino (cfr. Jer 20,15), porque en la multitud de los hijos se reconoce la bendición divina (Gén 1,27-28; 9,1; 12,2; 17,16.20; 26,4; 28,14; Lev 26,9; Dt 28,4.11; etc.). El don de la procreación aparece constantemente como un bien que hay que apreciar y un valor a promover. Así se explica por qué Abrahán aceptó tener un hijo con la sierva Agar (Gén 16,3-4) y por qué Jacob tuvo hijos, no sólo con sus dos mujeres, sino también con sus esclavas (Gén 30,3-13). Junto a las esposas legítimas también aparecen con frecuencia algunas «concubinas», cuya situación no está definida y tampoco es objeto de condena (Gén 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; Jue 8,31; 19,1; 2 Sam 3,7; 16,22; etc.). El perfil de la institución matrimonial, como resulta de los textos del Antiguo Testamento, está lejos de ser perfecto. Entre otras cosas, la unión esponsal suele estar sometida a la voluntad de los padres de ambos contrayentes (Gén 21,21; 24,51; 29,21-28; 34,8; Éx 2,21; Jos 15,16-17; Jue 14,2; etc.), en vez de depender de la libre decisión de los jóvenes, basada en sentimientos de afecto recíproco (cfr. Gén 29,15-30). Además, la subordinación de la mujer al marido (*ba'al*, «señor», «amo»), como reflejo de una concepción patriarcal de la sociedad, y el valor de la mujer en función de su fecundidad, constituyen hoy aspectos problemáticos del modelo matrimonial veterotestamentario.

La poligamia

173. La esterilidad de las mujeres (Gén 11,30; 25,21; 29,31; 30,1) y el deseo de una prole abundante contribuyeron, si no a provocar, al menos a favorecer el fenómeno de la poligamia, recordado en los casos de Lamec (Gén 4,19) y Esaú (Gén 26,34; 28,9; 36,2-5), Abrahán (Gén 25,1.6), Jacob (Gén 29,15-30), Gedeón (Jue 8,30), Elcaná (1 Sam 1,2) y más tarde en relación

a varios reyes de Israel, como David (2 Sam 3,2-5; 5,13; 15,16), Salomón (1 Re 11,1-3), Roboán (2 Crón 11,21), Abías (2 Crón 13,21) y otros. Para los soberanos, los matrimonios (cfr. Dt 17,17) servían para establecer útiles alianzas con los países de proveniencia de las mujeres y los numerosos hijos podían convertirse en instrumentos de una gestión familiar del poder (cfr. 2 Crón 11,23). La poligamia —que en una sociedad de tipo patriarcal podía ser considerada una forma de proteger a las mujeres solteras— es indirectamente reconocida también por la legislación hebrea, en la normativa relativa a la herencia que se debe asignar a los hijos de dos esposas («una amada y la otra odiada», Dt 21,15-17) y también en el precepto relativo a los deberes para con la esclava desposada y asociada luego con una nueva esposa (Éx 21,10). La poligamia también se da por supuesta en algunas reglas relativas al incesto (Lev 18,18; 20,11; Dt 23,1; 27,20). La envidia y la rivalidad entre las esposas (Gén 16,4-6; 30,1; Lev 18,18; 1 Sam 1,7), a menudo a causa de su fecundidad, como también el desacuerdo entre hijos de madres diferentes (cfr. Gén 37,2-4), constituyen una larvada crítica al aceptado matrimonio poligámico. Parece evidente —y es reconocido por los estudiosos de la historia de Israel— que hubo una evolución progresiva hacia el matrimonio monogámico. En el Nuevo Testamento no encontramos ninguna mención clara de la poligamia, ni ninguna condena explícita en listas de comportamientos sexuales inmorales. Los textos de 1 Tim 3,2.12 y Tit 1,6, que para el obispo, el presbítero y el diácono prescriben el estatuto de «marido de una sola mujer», parecen excluir del ministerio eclesial a quien se hubiera casado de nuevo tras quedar viudo. Quienes piensan, en cambio, que en estos casos se requiere la monogamia, deberían concluir que para los demás cristianos no existía tal obligación.

La importancia de la descendencia se menciona también en la ley del *levirato* (Dt 25,5-10), la cual prescribe que, cuando un varón casado muere sin descendencia, su hermano ha de tomar a su mujer por esposa. El primogénito que nacerá «llevará el nombre del hermano difunto y así no se borrará su nombre de Israel» (Dt 25,6). El castigo por el comportamiento de Onán (que «derramaba el semen por tierra», Gén 38,7-10) ha de interpretarse como la sanción por el incumplimiento de la ley mencionada. Esta condena no se debe generalizar, aplicándola a otras transgresiones sexuales. La normativa del levirato (de la que se habla favorablemente en Rut 4 y a la que se refieren los saduceos en la controversia con Jesús en Mt 22,24) podría haber dado lugar a fenómenos ocasionales de poligamia. Habría que preguntarse sobre la real aplicación de dicha ley en la historia del pueblo judío; una ley que, además, no parece tener en cuenta los sentimientos de los cónyuges. Como con otras leyes del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento no creyó conveniente adoptarla.

Los matrimonios «mixtos»

174. El narrador y el legislador bíblico introducen una crítica, a veces muy explícita, en relación con los matrimonios entre israelitas y otras poblaciones (especialmente los que residen en tierra de Canaán). Se dice, por ejemplo, que las dos mujeres hititas de Esaú, «fueron causa de amargura para Isaac y Rebeca» (Gén 26,35), que a los padres no les importaba la poligamia, sino la unión con dos mujeres extranjeras. Esto se ve al comparar su actitud hacia el gemelo Jacob, también casado con dos mujeres, pero elegidas por la «familia» (Gén 27,46; 28,1-69). La iniciativa de los padres de procurar una esposa para los hijos de entre sus parientes se justifica como una forma de conservar sus propias tradiciones religiosas y costumbres que favorecen la comunión entre los esposos. Existe también la preocupación por salvaguardar la pertenencia al pueblo «santo» de Abrahán, porque la bendición que Dios le prometió se extiende a sus descendientes carnales (a su «simiente»). Por esta razón, la ley sináptica prohíbe las alianzas con los cananeos, las cuales se realizan concretamente mediante matrimonios (Éx 23,32-33; 34,12-16; Dt 7,2-4).

En realidad, hubo muchas ocasiones en las que no se mantuvo dicha separación y en ciertos casos el narrador no duda en expresar su desaprobación (Jue 3,5-6; 14,1-3; 1 Re 11,1-2; 16,31). Al regreso del exilio babilónico —en un contexto de renovación de la alianza— se impone

repudiar a las mujeres extranjeras y alejar a sus hijos (Esd 9,1-3; 10,18-44; Neh 10,31; 13,23-27). En otros casos, sin embargo, no se critica el matrimonio con mujeres extranjeras, contraído incluso por importantes figuras de Israel: de José, por ejemplo, descienden Efraín y Manasés, que son hijos de una madre egipcia (Gén 41,50-52); Moisés se casa con una madianita (Éx 2,21-22) y es criticado (injustamente) a causa de la esposa etíope (Núm 12,1); Booz es alabado por su matrimonio con Rut, la moabita (Rut 4,13-17), y también David tuvo varias esposas y una extranjera (1 Crón 3,2). Estas consideraciones inducen a no exagerar la normatividad de ciertas prescripciones legales del Antiguo Testamento.

En ámbito cristiano, esta problemática aparece superada, en cuanto que la alianza con el Señor se realiza por la fe (Hch 3,25; Gál 3,6-7) y no por la pertenencia a una estirpe (según la carne). Con todo, cuando los esposos no están ambos bautizados o no son ambos «creyentes», pueden surgir dificultades parecidas y graves desacuerdos en relación con la práctica religiosa de cada uno y la educación de los hijos. En la primera carta a los Corintios, Pablo expone el caso de un «hermano» casado con una mujer «no creyente». Él aconseja no repudiarla si esta consiente permanecer con él. El mismo criterio sirve para una cristiana con un marido de otra religión (1 Cor 7,12-13). Y esto —dice el apóstol— porque quien es creyente santifica al cónyuge no creyente e incluso los hijos que nacen son «santos». Así pues, se utilizan las categorías veterotestamentarias de la alianza, revisadas a la luz del misterio cristiano. Todo esto supone naturalmente un gran respeto recíproco entre los cónyuges, con decisiones compartidas respecto a los hijos.

El divorcio

175. El matrimonio es deseado por los cónyuges como una realidad destinada a durar toda la vida. En eso se distingue de las relaciones sexuales ocasionales y también de la simple convivencia. Cuando interviene una autoridad jurídica —familiar, estatal o religiosa— para definir el estatuto matrimonial, la estabilidad (permanente) de la relación asume una dimensión pública, con derechos y deberes tutelados institucionalmente. Por otra parte, sin embargo, la unión sponsal queda sometida en el tiempo a pruebas de distinta naturaleza que desgastan la solidez del vínculo: el afecto recíproco puede disminuir; a partir de un cierto momento, el cónyuge adolece de limitaciones tan graves que resultan insostenibles; manifestaciones de violencia y comportamientos lesivos de la dignidad y del bien de los componentes de la familia hacen necesario, en algunos casos, el alejamiento del consorte. Además, un valor «superior» al mismo deseo de fidelidad conyugal (como la adhesión de fe o la integridad moral) puede ser reconocido por el individuo y algunas veces también por la ley religiosa, de modo que se consienta, si no el divorcio, al menos la separación. Diversos textos de la legislación hebrea contemplan casos de repudio, a veces reconociéndolo como legítimo (Lev 21,7.14; 22,13; Núm 30,10; Dt 21,14; 24,1.3-4; cfr. también Jue 15,2; Ez 44,22; 1 Crón 8,8), a veces en cambio prohibiéndolo (Dt 22,19.29; cfr. Mal 2,16). Si bien es cierto que al creyente de hoy, sobre todo si es cristiano, se le permite discutir la validez de las disposiciones singulares de la ley antigua, el principio del «discernimiento» del mayor bien posible sigue siendo válido en las distintas situaciones concretas como, por otra parte, se practica en la casuística moral y en los mismos tribunales.

En Israel, según las tradiciones rabínicas, la esterilidad de la mujer podía constituir un motivo válido para el repudio. Dado que la finalidad primaria de la pareja era la procreación, se consideraba deseable e incluso necesario un nuevo matrimonio. En un régimen claramente patriarcal debe ser tutelado ante todo el derecho del varón. Así, por ejemplo, el adulterio de la mujer (real o sospechado, cfr. Núm 5,11-31) podía dar lugar a un proceso de repudio (cfr. Mt 1,19), mientras que, por lo que sabemos, a la mujer no se le reconocía una potestad análoga, en el caso de que el marido fuera el transgresor. Otras faltas o defectos más o menos graves de la

mujer fueron tomados en consideración para justificar el divorcio en la praxis jurídica del antiguo Israel.

176. El texto —citado también en el Nuevo Testamento (Mt 5,31; 19,7; Mc 10,4)— que más detalladamente describe el proceso del repudio, es Dt 24,1-4. La norma por lo general concierne al marido, confiriéndole, por un lado, el derecho del repudio y, por otro, prohibiéndole volverse atrás, siempre que la repudiada estuviera de nuevo libre del siguiente matrimonio contraído por ella. El legislador se apresura a hacer seria (definitiva) la resolución del vínculo, prescribiendo la puesta por escrito y la entrega a la mujer del «acta de repudio» (Dt 24,2; cfr. Is 50,1; Jer 3,8), que da derecho a ambos cónyuges a realizar nuevas nupcias. El proceso detallado sirve para proteger a la mujer de las decisiones arbitrarias del marido. El elemento menos conseguido jurídicamente se encuentra en la parte inicial de la ley, donde se presenta la motivación del acto de repudio. Leemos: «Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta, porque descubre en ella *algo vergonzoso* (*'erwat dābār*)...». La mencionada expresión hebrea, que no ocurre en ningún otro lugar, es lingüísticamente enigmática y no sirve para precisar por qué razón el marido ya no está a gusto con su mujer y decide repudiarla. De ahí surge una amplia gama de interpretaciones y de praxis jurídicas relativas al divorcio en el mundo hebreo.

No tenemos datos fiables sobre la frecuencia y los procesos reales de repudio en el antiguo Israel. Los relatos bíblicos silencian este punto. El caso de Mical, esposa de David (1 Sam 18,27), convertida luego en mujer de Paltí (1 Sam 25,44) y finalmente reivindicada de nuevo por David (2 Sam 3,14-16), difícilmente puede ser considerado típico, porque contradice la norma de Dt 24,1-4 ya comentada. También hemos recordado, al hablar de los matrimonios mixtos, el repudio de las mujeres extranjeras impuesto a los repatriados del exilio (Esd 9-10; Neh 9-10), con la (supuesta) perspectiva de nuevos matrimonios. En este caso, el motivo «religioso» exigía el divorcio.

177. *La enseñanza de Jesús* respecto a este tema introduce elementos de gran novedad, ya que el Maestro defiende taxativamente la indisolubilidad del matrimonio, prohibiendo el divorcio y nuevas bodas. Los pasajes evangélicos son Mt 5,31-32; 19,3-12; Mc 10,2-11 y Lc 16,18. Mientras en Mt y Mc la cuestión se trata en un ambiente de controversia y oposición respecto a «lo dicho por los antiguos», en Lc hay solo un *logion* aislado, aparentemente fuera de contexto. En Jn no encontramos huella del problema, a excepción de la referencia crítica de Jesús a los numerosos maridos de la samaritana en Jn 4,18.

Para ilustrar el magisterio de Jesús conviene comentar el pasaje de Mt 19,1-12, que nos parece el más orgánico sobre el tema. En él se dice que algunos fariseos, en Judea (Mt 19,1), querían poner a prueba al maestro galileo, con el objeto de denigrar su enseñanza. Su pregunta es una trampa, pues preguntan si es lícito repudiar a la esposa «por cualquier motivo» (Mt 19,3). Jesús no elige el camino de la casuística (haciendo emerger la diferencia entre situaciones y motivaciones extravagantes), sino que —citando juntos Gén 1,27 y Gén 2,24 como testimonio de la voluntad original del Creador al formar la pareja humana (Mt 19,4-5)— afirma sin ambages: «lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Con tal declaración, no solo se dicta la regla fundamental que prohíbe al hombre «separar» a la pareja, sino que, al mismo tiempo, se sugiere la razón: porque el matrimonio no se constituye por decisión exclusiva de los esposos, sino que supone, como elemento constitutivo, el acto divino de «unir», acto no sometido a la voluntad humana. En razón de que Jesús hace esta declaración a unos judíos, la indisolubilidad no puede limitarse solo al matrimonio («sacramental») de los cristianos.

Los fariseos reaccionan ante la toma de postura de Jesús y objetan (Mt 19,7) —según el estilo de la controversia doctrinal— haciendo referencia a un pasaje bíblico diferente, Dt 24,1-4, que contiene la «prescripción» mosaica del repudio. Jesús replica diciendo que debe considerarse normativo lo que Dios ha establecido «desde el principio» (Mt 19,8) respecto a una medida

disciplinar formulada por Moisés en una determinada época histórica. Jesús interpreta la disposición mosaica como una concesión causada por la «dureza de corazón» de los israelitas, concesión que no tiene ningún valor allí donde haya un corazón nuevo, dócil al Espíritu del Señor. En otras palabras, Jesús declara finalizado el antiguo régimen imperfecto, porque con él y en él se ha hecho posible la obediencia plena a la voluntad originaria de Dios. En la nueva economía del Espíritu, el repudio equivale al adulterio, es decir, constituye una grave transgresión al precepto del amor que exige a los cónyuges una fidelidad perenne. Por eso, el Señor afirma: «Ahora os digo yo que, si uno repudia a su mujer —no hablo de uniones ilegítimas— y se casa con otra, comete adulterio» (Mt 19,9).

En Mc 10,12 se declara adulterio también el repudio realizado por la mujer. En Mt 5,32 Jesús dice que «quien repudia a su mujer la induce a cometer adulterio» (formulación diversa a la de Mt 19,9, porque considera grave lo que le sucede al cónyuge). Además, también se llama adúltero a quien se casa con una mujer repudiada (como en Lc 16,18).

178. Si el postulado principal está claro, quedan todavía algunos puntos por resolver. Nos podríamos preguntar, por ejemplo, qué diría Jesús de las situaciones en las que se constata la dureza de corazón, por lo que personas inocentes son víctimas de violencia o abandono. La complejidad del problema aparece ya en las mismas formulaciones que presentan la norma evangélica de la indisolubilidad. En algunos versículos parece que el simple repudio (es decir, el alejamiento forzoso del consorte) es considerado un pecado, por ser una «separación» deliberada de lo que Dios ha «unido» (Mt 5,32; 19,6; Mc 10,9), mientras que en otros pasajes, que se presentan como aclaraciones, es más bien el siguiente matrimonio el que se considera «adulterio», por la (supuesta) razón de que la ruptura del vínculo se hace definitiva e irrevocable (Mt 19,9; Mc 10,11; Lc 16,18a). Por este motivo, este último aspecto se aplica también a quien se casa con una repudiada (Lc 16,18b), sin considerar su posible inocencia. En las normas de la ley mosaica, el repudio requiere alguna «motivación». Este principio no solo está formulado expresamente en Dt 24,1, sino que se supone en todos los casos (ya citados) en los que el legislador consiente o niega el permiso del divorcio. Esto exige no incluir todos los casos de divorcio bajo la misma rúbrica. Así pues, mientras en Mc y Lc la prohibición se formula de modo absoluto, en los dos pasajes del Evangelio de Mateo que prohíben el divorcio, se introduce una cláusula —expresada en griego con *parektos logou porneias* (Mt 5,32) o *mē epi porneia* (Mt 19,9)—, que pone una excepción a la prohibición general del divorcio mediante la expresión «excepto en el caso de...». El término *porneia* resulta genérico e impreciso (como lo era también la terminología en Dt 24,1): según algunos, se referiría a uno de los casos de «unión ilegítima» (es decir, de incesto) condenados por el Levítico (en los capítulos 18 y 20) y considerado, por eso, un motivo obligado de separación en las comunidades de origen judío. Para otros intérpretes, sin embargo, el término indicaba el adulterio o cualquier otra transgresión grave sexual que hacía posible el repudio (cfr. Mt 1,19).

No tenemos intención de ahondar en este último debate. Preferimos hacer una consideración hermenéutica de carácter general. Aun en presencia de una norma considerada «apodíptica» (como, por ejemplo, «no matarás»), el legislador y, todavía más, el juez deben determinar cuál es su correcta aplicación. Vemos así que la prohibición general de no suprimir la vida humana recibe, tanto en la ley antigua como en la nueva ley de matriz laica o cristiana, toda una serie de aparentes «excepciones» que en realidad expresan la exacta interpretación de la misma obligación en las diferentes situaciones concretas. Si se golpea a un agresor cuando va a cometer un asesinato, causándole la muerte, no se viola el mandato de no matar. La intención era la de detener al agresor, tutelando la vida de la persona indefensa con la única forma posible en aquellas precisas circunstancias. Cuando Jesús realiza curaciones en sábado, no viola la ley, sino que cumple con su acción el valor de liberación que va unido intrínsecamente al precepto. Los apóstoles han de sacudir el polvo de las sandalias cuando no son escuchados; no incumplen

así el mandato de anunciar la paz, puesto que su gesto es la mejor manera para mostrar a los oyentes su dureza de corazón. Por lo tanto, no realiza un acto contrario al matrimonio el cónyuge que, observando que la relación conyugal ya no es expresión de amor, decide separarse de quien amenaza la paz o la vida de los miembros de su familia. Al contrario, paradójicamente da testimonio de la belleza y la santidad del vínculo, precisamente al declarar que este no alcanza su sentido en condiciones de injusticia y de infamia. En el ámbito pastoral, es fundamental adoptar esta perspectiva bajo forma de discernimiento práctico del bien posible, ya sea para tutelar y promover la unión esponsal, ya sea para dar respuesta a la fragilidad del corazón humano.

179. Con respecto a la ley de la indisolubilidad del matrimonio, la primera carta a los Corintios (1 Cor 7,10-16) ofrece una aplicación autorizada del principio del discernimiento. Pablo comienza recordando el mandato del Señor, aunque no reproduce al pie de la letra lo que se lee en los evangelios: «a los casados les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido; pero si se separa, que permanezca sin casarse o que se reconcilie con el marido; y que el marido no repudie a la mujer» (1 Cor 7,10-11). Cabe señalar que el apóstol, al referirse a lo dispuesto por el Señor, distingue entre la acción de la mujer («separarse») y la del marido («repudiar»), teniendo en cuenta la diversa potestad de los dos cónyuges. En cualquier caso, Pablo atribuye una posible iniciativa a la mujer (como en Mc 10,12). Después de la afirmación general (que prohíbe la separación), añade inmediatamente que a la mujer se le permite separarse, siempre que no se vuelva a casar, y así pueda eventualmente volver con el marido (lo que constituye una forma particular de entender la indisolubilidad, en cuanto se acepta que el matrimonio se viva en la separación). No se da ningún criterio para justificar la separación.

Pablo continúa con sus recomendaciones personales diciendo: «A los otros les digo yo, no el Señor...» (1 Cor 7,12). Debemos suponer que, aun expresando su parecer, el apóstol trata de obedecer el mandato del Señor. No obstante, él está obligado a confrontarse con circunstancias complejas y a ofrecer directivas no contempladas por la norma general. Y lo hace vinculando las pautas de conducta con la persona que debe asumirlas en su historia particular. Cuando se refiere a «otros» hace alusión a situaciones matrimoniales problemáticas entre «creyente» (bautizado) y «no creyente» (pagano). En estas circunstancias, él prohíbe el repudio (por parte del «creyente») si el cónyuge «consiente» en permanecer con el consorte. «Ahora bien, si el no creyente quiere divorciarse, que se divorcie; en estos casos, el hermano o la hermana no están esclavizados; pues Dios os ha llamado en paz» (1 Cor 7,15). Se piensa que aquí Pablo autoriza también un nuevo matrimonio al cónyuge separado.

180. Volviendo al relato de Mt 19, vemos que son los mismos discípulos de Jesús los que reaccionan, mostrando su dificultad para aceptar las afirmaciones del Maestro: «Si esa es la situación del hombre con la mujer, no trae cuenta casarse» (Mt 19,10). La objeción podría ser parafraseada diciendo que con la pretensión del ideal (expresada con la indisolubilidad) se acaba por hacer poco deseable la misma institución matrimonial. La respuesta conclusiva de Jesús no condena la afirmación de los discípulos, sino que en cierto sentido confirma su verdad, al decir: «No todos entienden esto, solo los que han recibido ese don» (Mt 19,11). El Maestro no habla de un límite cognitivo, sino de la incapacidad del corazón para adherirse a su mensaje de amor exigente. Por otra parte, constata lo mismo también para quien no sabe renunciar a las riquezas (Mt 19,23-24) o se tiene que enfrentar con el drama de la cruz (Mt 16,22-23; 17,23; 26,31). Confirmamos, pues, lo que antes hemos dicho, esto es, que Jesús cree en el don del Espíritu, el único que permite vivir el matrimonio en su indefectible fidelidad amorosa.

La enseñanza bíblica deja abierto el campo a la teología moral y a la pastoral: la «dureza de corazón» sigue estando presente, también en los bautizados, y esto requiere sabiduría y misericordia por parte de quienes interpretan el mensaje de Jesús y su deseo de bien.

B. Modalidades transgresivas

181. La Escritura no solo menciona aspectos problemáticos de la institución matrimonial, sino que denuncia también comportamientos contrarios al bien, que oponiéndose al querer divino, son sancionados con penas (que se consideran) proporcionadas.

El incesto

La Biblia condena claramente el incesto, entendido como la relación sexual (y obviamente también el matrimonio) entre personas unidas por estrechos vínculos familiares, pero no indica las motivaciones de esta norma. Podemos suponer que, para la tradición bíblica, el amor esponsal no debe interferir con otras relaciones afectivas diversas, de la misma manera que la diferencia entre las generaciones debe ser salvaguardada adecuadamente. No se ve siempre claro qué grado de consanguinidad o afinidad constituye un motivo de prohibición. En efecto, los relatos bíblicos no siempre tienen presentes las normas de la legislación, que parece ser más rigurosa a este respecto, aunque no sea del todo uniforme en sus prohibiciones. Abrahán, por ejemplo, tiene por esposa a la hermanastra de Sara (Gén 20,12), a pesar de lo que prescribe Lev 18,9.11, y Jacob se casa con dos hermanas (Gén 29,15-30), lo cual está expresamente prohibido en Lev 18,18.

Algunos relatos condenan el comportamiento incestuoso con el que se ofende gravemente al padre, puesto que en este caso el honor que se atribuye al progenitor como principio de la vida del hijo (Éx 20,12; Lev 19,3; Dt 5,16) resulta menoscabado. Esta forma de incesto está atestiguada en Gén 19,31-35 (las hijas de Lot abusan del padre ebrio, justificando su comportamiento con la necesidad de asegurarse una descendencia), así como en Gén 35,22 y 49,4 (Rubén se une a la concubina de su padre Jacob y por eso quedará excluido de la bendición; cfr. 1 Crón 5,1). También se menciona el episodio de Absalón que «se llegó a las concubinas de su padre (David)», como signo de ruptura definitiva con su progenitor (2 Sam 16,20-22). Según algunos intérpretes, habría una alusión al incesto también en el episodio de Cam que «vio la desnudez de su padre» Noé (Gén 9,22) y por eso fue maldecido (Gén 9,25).

182. Las disposiciones legislativas sobre esta materia son bastante restrictivas. Tutelan así el respeto de la vida, imponiendo límites precisos a un impulso sexual incontrolado. El libro del Levítico detalla de manera casi exhaustiva cuáles son las relaciones prohibidas (Lev 18,6-18; 20,11-12.17.19-21), mientras el Deuteronomio se limita a pocas prohibiciones (Dt 23,1; 27,20.22-23). La gravedad de este tipo de transgresión se pone en evidencia, en primer lugar, por los términos que la definen como «abominación» (Lev 18,26-27.29-30; 20,13), «infamia» (Lev 18,17; 20,14), «perversión» (Lev 20,12), «impureza» (Lev 20,21), «deshonra» (Lev 20,17). En segundo lugar, las penas previstas —expresadas de diversas maneras como la condena a muerte, la exclusión del pueblo y la esterilidad— muestran la importancia que la observancia de estos preceptos tenía para el legislador.

En el Nuevo Testamento podemos considerar significativa la denuncia de Juan Bautista en relación con Herodes Antipas, que se había casado con Herodías, mujer de su hermano Filipo (Mc 6,17). Es probable que el profeta considerase al rey (tío y cuñado de la mujer) culpable de incesto, contraviniendo las prescripciones de Lev 18,13.16; 20,21. Dirigiéndose a los cristianos de Corinto, Pablo plantea «una inmoralidad (*porneia*) que no se da ni en los paganos», por el hecho de que «uno convive con la mujer de su padre» (1 Cor 5,1). El apóstol impone para esta persona el alejamiento de la comunidad (1 Cor 5,2.11.13), medida que es vista como ventajosa para el mismo culpable: «entregar al que ha hecho eso en manos de Satanás; para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del Señor» (1 Cor 5,5). El término *porneia* utilizado por Pablo en esta condena del incesto podría ser un indicio a favor de aquellos que interpretan como «unión ilegítima» la así llamada excepción mateana en la cuestión del repudio

(Mt 5,32; 19,9). En el mismo sentido iría la exigencia hecha a los paganos convertidos en Hch 15,20.28.

El adulterio

183. En Israel, más que la tutela de la fidelidad conyugal, lo que justifica la ley que prohíbe categóricamente el adulterio (Éx 20,14; Lev 18,20; Dt 5,18) es la garantía de una prole legítima, derecho propio de todo progenitor (Eclo 23,22-23). El adulterio se considera una transgresión que merece la pena de muerte (Lev 20,10; Dt 22,22-27; Ez 16,38-41; 23,45-47; cfr. Jn 8,5). El precepto está inscrito en el decálogo justo después de la prohibición de matar. Cabe señalar, sin embargo, que en el Antiguo Testamento el adulterio se comete solamente si un hombre tiene relaciones sexuales con una mujer casada (o legalmente prometida). No se aplican las mismas reglas, sino que por el contrario la normativa parece bastante atenuada, en el caso de un hombre (también casado) que tiene relaciones sexuales con mujeres no casadas (cfr. Gén 38,15-23; Éx 22,15-16; Lev 19,20-22; Dt 22,28-29).

La tradición sapiencial exalta a la mujer irreprochable. Basta pensar en el relato de Susana, que se arriesga a morir con tal de no cometer el adulterio (Dan 13,22-23). Los sabios, por otro lado, ponen en guardia al joven que podría ser seducido por las malas artes de la mujer infiel al marido (Prov 6,23-35; 7,1-27; 23,27-28; Eclo 9,8-9) y condenan rotundamente el adulterio (Prov 2,16-17; Eclo 23,22-26; Sab 14,24.26) el cual, obviamente, se comete a escondidas (Job 24,15) e incluso se oculta hábilmente. Así reza un conocido proverbio de Israel: «Esta es la conducta de la adúltera: come, se lava la boca y dice: “No he hecho nada malo”» (Prov 30,20).

El adulterio es claramente condenado por los profetas. Es suficiente recordar la denuncia hecha por Natán al rey David, culpable de la relación con Betsabé, mujer de Urías (2 Sam 11,1-12,15; cfr. también Jer 7,9; Os 4,2; Mal 3,5). En los textos que utilizan la metáfora sponsal para hablar de las relaciones entre Dios e Israel, el adulterio tiene a menudo un significado metafórico, ya que trata de expresar la infidelidad de Israel con el Señor (Jer 3,8-9; Ez 16,38; Os 3,1; Mt 12,39; Ap 2,22; etc.).

Para la Torá, el compromiso de mantener una relación (sexual) exclusiva con el propio cónyuge obliga directamente solo a la mujer, mientras que afecta al varón solo si abusa de la mujer de otro. En el Nuevo Testamento, sin embargo, toda traición por parte de una persona casada es considerada adulterio, un pecado que excluye del Reino de Dios (1 Cor 6,9; Heb 13,4). Además —refiriéndose probablemente al último precepto del decálogo (Éx 20,17; Dt 5,21)—, Jesús dice que «todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,28; cfr. Mt 15,19). Finalmente, se recuerda que, mientras la ley antigua preveía la pena de muerte para el culpable, Jesús perdona a la adúltera (Jn 8,10-11).

La prostitución

184. Con el término «prostitución» entendemos la práctica de relaciones sexuales promiscuas, normalmente a cambio de alguna compensación (cfr. Gén 38,16-18; Ez 16,31.33). El relato de Judá y Tamar (Gén 38), la historia de Rajab, la prostituta (Jos 2,1-6), el comportamiento libertino de Sansón (Jue 16,1) y el episodio de las dos prostitutas que se presentan para un juicio con Salomón (1 Re 3,16) muestran que la prostitución no se consideraba una culpa merecedora de sanciones públicas. De ello, se podría deducir que era una práctica tolerada. No obstante, era un acto impropio, tal como se desprende de algunos textos narrativos (cfr. Gén 34,31; 38,23) y de las tradiciones proféticas y sapienciales, que la consideran un comportamiento despreciable (cfr. 1 Re 22,38; Is 23,15-16; Jer 5,7; Am 2,7; 7,17; Prov 7,10; 23,27; 29,3; Eclo 9,6; 19,2). Tanto es así que en toda la literatura bíblica la prostitución se utiliza como metáfora del infame pecado de idolatría (Éx 34,15-16; Lev 20,5; Dt 31,16; Is 1,21; Jer 2,20; Ez 16,16; Os 2,7; etc.).

Es sorprendente, pues, constatar la ausencia en la legislación judía de una prohibición general de la prostitución. En el libro del Levítico encontramos un precepto bastante intrigante, pues va

dirigido al progenitor: «No profanarás a tu hija prostituyéndola: se prostituiría la tierra y se llenaría de indecencias» (Lev 19,29). Se puede discutir si se debe interpretar la norma al pie de la letra (que condenaría al padre que se aprovecha de la hija por razones económicas) o si la norma utiliza un lenguaje metafórico, considerando la prostitución como una imagen de la idolatría (como en Éx 34,16 y en numerosos textos proféticos, cfr. por ejemplo Jer 3,1-3; Ez 16,15-19; 23,43-44; Os 2,4-7; 5,3-4). Para el sacerdote están previstas a este propósito reglas más severas que para el simple israelita. De él se dice que no debe casarse con una prostituta (Lev 21,7.14) y para la hija del sacerdote que se prostituye, deshonrando al padre, se impone la hoguera (Lev 21,9).

Los textos del Nuevo Testamento condenan a quien ejerce la prostitución (1 Cor 6,15-20) o comete cualquier inmoralidad en el ámbito sexual (Rom 13,13; 1 Cor 5,9-11; 6,9; Gál 5,19; Ef 5,5; Col 3,5-7; 1 Tim 1,10; Tit 3,3; Heb 12,16; 13,4; Ap 21,8; 22,15). Recordemos, sin embargo, que Jesús expresa su misericordia en relación con la pecadora pública (Lc 7,36-50) y elogia la actitud penitente de las prostitutas, en contraste con la arrogancia de quien se cree justo (Mt 21,28-32).

La homosexualidad

185. La institución matrimonial, constituida por la relación estable entre marido y mujer, se presenta siempre como evidente y normativa en toda la tradición bíblica. No hay ejemplos de «uniones» legalmente reconocidas entre personas del mismo sexo.

Desde hace un tiempo, en particular en la cultura occidental, se han manifestado voces discrepantes respecto al planteamiento antropológico de la Escritura, así como ha sido comprendido y transmitido por la Iglesia en sus aspectos normativos, considerándolo como el simple reflejo de una mentalidad arcaica, históricamente condicionada. Sabemos que diversas afirmaciones bíblicas en el ámbito cosmológico, biológico y sociológico se han visto, poco a poco, superadas con el progresivo desarrollo de las ciencias naturales y humanas. Análogamente —opinan algunos— una nueva y mejor comprensión de la persona humana impone una radical reserva sobre el reconocimiento exclusivo de las uniones heterosexuales, a favor de una acogida similar de la homosexualidad y de las uniones homosexuales como legítima y digna expresión del ser humano. Además —a veces se argumenta—, la Biblia dice poco o nada sobre este tipo de relación erótica, que por lo tanto no debe condenarse, sobre todo porque a menudo se confunde indebidamente con otros comportamientos sexuales aberrantes. Parece, pues, necesario examinar los pasajes de la Escritura en los que aparece la problemática homosexual, en particular, aquellos en los que es denunciada y condenada.

La Biblia no habla de la inclinación erótica hacia una persona del mismo sexo, sino solo de los actos homosexuales. Y los trata en unos pocos textos, diferentes entre sí en términos de género literario e importancia. Respecto al Antiguo Testamento cabe señalar dos relatos (Gén 19 y Jue 19) que evocan inadecuadamente este aspecto y algunas normas en un código legislativo (Lev 18,22 y 20,13) que condenan las relaciones homosexuales.

Los relatos de Sodoma (Gén 19) y de Guibeá (Jue 19)

186. La historia del pecado de Sodoma, sobre la cual cae el juicio divino con la total destrucción de la ciudad (Gén 19,1-29), es muy conocida e incluso se ha hecho proverbial por la cuestión de la homosexualidad. El episodio pertenece al ciclo de Abrahán. Constituye una especie de contrapunto que contrasta con la historia del hombre marcado por la bendición, pues Sodoma es un paradigma de la maldición en forma de castigo catastrófico (cfr. Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Jer 49,18; Ez 16,56; Lam 4,6; Lc 17,29; etc.). Para Abrahán y su familia la bendición se expresa en la ausencia de cualquier amenaza o peligro y, sobre todo, en el don de una descendencia innumerable (Gén 15,5; 17,4-5;

22,17). Para la ciudad cananea, la maldición se realiza en la total desaparición de la vida, en una condición, por tanto, de desolación y esterilidad perpetua.

El destino maldito de Sodoma se debe a su «pecado», denunciado muchas veces como «muy grave» (Gén 13,13; 18,20) y considerado sin remedio, pues en la ciudad no se da aquel número mínimo de «justos» que puedan hacer posible la suspensión del juicio divino sobre el conjunto de la población (Gén 18,32). La connivencia de toda la población parece ser un agravante del pecado.

¿Cuál ha sido en realidad el pecado de Sodoma, merecedor de un castigo tan ejemplar? Nótese que en otros pasajes de la Biblia Hebrea que se refieren a la culpa de Sodoma no se alude nunca a una transgresión sexual practicada en relación con personas del mismo sexo. En Is 1,10 se denuncia la traición hacia el Señor, mientras que en Is 3,9 se evoca una conducta pecaminosa común perpetrada de modo descarado. En Jer 23,14 Jerusalén es comparada con Sodoma y Gomorra porque en ella se comete adulterio, reina la falsedad y se apoya a los malhechores, sin mostrar signo alguno de conversión. Finalmente, en Ez 16,49 el profeta afirma que el pecado de Sodoma consistía en la soberbia (cfr. también Eclo 16,8), la despreocupación y la falta de ayuda al pobre. Así pues, parece que una significativa tradición bíblica, atestiguada por los profetas, haya etiquetado a Sodoma (y Gomorra) con el título emblemático, pero genérico, de ciudad malvada (cfr. Dt 32,32-34).

Hay, sin embargo, una interpretación diferente, que se desprende de algún texto del Nuevo Testamento (como 2 Pe 2,6-10 y Jds 7) y que, a partir del segundo siglo de la era cristiana, se fue afirmando hasta convertirse en la lectura habitual del relato bíblico. La ciudad de Sodoma es denunciada por una práctica sexual vergonzosa, llamada «sodomía», que consiste en mantener una relación erótica con personas del mismo sexo. Esto parecería tener, a primera vista, un claro apoyo en el relato bíblico. En Gén 19 se nos cuenta que dos ángeles (v. 1), acogidos por la noche en la casa de Lot, son asediados por los «hombres de Sodoma», jóvenes y viejos, todo el pueblo al completo (v. 4), con la intención de abusar sexualmente de estos forasteros (v. 5). El verbo hebreo utilizado es «conocer», un eufemismo para indicar las relaciones sexuales, como lo confirma la propuesta de Lot, quien, para proteger a los huéspedes, está dispuesto a sacrificar a sus dos hijas que «no han conocido varón» (v. 8).

187. La historia, sin embargo, no pretende presentar la imagen de toda una ciudad dominada por antojos incontrolables de carácter homosexual, sino que denuncia la conducta de carácter social y político que no acoge al extranjero con respeto y, por tanto, pretende humillarlo, obligándolo a someterse a un infame tratamiento de sumisión. Esta práctica degradante amenaza también a Lot (v. 9), que es responsable del extranjero “cobijado” bajo su techo (v. 8). Esto revela el mal moral de la ciudad de Sodoma, que no solo niega la hospitalidad, sino que no soporta que entre sus ciudadanos haya quien abra su casa al forastero. Lot, de hecho, había cumplido con los dos ángeles los mismos gestos tradicionales de hospitalidad (v. 1-3) que había realizado Abrahán con los tres «hombres» que pasaron junto a su tienda (Gén 18,1-8). Esta acogida consigue la salvación para Lot (Gén 19,16) y la bendición de la paternidad para Abrahán (Gén 18,10). Ahora bien, quien se opone y ofende gravemente al extranjero sufrirá la maldición, tal como el Señor lo había anunciado al patriarca: «bendeciré a aquellos que te bendigan, y maldeciré a aquellos que te maldigan» (Gén 12,3).

Esta manera de leer la historia de Sodoma se confirma en Sab 19,13-17, donde el castigo ejemplar de los pecadores (primero Sodoma y después Egipto) está motivado por el hecho de que «habían mostrado un odio profundo hacia el extranjero». Algo parecido se manifiesta indirectamente también en Mt 10,14-15 y Lc 10,10-12, donde se habla del castigo por haber rechazado a los enviados por el Señor, castigo que será más severo que aquel que cayó sobre la ciudad de Sodoma.

188. Una ulterior confirmación, todavía más fuerte, se desprende del relato de Jue 19, en cierto sentido paralelo al de Sodoma: se trata del mismo pecado, practicado por «hermanos» (Jue 20,23.28) en relación con aquellos que pertenecen a una diversa tribu de Israel. El protagonista de la narración, un levita de Efraín que llega a Guibeá de Benjamín con su concubina, es recibido por un anciano (19,16-21) que realiza los mismos gestos que Abrahán (Gén 18,1-8) y Lot (Gén 19,1-3). Pero algunos ciudadanos de Guibeá, «gente malvada», se presentan al dueño de la casa con la petición de «conocer» al huésped (Jue 19,22). Al final, su violencia se descarga sobre la mujer del levita hasta

hacerla morir (v. 28), lo que demuestra que no se sentían sexualmente atraídos por el varón, sino que solo deseaban imponerse sobre el extranjero, humillándolo con un trato infame, tal vez con la intención final de matarlo (cfr. Jue 20,5).

En conclusión, el relato de la ciudad de Sodoma (así como el de Guibeá) ilustra un pecado que consiste en la falta de hospitalidad, con hostilidad y violencia hacia el forastero, un comportamiento juzgado muy grave y que, por consiguiente, merece ser sancionado con la máxima severidad, porque el rechazo del que es diferente, del extranjero necesitado e indefenso es un principio de disgregación social, que encierra en sí mismo una violencia mortífera merecedora de un castigo adecuado.

No encontramos en las tradiciones narrativas de la Biblia indicaciones relativas a prácticas homosexuales, ni como comportamientos a condenar, ni como actitudes toleradas o acogidas favorablemente. La amistad entre personas del mismo sexo (como la de David y Jonatán, exaltada en 2 Sam 1,26) no puede ser considerada un indicio a favor del reconocimiento de la homosexualidad en la sociedad israelita. Las tradiciones proféticas no mencionan costumbres de esta naturaleza, ni en el pueblo de Dios, ni en las naciones paganas. Este silencio contrasta con los testimonios de Lev 18,3-5.24-30 que atribuyen a los egipcios, a los cananeos y, en general, a los no israelitas algunos comportamientos sexuales inaceptables, entre los que están las relaciones homosexuales. Eso indica, como veremos, una valoración negativa de dicha práctica.

189. La *legislación veterotestamentaria* es bastante limitada en esta materia. La norma de Dt 22,5, que prohíbe a la mujer ponerse ropa (u objetos) masculinos y al varón ponerse vestidos (u ornamentos) femeninos es interpretada por algunos como una condena a las prácticas abominables (*tô 'ēbāh*), como el intercambio de los sexos, que tenían lugar en ámbito cananeo. Otros piensan, más bien, que esta norma pretendía favorecer una clara distinción entre el varón y la mujer, según el principio de la «separación» y de la diferencia aplicado, por ejemplo, a la siembra o al tejido de las prendas de vestir (Lev 19,19; Dt 22,9-11). Otros han pensado que el precepto tenía la función de evitar los camuflajes que se utilizaban con el objetivo de cometer impunemente algún crimen (como el adulterio, el robo o el homicidio).

Solo en el libro del Levítico encontramos una lista detallada de prohibiciones relativas a actos sexuales reprobables y entre estos también la relación homosexual entre varones. En Lev 18,22 se prescribe: «No te acostarás con varón como con mujer: es una abominación (*tô 'ēbāh*)», y en Lev 20,13 se indica la sanción: «Si un varón se acuesta con otro varón como con una mujer, ambos han cometido una abominación (*tô 'ēbāh*): han de morir; caiga su sangre sobre ellos». La prohibición de la práctica homosexual (masculina) se halla entre las prohibiciones del incesto (Lev 18,6-18; 20,11-12.14.19-21) y otras desviaciones sexuales, como el adulterio (Lev 18,20; 20,10) y el bestialismo (Lev 18,23; 20,15-16). La gravedad del acto perpetrado, más allá de la calificación de «algo abominable», se refleja en la pena capital. No hay noticia de que tal sanción se haya aplicado alguna vez. En cualquier caso, este tipo de comportamiento era considerado gravemente indecoroso por la ley del Antiguo Testamento.

190. El legislador no ofrece motivos, ni para la prohibición, ni para la severa pena impuesta. No obstante, se puede considerar que la legislación del Levítico tratase de proteger y promover un ejercicio de la sexualidad abierto a la procreación, según el mandato del Creador a los seres humanos (Gén 1,28), procurando que tal acto tuviera lugar en el contexto de un matrimonio legítimo. La finalidad de la procreación —que suponemos era requerida por la ley— explicaría no solo la condena del bestialismo, sino también la prohibición de mantener relaciones con la esposa durante la impureza menstrual (Lev 18,19; 20,18; cfr. Ez 18,6), es decir, en condición de infertilidad, así como de «impureza» por motivo de la sangre. Esta última norma, de naturaleza ritual, resulta significativa solo si se entiende en su valor simbólico. Siempre en relación con Gén 1,28, se podría también afirmar que el sistema de la «separación» y también

de la diversidad, instituidas por la acción creadora de la Palabra de Dios, encuentra su piedra angular en la diferencia entre varón y mujer. Su valor simbólico es impugnado y se ve amenazado por el emparejamiento de sujetos del mismo sexo.

191. En el *Nuevo Testamento*, el tema de la homosexualidad no aparece en los Evangelios. Se menciona explícitamente solo en tres textos de las cartas de Pablo (Rom 1,26-27; 1 Cor 6,9 y 1 Tim 1,10). Los últimos dos textos pertenecen a unas listas de pecados que recuerdan, en cierto modo, el estilo literario del Levítico. El primer pasaje es más importante y requiere un comentario especial.

(a) *En las listas* que indican comportamientos que impiden heredar «el Reino de Dios» (1 Cor 6,9-10; Gál 5,21; Ef 5,5; cfr. también Tit 3,3), Pablo incluye también pecados de la esfera sexual, casi siempre utilizando expresiones genéricas —como, por ejemplo, la terminología de la *porneia* (1 Cor 5,11; 6,9; Gál 5,19; Ef 5,5; Col 3,5; 1 Tim 1,10)— y solo raramente especificando actos particulares, tales como el adulterio (1 Cor 6,9) y, en dos casos, la homosexualidad masculina (1 Cor 6,9; 1 Tim 1,10).

En 1 Cor 6,9-10

Con la categoría general de «injustos» (*adikoi*) —en oposición a los «santos» (*hagioi*)—, se condena a quien comete actos inadecuados, atribuidos a los paganos (cfr. también 1 Cor 5,9-11). La contradicción con el estilo de vida cristiano se acentúa con la pregunta retórica introductoria «¿no sabéis que...?», usada por el apóstol (en particular en la carta a los Corintios: 1 Cor 3,16; 5,6; 6,2-3; etc.) para hacer presente una verdad que debería ser evidente para sus destinatarios, que en la misma carta son alabados por Pablo por poseer «todos los dones de la palabra y de la ciencia» (1 Cor 1,5).

En 1 Cor 6,9-10 se presenta una lista de diez transgresiones, dividida en dos partes (casi una especie de decálogo, actualizado a la situación de los corintios): en el v. 9 se indican sobre todo pecados sexuales y en el v. 10 pecados de avaricia (estos últimos más adecuados al contexto). En la primera serie se menciona también la idolatría, extrañamente situada entre los pecados de tipo sexual. Más adelante veremos que también en Rom 1 Pablo establecerá una relación entre la falta de reconocimiento de Dios y las transgresiones en la esfera sexual. La sodomía masculina (*arsenokoitai*) se encuentra al final de la primera parte, precedida por el adulterio y la conducta afeminada (*malakoi*). Como en el decálogo del Antiguo Testamento y en otras listas veterotestamentarias, la lista somete a todos los culpables a la misma sanción de exclusión del Reino. Algunas categorías (como la avaricia o la calumnia) aparecen sujetas a discernimiento, dado que la gravedad del acto podría variar notablemente de un caso a otro.

En 1 Tim 1,9-10

192. También este texto presenta una lista bastante larga, que designa a los «impíos», los sin ley (*anomoí*), en oposición a quien es justo (*dikaios*). Tal vez se pueden distinguir dos grupos (uno en el v. 9 y otro en el v. 10) de cinco transgresiones cada uno. La relación con el decálogo se vislumbra en el trasfondo, pues se pasa de la rebelión religiosa a la falta de respeto a los padres, del homicidio a los pecados sexuales, para acabar con el perjurio.

El contexto es una explicación de las «doctrinas» desviadas, sostenidas por algunos que pretenden ser «maestros de la ley» (1 Tim 1,7), en oposición al «evangelio de la gloria del Dios bienaventurado» (1 Tim 1,11). También aquí la lista comienza con «sabemos...», para mostrar que algo es bien conocido.

De estas listas, podemos concluir que para los cristianos la práctica homosexual es una culpa grave. Aquí Pablo no da justificaciones sobre el asunto, como si fuese algo bien conocido y

compartido, aunque podía haber posturas doctrinales (más allá de la comunidad cristiana) que sostenían opiniones diferentes. Nos parece detectar una referencia a las leyes del Levítico y, en general, a la tradición del Antiguo Testamento, aunque solo sea por el uso de modalidades expresivas (en forma de decálogo) que remiten a aquellas tradicionalmente conocidas en las comunidades cristianas.

(b) *El pasaje de Rom 1,26-27*

193. En una sección inicial de la Carta a los Romanos, dedicada a mostrar la culpa universal de los seres humanos, objeto de la ira divina (Rom 1,18), por la que todos tienen necesidad de la justificación en Cristo (Rom 3,21-26), Pablo presenta un discurso de carácter general (Rom 1,18-32), en el que aparece la cuestión de la homosexualidad, con algunas consideraciones que nos hacen ver cómo dicho comportamiento era comprendido y valorado en la primera comunidad cristiana.

La reflexión del apóstol es introducida por una consideración global sobre «la impiedad y la injusticia» y sobre la «verdad» sofocada por la injusticia (Rom 1,18). Un binomio compuesto por dos elementos que hemos de tener en cuenta en nuestro análisis: por un lado, el concepto hebreo bíblico de *justicia* (relación con la Ley y, por tanto, regla y disciplina de la conducta); por otro, el concepto de *verdad* (opuesta a la mentira, Rom 1,25), no ausente en el mundo judío, pero ciertamente muy importante en el mundo griego. Así pues, el texto trata de comportamientos injustos, pero está atento a denunciar las teorías que justifican el mal (Rom 1,32). Al inicio de su presentación, y como hilo conductor de su argumento, Pablo denuncia el hecho de que los pecadores «se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo, que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas» (Rom 1,21); ellos que, «alardeando de sabios, resultaron ser necios» (Rom 1,22), demostraron con su comportamiento tener una «mente insensata» (Rom 1,28).

194. La denuncia del apóstol se desarrolla en tres momentos:

(1) El primero tiene que ver con *la relación con Dios*, y aquí se denuncia el hecho de que los seres humanos, a pesar de tener ante sus ojos la realidad de la creación y a pesar de tener inteligencia para comprender, no han sabido distinguir la criatura del Creador. En vez de dar gloria a Dios, han venerado una «imagen y figura» de hombres y bestias (Rom 1,20-25). No han percibido la diferencia, han confundido realidades distintas. De ahí se deriva una práctica religiosa equivocada (identificada con la idolatría).

(2) De esta falta de inteligencia surgen, según Pablo, varias consecuencias de tipo antropológico, *sobre todo desviaciones sexuales*. «Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, adorando y dando culto a la criatura y no al Creador» (Rom 1,25) y, por eso, la manifestación de la «impureza» (*akatharsia*) se ve como un «deshonor de sus propios cuerpos». Y todo esto manifestado, casi de modo emblemático, en la práctica homosexual femenina y masculina. El hecho de haber cambiado a Dios por una imagen (Rom 1,23), habiendo así «cambiado la verdad de Dios por una mentira» (Rom 1,25), se presenta como lo que produce el «cambio» en las relaciones sexuales, por lo que la relación es llamada «contra natura» (Rom 1,26). Esta expresión es interpretada como algo que va contra la realidad concreta de los cuerpos sexuados, los cuales tienen en ellos mismos una diferencia y una finalidad que no son reconocidas ni respetadas en la relación entre personas del mismo sexo. Según el apóstol, las relaciones homosexuales manifestarían solamente «los deseos del corazón» (terminología insólita que indica pasiones erráticas, en otro lugar expresadas como «pasiones de la carne», cfr. Gál 5,16-17; Ef 2,3). De hecho, todo esto es calificado como «pasiones infames» (Rom 1,26), «actos ignominiosos» (Rom 1,27), «extravío» (Rom 1,27). Pablo sigue así el juicio del Levítico, pero con una diferencia importante, la de considerar esos comportamientos como una consecuencia

de la estupidez que es, en sí misma, una especie de castigo: «Dios los entregó a pasiones vergonzosas [...], recibiendo en sí mismos el pago merecido por su extravío» (Rom 1,26-27). Así pues, el ser humano debería ver, en la sexualidad que ya no reconoce las diferencias «naturales», el síntoma de su distorsión de la verdad.

(3) Pablo añade que, siempre por no reconocer al verdadero Dios, surgen *en la sociedad comportamientos de desorden y violencia* que afectan a todas las relaciones interpersonales. A este respecto ofrece una lista (Rom 1,29-31), bastante heterogénea (parecida a las ya vistas), en la que se denuncia la grave condición del mundo, visto con la luz de la Torá. La distorsión de los valores de respeto y de comunión en la comunidad también se interpreta como un «juicio divino» (Rom 1,32), que debería abrir los ojos a la mentira que ha producido tal injusticia. Este ámbito específico, relativo a las relaciones sociales, será tratado en las siguientes partes de este capítulo.

195. *En conclusión*, el examen exegético realizado sobre los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento ha sacado a la luz elementos que deben ser considerados en una valoración de los aspectos éticos de la homosexualidad. Ciertas formulaciones de los autores bíblicos, así como las normas disciplinares del Levítico, requieren una interpretación inteligente que salvaguarde los valores que el texto sagrado trata de promover, evitando así repetir al pie de la letra todo lo que conlleva rasgos culturales de aquella época. La contribución ofrecida por las ciencias humanas, junto a la reflexión de teólogos y moralistas, será indispensable para una adecuada exposición del problema, solo esbozada en este documento. Además, será necesaria una atención pastoral, sobre todo en lo que se refiere a las personas, para realizar ese servicio del bien que la Iglesia ha de asumir en su misión en favor de la humanidad.

La unión esponsal en la perspectiva profética

196. El mensaje proclamado por los profetas en nombre de Dios corresponde obviamente al de la Torá en lo que se refiere a sus aspectos normativos. La fidelidad en el matrimonio se considera un deber y, por consiguiente, el adulterio es condenado (2 Sam 12,1-12; Jer 7,9; 29,23; Os 4,2; Mal 3,5). Sin embargo, no encontramos en esta literatura la denuncia de (otros) comportamientos sexuales indignos. La acusación frecuente de prostitución, dirigida a Israel, alude metafóricamente a la idolatría (Is 1,21; Jer 3,6; Ez 16,16; Os 2,7; etc.). Análogamente, en la mayor parte de los casos, la condena por adulterio se entiende como traición del vínculo exclusivo con el Señor (Jer 3,8; Ez 16,32; Os 2,4; etc.).

Una aportación más específica respecto al matrimonio nos la ofrece un pasaje del profeta Malaquías, que critica la práctica del repudio y propugna la fidelidad al primer amor, introduciendo el concepto del «pacto» esponsal del que Dios es testigo:

«También hacéis esto: cubrís de lágrimas el altar del Señor, de llantos y gemidos, pero el Señor no mira vuestra ofrenda, ni os la recibe con gusto. Y encima decís: «¿Por qué?». Porque el Señor es testigo de que traicionaste a la mujer de tu juventud, a tu compañera, a la mujer con quien te uniste por alianza (*b^erit*) [...] Cuidad vuestro espíritu y no traicionéis a la mujer de vuestra juventud. Porque yo detesto el repudio, dice el Señor Dios de Israel [...]» (Mal 2,13-16).

Como podemos ver, el profeta describe la unión esponsal como una alianza entre varón y mujer de valor perenne (cfr. también Prov 2,17). Dicha consideración nos hace comprender mejor la elección de los profetas de presentar la historia entre el Señor e Israel mediante la imagen esponsal. Oseas sería el primero en hacer uso extensivo de este soporte simbólico (Os 1-3), que más tarde fue retomado sobre todo por Jeremías (cfr. Jer 2-3), Ezequiel (cfr. Ez 16 y 23) y la última parte del libro de Isaías (cfr. Is 54 y 62).

La alianza (del Señor con Israel) expresada en términos esponsales

197. Algunos exegetas han sostenido que la metáfora esponsal aplicada a la relación de Israel con Dios fue utilizada de forma polémica contra la religión de Baal (nombre que en hebreo significa «marido», «amo») o, más en general, en oposición a las diversas divinidades paganas que se arrogaban el título de «marido» de las ciudades capitales (designadas como «virgen de...», «hija de...»). Sabemos, sin embargo, que existía la idea generalizada de que el matrimonio fundaba relaciones de alianza entre individuos y familias (cfr. Éx 23,32; 34,15-16; Dt 7,3), por lo que el aspecto de polémica religiosa (presente, por ejemplo, en Os 2,10) no parece ser la única explicación del simbolismo esponsal utilizado por los profetas para ilustrar el pacto sinaítico.

Por otra parte, es sabido que los escritores bíblicos, para hablar de la historia del pueblo de Israel con su Dios, adoptaron la idea del «pacto» entre el gran soberano («señor») y su vasallo («siervo»). Dicho pacto estaba regulado por un tratado que enumeraba los derechos y deberes recíprocos. El decálogo representaría el equivalente bíblico de tal procedimiento. Cabe destacar, por tanto, las importantes analogías entre el pacto en ámbito político y el pacto entre cónyuges: para los dos sistemas metafóricos se requiere, como elemento constitutivo, el consentimiento libre de las dos partes de la alianza; el pacto impone la obligación esencial de lealtad y fidelidad, que excluye la duplicidad y la traición; por último, en función del comportamiento de los «aliados», se determina un relato con resultados positivos o negativos, hasta el punto de contemplar la anulación del propio pacto. Esto hace comprender por qué los dos universos simbólicos, el político y el esponsal, se superponen frecuentemente en la literatura profética; una superposición propiciada por el hecho de que el marido era visto como una figura respetable en el ámbito familiar.

198. El hecho de que la institución matrimonial se utilice para describir la historia de Dios con Israel es un signo de que posee en sí misma un valor intrínseco. Una vez más queda testimoniada la « semejanza » entre Dios y la criatura humana, entre el actuar divino y lo que el ser humano está llamado a realizar. La alianza esponsal es realizada de modo perfecto por el Señor y esto arroja luz sobre cómo ha de ser vivida por los esposos. Este es el mensaje profético destinado indirectamente a la pareja. Al principio hay siempre una iniciativa de amor (Jer 2,2-3), provocada no por interés, sino por un puro deseo de benevolencia hacia el cónyuge. Ahora bien, la fidelidad que exige el matrimonio consiste en mantener en el tiempo el valor revelado al principio, en el « tiempo de la juventud ». Incluso cuando graves pecados (como el adulterio y la prostitución) amenazan la existencia del vínculo de amor, es posible que el amor originario encuentre los caminos para la reconciliación a través del perdón, de modo que se pueda llegar a una comunión más profunda (Jer 4,1-2; Os 2,16-22).

El ejemplo y la enseñanza de Jesús

199. Hemos visto en el apartado sobre el divorcio, cómo Jesús ilumina el estatuto del matrimonio, refiriéndose al proyecto del Creador que desde el principio ha querido la unión del varón y la mujer en una sola carne, para expresar el amor en una historia de fidelidad. Respecto a lo que se permitía en el código deuterónico (Dt 24,1-4) y respecto a las diversas modalidades interpretativas de sus contemporáneos, Jesucristo dio en esta materia un impulso nuevo y sorprendente, comparable al mejor vino que se pone sobre la mesa el día de la boda (Jn 2,10). La novedad del mensaje evangélico se extiende también a otros aspectos de la relación varón-mujer, algunos de los cuales son realmente destacables.

Jesús y las mujeres

Frente a una extendida devaluación de la figura femenina en el ambiente de la época, Jesús mostró especial atención y aprecio a las mujeres que se le acercaron, suscitando a veces el desconcierto e incluso la indignación de sus contemporáneos (Mt 15,22-28; Lc 7,39; Jn 4,9.27). Aun confiando a los doce un rol privilegiado en su Iglesia, el Maestro también acogió entre aquellos que lo acompañaban a « muchas » mujeres, entre ellas María Magdalena, Juana y Susana, que no solo cuidaban de las necesidades materiales del grupo (Lc 8,1-3; cfr. también

Mt 27,55; Mc 15,40-41), sino que compartían la misma vocación misionera. María de Betania es incluso presentada por Lucas como un ejemplo del discípulo que escucha a los pies de Jesús (Lc 10,39; cfr. Hch 22,3). El mismo evangelista, además de resaltar el rol de María de Nazaret como testigo privilegiado del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios (Lc 1,26-38), incluye en la historia de los inicios evangélicos a otras figuras femeninas —como Isabel (Lc 1,39-45) y Ana (Lc 2,36-38)— en cuanto mensajeras proféticas del acontecimiento consolador del Salvador.

Algunas mujeres fueron señaladas por Jesús como modelo de generosidad (Mc 12,41-44), de amor (Lc 7,47), de intuición profética (Mc 14,3-9). Son las mujeres las que le siguen hasta el Calvario (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; Jn 19,25), son ellas las que se acercan al sepulcro al rayar el alba (Mt 28,1; Mc 16,1-2; Lc 24,1; Jn 20,1), mostrando así una fidelidad valiente y amorosa hacia su Maestro y Señor.

Hay que destacar especialmente que los evangelios dicen que fueron las mujeres —en particular María de Magdala— las primeras en encontrar al Resucitado, recibiendo el encargo de dar testimonio de él a sus hermanos (Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-13.17). Este hecho es realmente relevante, si se tiene en cuenta que en aquella época no se daba mucho crédito a la palabra de una mujer (Lc 24,11; cfr. también Mc 16,11). Jesucristo confiará, pues, a varones, en calidad de testigos (considerados) acreditados, el deber de anunciar la Resurrección. Sin embargo, el relato bíblico deja abierta la puerta a acoger la voz creyente de la mujer, cuando se manifiestan condiciones culturales que favorecen el respeto hacia ella.

Lucas, continuando con el relato de la vida de la comunidad cristiana en el libro de los Hechos, señala la presencia de las mujeres, junto con María, la madre de Jesús, en la comunidad reunida en oración en espera de Pentecostés (Hch 1,14). Cita, por el rol que desempeñaron en la vida de la Iglesia, a Tabita, por su caridad (Hch 9,36-42), a María, madre de Juan, llamado Marcos, por su casa hospitalaria (Hch 12,12), a Lidia, maestra de acogida (Hch 16,13-15), y a las cuatro hijas del evangelista Felipe, dotadas de carisma profético (Hch 21,9).

El celibato por el Reino de Dios

200. La aportación más novedosa introducida por Jesucristo se refiere a la virginidad consagrada por el Reino de Dios. El Antiguo Testamento recuerda que al profeta Jeremías se le pidió renunciar al matrimonio como signo del inminente fin de Jerusalén (Jer 16,2). Y, por lo que sabemos, otros profetas, como Elías, Eliseo y Juan Bautista, tampoco se casaron, expresando así una adhesión total a su ministerio. Jesús se coloca personalmente en esta línea de testigos proféticos, asumiendo además la figura del Esposo de Israel, atribución que —como hemos visto— estaba reservada a Dios en la tradición profética. Dicha atribución se menciona de forma indirecta, por ejemplo, cuando para indicar la novedad de su manifestación Jesús dice a los discípulos de Juan Bautista: «¿Es que pueden guardar luto los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos? Llegarán días en que les arrebatarán al esposo y entonces ayunarán» (Mt 9,15). Jesús también se refiere a sí mismo como esposo en la parábola de las bodas del hijo del rey (Mt 22,1-14; cfr. también Lc 12,36) y en la de las diez vírgenes que esperan la llegada del esposo (Mt 25,1-12). Más explícitamente en el Evangelio de Juan, el Bautista da su testimonio sobre él mismo y sobre Jesucristo, recurriendo a este simbolismo: «El que tiene la esposa es el esposo; en cambio, el amigo del esposo, que asiste y lo oye, se alegra con la voz del esposo; pues esta alegría mía está colmada» (Jn 3,29).

Respecto a sus discípulos, el Señor no dio prescripciones normativas que indujeran a imitar su opción por la virginidad. No obstante, se supone que los apóstoles y aquellos que lo siguieron en su ministerio itinerante asumieron la condición del celibato o, en todo caso, un estado personal libre de las obligaciones matrimoniales. El pasaje de Lc 18,29-30 —que de alguna

forma describe la condición de aquellos que siguieron al Maestro— debería interpretarse en este sentido, ya que en respuesta a Pedro Jesús declaró: «En verdad os digo que no hay nadie que haya dejado casa o *mujer* o hermanos o padres o *hijos* por el reino de Dios, que no reciba mucho más en el tiempo presente y en la edad venidera vida eterna». El título de «eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,12) se aplica, sin duda, también a quien opta por no casarse y no tener hijos según la carne, para dedicarse en cuerpo y alma a la comunidad, engendrando para la vida eterna mediante la Palabra.

Es cierto que el Señor Jesús vino a inaugurar un nuevo Israel, no procreado por semilla humana, sino generado por el Verbo y vivificado por el Espíritu (Jn 1,13; 3,5-6; Sant 1,18; 1 Pe 1,23). Los doce —en correspondencia con los doce hijos de Jacob— constituyen el principio simbólico del nuevo pueblo de Dios, con «hijos» que nacen de la obediencia de la fe. La Iglesia de Cristo es realmente una familia espiritual (cfr. Mt 12,46-50), en la que Dios es el único Padre verdadero (Mt 23,9). Con todo, esto no impone la obligación del celibato para todos los cristianos. La virginidad por el Reino de Dios es, más bien, el fruto de una «vocación» especial. Por un lado, requiere una llamada específica y un don proporcionado por parte del Señor y, por otro, se concreta en la adhesión libre de la persona, realizada en el nombre de Jesús y a su imitación, de modo que toda la existencia asuma la forma profética que anuncia la realidad escatológica (cfr. Mt 22,30).

La enseñanza de Pablo

201. Todos sabemos que el «discurso» cristiano recibe en las cartas de Pablo un desarrollo importante de orden teológico. Esto también se aplica a la relación entre varón y mujer. Aunque enraizada en la tradición judía, la antropología del apóstol se presenta con interpretaciones originales, combinadas con directrices y consejos que han tenido una influencia considerable en la historia de la Iglesia. Algunos de sus pronunciamientos causan hoy, sin embargo, perplejidad y vale la pena destacarlo.

Sobre el matrimonio

En cuanto a la sexualidad en general, la tradición paulina insiste en la «santidad» de la conducta y, en consecuencia, condena toda forma de impureza (1 Cor 6,18; Ef 5,3; Col 3,5; Heb 13,4). Basta citar a este propósito un pasaje de la que se considera su primera carta:

«Pues ya conocéis las instrucciones que os dimos en nombre del Señor Jesús. Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación, que os apartéis de la impureza (*porneia*), que cada uno de vosotros trate su cuerpo con santidad y respeto, no dominado por la pasión, como hacen los gentiles que no conocen a Dios [...]. Dios no nos ha llamado a una vida impura (*akatharsia*), sino santa. Por tanto, quien esto desprecia, no desprecia a un hombre, sino a Dios, que os ha dado su Espíritu Santo» (1 Tes 4,2-8).

La «pureza» del cuerpo es vista por Pablo como el corolario de la pertenencia de la persona al Señor:

«El cuerpo no es para la fornicación (*porneia*), sino para el Señor; y el Señor, para el cuerpo [...]. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta (*pornē*)? De ningún modo. ¿O no sabéis que unirse a una prostituta es hacerse un cuerpo con ella? Porque dice: «Serán los dos una sola carne». En cambio, el que se une al Señor es un espíritu con él» (1 Cor 6,13.15-17).

El concepto de alianza (con el Señor) sirve, pues, para dictar las reglas del ejercicio de la sexualidad. Como consecuencia, la «espiritualidad» cristiana se manifiesta precisamente en el modo en que se vive la corporeidad.

202. El mismo simbolismo (de la alianza) lo aplica Pablo a la condición matrimonial en la conocida página de Ef 5,22-33. Aquí el apóstol, refiriéndose de nuevo a Gén 2,24, usa la categoría de «misterio grande» (Ef 5,32), para cualificar la relación esponsal como revelación perfecta del amor. Los profetas, como hemos visto, se servían de la imagen esponsal para describir la historia de la alianza entre el Señor e Israel. Ahora, Pablo actualiza en cierto modo la tradición antigua, realizando una doble transposición. La primera es la de atribuir a Cristo la imagen del esposo, como artífice de la «nueva alianza», realizada no ya con la sangre de las víctimas sacrificiales, sino con el don de la misma persona de Jesús, don que purifica y hace santa a la Iglesia, su esposa (Ef 5,25-27). El despliegue histórico de amor que las antiguas profecías atribuían a Dios (pensemos, por ejemplo, en Ez 16,8-14), Pablo lo relaciona con la acción de Cristo como cumplimiento perfecto de la historia de la salvación. Esta primera transposición de la metáfora profética se sitúa en continuidad con la tradición evangélica, en la que se hacía alusión al rol de Cristo como esposo de Israel.

La segunda transposición, más relevante en el ámbito antropológico, es la que hace el apóstol asumiendo la realidad cristológica como modelo de la relación esponsal entre los cónyuges (cristianos). No debería parecer impertinente ni excesivo proponer al marido (cristiano) el ejemplo de Cristo, incluso cuando esto implica el deber exigente de una donación perfecta. De hecho, en el Evangelio se pide a los discípulos de Jesús que sean «perfectos» como es perfecto el Padre (Mt 5,48) y que hagan lo que Jesús hizo, amando como él amó (Jn 13,34; 15,12). El «misterio grande» se cumple efectivamente cuando la persona humana se convierte en sujeto capaz de plena semejanza con Dios en el amor.

203. Por otro lado, resulta problemático —y contrasta con el modo de concebir hoy la relación esponsal— deducir que como Cristo es cabeza de la Iglesia, así «el esposo es cabeza de la esposa» (Ef 5,23). Pablo trata así de fundar la potestad del marido sobre la mujer, acogiendo probablemente lo que en la cultura de su tiempo aparecía como un hecho «natural», para garantizar el orden en la familia, confiriendo a dicho estatuto un alto valor religioso. Por eso, la relación entre el esposo y la esposa se incluye en el conjunto de las relaciones asimétricas, que exigen una específica forma de obediencia de parte del cónyuge sometido. En la Carta a los Efesios el párrafo dedicado a la relación entre marido y mujer va seguido inmediatamente de otro relativo a la relación entre padres e hijos (Ef 6,1-4) y de otro sobre la relación entre amos y siervos (Ef 6,5-9). Lo mismo sucede en Col 3,18-22. Nos podríamos preguntar si esta modalidad interpretativa respeta el concepto de igual dignidad entre los cónyuges, que aparece ya testimoniada en Gén 2,22. Prescribir que «las mujeres se sometan a sus maridos en todo» (Ef 5,24; cfr. también Col 3,18 y 1 Pe 3,1.5) no parece un mandato adecuado para definir la relación entre los esposos, donde la perfección del amor debería manifestarse en el diálogo, o mejor, en el consentimiento de cada uno hacia la verdad expresada por el otro, de modo que ambos obedezcan lo que Dios quiere. La «docilidad», por tanto, no se exige solo a la mujer, sino también al marido. Y no solo se le pide al esposo que ame dándose del todo, sino que también a la mujer se le pide la misma donación total, expresada por Cristo en su entrega amorosa a la Iglesia.

204. De estas reflexiones sacamos dos consecuencias. (i) La primera es que los diversos pronunciamientos pastorales de Pablo que —quizás en nombre de la «tradición» (cfr. 1 Cor 11,2)— ponen a la mujer en posición de inferioridad en la familia o en la Iglesia, han de comprenderse en su contexto cultural.

El apóstol pide que la mujer se cubra la cabeza mientras ora y profetiza (1 Cor 11,5), lo cual, en cambio, se consideraba deshonoroso para el varón (1 Cor 11,4), dado que —según afirma en su carta— este «es imagen y gloria de Dios; la mujer por su parte es gloria del varón. Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón. Pues tampoco el varón fue creado para la mujer, sino la mujer para el varón» (1 Cor 11,7-9). Como hemos podido mostrar en la exégesis de Gén 2,18-24, el texto bíblico de los orígenes no funda ni la superioridad, ni la autoridad del varón sobre la mujer. La costumbre de que las mujeres llevaran velo en la comunidad no debe mantenerse si expresa su injustificado sometimiento.

En un pasaje de la tradición paulina leemos: «Que la mujer aprenda sosegadamente y con toda sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni que domine sobre el varón, sino que permanezca sosegada. Pues primero fue formado Adán; después, Eva. Además, Adán no fue engañado; en cambio, la mujer, habiendo sido engañada, incurrió en transgresión, aunque se salvará por la maternidad, si permanece en la fe, el amor y la santidad, junto con la modestia» (1 Tim 2,11-15). El fundamento bíblico (Gén 2–3) adoptado para imponer a la mujer una actitud general de sumisión se presenta en esta carta como una evidencia, pero hoy en día esta lectura es discutida. Las consecuencias de carácter disciplinar para las mujeres, tales como la obligación de callar, la prohibición de enseñar (interpretada como «dominar») y el deber de parir hijos (casi como expiación del supuesto pecado de Eva) son, pues, improcedentes.

En otro pasaje de la primera Carta a los Corintios, Pablo confirma la doctrina expuesta: «Como en todas las iglesias de los santos, que las mujeres callen en las asambleas, pues no les está permitido hablar; más bien, que se sometan, como dice incluso la ley. Pero, si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos, pues es indecoroso que las mujeres hablen en la asamblea» (1 Cor 14,34-35). Es posible que aquí Pablo aluda a Gén 3,16 para afirmar la sumisión de las mujeres a los varones. Ahora bien, de esta interpretación no se debe deducir que sea inconveniente que ellas tomen la palabra en las asambleas, quizás instruyendo con competencia y sabiduría a sus propios maridos. Las recomendaciones del apóstol dependen del contexto cultural de la época y hay que considerarlas sobre todo como expresión de su preocupación por mantener el orden en las asambleas eclesiales.

Otras consideraciones en ámbito antropológico, tal vez hechas por Pablo incidentalmente, son por lo menos cuestionables. No parece adecuado, por ejemplo, decir al marido que ame a su mujer porque «quien ama a la propia mujer se ama a sí mismo» (Ef 5,28), así como resulta extraña la afirmación de que «la mujer no dispone (*ouk exousiazeti*) de su cuerpo, sino el marido; de igual modo, tampoco el marido dispone de su propio cuerpo, sino la mujer» (1 Cor 7,4). La comprensión de la naturaleza del amor, así como el sentido de entregar el cuerpo al cónyuge requieren hoy formulaciones diferentes a las de la carta paulina.

205. (ii) La segunda consecuencia va, en cierto sentido, en dirección opuesta y se expresa como un interrogante al modelo paritario exigido por la mentalidad contemporánea sobre cuál es la adecuada relación entre marido y mujer. En el caso, bastante frecuente, de disparidad de opiniones entre los cónyuges, ¿cómo se podrá tomar una decisión que afecta a ambos (y tal vez también a los hijos)? ¿Cómo se puede tutelar la concordia familiar si ninguno «se somete», con humilde obediencia, al parecer del otro? Parece que todo grupo social necesita una figura de autoridad, que deberá ejercer su función con las cualidades espirituales de sabiduría y amor, necesarias para alcanzar el acuerdo y la comunión de intenciones. Pero si en un determinado contexto cultural no se considera oportuno que uno de los dos cónyuges ejerza esa función de autoridad, se deduce que una estructura altamente paritaria exige a cada uno de los cónyuges una gran atención al bien común de la familia y una humilde disponibilidad para escuchar al otro, hasta «someterse» amorosamente a la verdad (es decir, a la voluntad de Dios) que se revela en el paciente diálogo del discernimiento. En caso contrario, uno de los dos prevalecerá sobre el otro de forma solapada, con inevitables consecuencias negativas para la duración del vínculo esponsal.

Sobre el celibato

206. En el seguimiento del Señor Jesús, Pablo asume personalmente la condición de célibe como entrega radical de sí mismo al servicio del Evangelio. Los hermanos y los hijos son sus discípulos (Rom 1,13; 1 Cor 4,14-15; Gál 4,19). El apóstol ofrece también una serie de consideraciones para justificar esta opción de vida. Sin embargo, también vale la pena señalar aquellos aspectos que resultan problemáticos a este respecto.

Respondiendo a los corintios sobre una serie de cuestiones relativas al matrimonio, Pablo empieza diciendo: «Acerca de lo que habéis escrito, es bueno que el hombre no toque mujer. Con todo, por el riesgo de inmoralidad (*porneia*), que cada cual tenga su propia mujer y cada mujer su propio marido» (1 Cor 7,1-2). La afirmación general («es bueno que el hombre no toque mujer») se entiende como una valoración positiva e la virginidad, que podía tal vez haber sido cuestionada por quien entendía lo que el Creador dijo a *'ādām* («creced y multiplicaos», Gén 1,28) como «mandamiento» divino impuesto a todos. Sin embargo, es la segunda frase («por el riesgo de inmoralidad...») la que suscita perplejidad, ya que parece presentar el matrimonio, no como una elección de amor, sino solo como una prevención contra desviaciones indecorosas (así también en 1 Cor 7,8-9). Según Pablo, a continuación emerge en la carta un modo de interpretar el matrimonio y el celibato que no expresa un «mandato» (*epitagē*) del Señor, sino más bien una opinión (*gnomē*) personal del apóstol (1 Cor 7,25; cfr. también 1 Cor 7,40; Flm 14). Esta diferencia debe ser considerada detenidamente. Respecto a los «célibes» (1 Cor 7,25), Pablo escribe: «Considero que, por la angustia (*anankē*) que apremia, es bueno para un hombre quedarse así. ¿Estás unido a una mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No busques mujer; pero si te casas, no pecas; y, si una soltera se casa, tampoco peca. Aunque estos tales sufrirán la tribulación (*thlipsis*) de la carne; y yo quiero ahorrársela» (1 Cor 7,26-28). Una vez más, se confirma que el celibato es algo bueno, incluso mejor que el matrimonio. La razón que se aduce para ello hace referencia a la «angustia» (cfr. 2 Cor 12,10; 1 Tes 3,7), vinculada tal vez a la coyuntura histórica de los últimos tiempos (1 Cor 7,29.31; 2 Tim 3,1), caracterizados —según leemos en el discurso escatológico de Jesús— por varios tipos de «tribulaciones» (cfr. Mt 24,9.21.29; cfr. también 2 Cor 6,4) que Pablo querría evitar a sus destinatarios. El consejo general del apóstol es permanecer en la condición en la que cada uno se encuentra (cfr. 1 Cor 7,17.20.24). Sin embargo, un cambio de vida puede ser una respuesta necesaria a una vocación espiritual; además, el matrimonio no puede ser legitimado diciendo simplemente que «no es pecado» (cfr. 1 Tim 4,3) y la elección del celibato no puede ser una escapatoria para evitar dificultades.

207. Prosiguiendo en sus reflexiones, Pablo ofrece una ulterior razón para preferir el celibato al matrimonio: «Quiero que os ahorréis preocupaciones: el no casado se preocupa de los asuntos del Señor, buscando contentar al Señor; en cambio, el casado se preocupa de los asuntos del mundo, buscando contentar a su mujer, y anda dividido (*memeristai*). También la mujer sin marido y la soltera se preocupan de los asuntos del Señor, de ser santas en cuerpo y alma; en cambio, la casada se preocupa de los asuntos del mundo, buscando contentar a su marido. Os digo todo esto para vuestro bien (*symphoron*)» (1 Cor 7,32-35). Si es justo ver en la virginidad, libremente elegida por obediencia a la llamada divina, un modo de expresar y vivir una dedicación absoluta al Señor, es en cambio muy problemático considerar el matrimonio como un camino casi opuesto, en el cual los esposos se preocuparían de las cosas del mundo, tratando de agradar al cónyuge en vez de a Dios. La «división» o desdoblamiento del corazón no es una limitación intrínseca en la condición esponsal, en la que es posible, por el contrario, llevar una conducta santa, de verdadero amor, totalmente agradable al Señor. Considerar entonces que es preferible no casarse con la propia prometida (si este es el sentido de 1 Cor 7,36-38) o decir a la viuda que es mejor no casarse de nuevo, son corolarios de las argumentaciones paulinas precedentes. A la luz de toda la revelación bíblica, ante la belleza y el reto de amor del matrimonio, la vocación a la virginidad consagrada ha de motivarse con categorías diversas.

De los textos de Pablo se deduce que el cristiano se encuentra ante dos opciones de vida: la del matrimonio, que aparece simplemente consentida, y la del celibato, preferible porque es más acorde con un modo de vida evangélico. Una contraposición de este tipo se debe revisar, especialmente si la exaltación de uno de los dos «caminos» tiene como consecuencia la

devaluación del otro. Cada uno ha de ser visto como una «llamada» a la santidad con aspectos propios y cada uno puede ser vivido en verdad solo por un don del Espíritu de amor. El tratamiento adecuado de este tema se confía a competencias diversas de las que tienen los comentaristas del texto bíblico. Sería bueno desarrollar, entre otras cosas, la importancia de la relación entre varón y mujer vivida en la castidad, ya sea para quien está casado, ya sea sobre todo para quien ha elegido la virginidad por el Reino de Dios. El ejemplo de Jesús podría ser el punto de partida de un recorrido que trate la amistad entre el varón y la mujer como vocación universal de gran riqueza espiritual.

2. EL AMOR ENTRE PADRES E HIJOS

208. El encuentro entre un hombre y una mujer —«conocerse» y quererse— da comienzo a una historia de amor recíproco, que tiene como fruto deseado la generación de los hijos. Leemos en Gén 4,1: «Adán conoció a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín». A su vez, el nacimiento es el comienzo de otra historia, marcada por la relación del hijo con sus progenitores e inscrita en un preciso momento temporal, por el que todo ser humano es «hijo del hombre» e «hijo de su tiempo».

Este género de consideraciones encuentra su expresión literaria en las «genealogías» (en hebreo, *tôlê dôt*; en griego, *genesis*), mediante las cuales el narrador bíblico, a través de la lista de padres e hijos, recuerda sintéticamente los diferentes periodos de la aventura humano.

Las genealogías

209. El libro del Génesis —en la sección que narra los comienzos de la humanidad—, tras haber descrito el origen (*tôlê dôt*) del cielo y de la tierra (Gén 2,4) y haber enumerado los descendientes del primer hijo del hombre, Caín (Gén 4,17-26), establece mediante tres grandes listas genealógicas (Gén 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32) las coordenadas de la historia de los orígenes de la humanidad, proporcionando al mismo tiempo las informaciones concernientes a la expansión diversificada de los diferentes grupos étnicos sobre la faz de la tierra. Como se desprende de las indicaciones temporales inverosímiles, además de por una cierta inconsistencia en la identidad de los personajes evocados, ciertamente no se nos propone un relato creíble desde el punto de vista histórico. El autor bíblico pretende más bien exponer el «sentido» de la historia, entendido como la verdad y la finalidad últimas de la generación humana: la *verdad* de la historia coincide con la revelación de la presencia de Dios allí donde los seres humanos actúan. Así lo declara programáticamente Eva al nacer el primer hijo del hombre, cuando afirma: «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (Gén 4,1). Esto se especificará con más detalle en las numerosas intervenciones de Dios, para orientar el curso de los acontecimientos en la dirección de la bendición, *finalidad* última, querida y realizada por el Señor.

En contraposición con la descendencia de Caín —que, por así decirlo, queda interrumpida, pues está marcada por la maldición (Gén 4,11)—, la primera genealogía (Gén 5,1-32) presenta la descendencia del hijo de Adán, Set (que sustituye a Abel, Gén 4,25). De él se dice que «por entonces se comenzó a invocar el nombre del Señor» (Gén 4,26). La frase, aun siendo un anacronismo respecto a Éx 6,3, constituye una auténtica afirmación religiosa que pretende expresar que, desde los orígenes, el Dios verdadero era reconocido y honrado (al menos por algún beneficiario de su presencia). Diez nombres —desde Adán, el pecador expulsado del Edén, hasta Noé, el «justo» (Gén 6,9) y «consolador» (Gén 5,29)— bastan para trazar las vicisitudes de muchos siglos, que desembocan en el nuevo comienzo de la humanidad, bajo el signo de una alianza perpetua y de una renovada bendición de todo lo creado, tras la catástrofe del diluvio (Gén 6-9).

210. La segunda genealogía (Gén 10,1-32) —que se diferencia de la primera en que no contiene indicación temporal alguna—, enumera a los numerosos descendientes de los tres hijos de Noé: Jafet (Gén 10,2-5), Cam (Gén 10,6-20) y Sem (Gén 10,21-31). Al invertir el orden de su nacimiento, el narrador centra su atención en esa línea patriarcal en la que tomará forma la historia de la salvación. Esta se realiza concretamente en el contexto de la «ramificación» de las naciones en las diferentes

partes del mundo: los pueblos que tendrán gran importancia en la continuación del relato bíblico aquí se enumeran casi como un escenario preparatorio para los diferentes periodos de la historia del pueblo de Dios.

En efecto, la última gran genealogía del Génesis (Gén 11,10-32) concluye precisamente con el nacimiento de Abrahán, colocado al final de una lista de diez nombres, que desde Sem llega hasta el hijo de Teraj, quien dará inicio a la historia de su pueblo caracterizada por la alianza con el Señor. Desde el comienzo de la humanidad todas las «generaciones» conducen así a una figura clave, una especie de principio de la promesa. En este «padre» la bendición originaria del Creador (Gén 1,28) se convierte en una admirable verdad histórica (Gén 12,2), ya que la capacidad de engendrar de Abrahán no es fruto del poder de la carne, sino de la dócil obediencia de la fe.

Al final del canon hebreo, el primer libro de las Crónicas —como premisa de su relato histórico— retoma este género literario (1 Crón 1–9) incluyendo en él, de forma tendenciosamente exhaustiva, todas las diversas genealogías que están diseminadas en otros libros bíblicos (precedentes). En particular, la detallada enumeración de los descendientes de los doce hijos de Jacob sirve al narrador como premisa para la presentación de David como rey mesiánico, cuya alianza con el Señor (1 Crón 11,1-3) es principio de esperanza imperecedera para Israel (1 Crón 17,11-14).

211. De manera análoga, en el evangelio de Mateo (Mt 1,1-17) la persona de Jesucristo es contemplada como la convergencia final de toda la historia de Israel, articulada en tres ciclos de catorce generaciones (v. 17), desde Abrahán a David (v. 2-6a), desde David hasta Jeconías, el rey de la deportación a Babilonia (v. 6b-11) y, finalmente, desde Jeconías hasta Jesús (v. 12-16), «hijo de David, hijo de Abrahán» (v. 1). La alianza, con sus promesas, encuentra su cumplimiento en Cristo, tal como se ilustrará en la continuación del relato evangélico: la procreación según la carne se interrumpe para dar lugar a la generación por medio de la Palabra.

El evangelista Lucas (Lc 3,23-38), partiendo de Jesús, se remonta a todos sus progenitores. Ahora bien, el primero de los «padres» que se menciona, José, solo es «considerado» como tal (v. 23) porque el nacimiento del hijo del Altísimo se debe a la intervención del Espíritu (Lc 1,31-35). Entre los demás antepasados encontramos personajes bien conocidos, intercalados con otros de los cuales se ignora su historia, lo cual responde a la intención universalista de vincular al «Hijo amado» (Lc 3,22) con Adán, de quien se especifica su origen de Dios (Lc 3,38).

212. Las genealogías bíblicas reproducen constantemente la parte patrilínea. Algunos dicen que esto no es más que un reflejo de las antiguas concepciones patriarcales. Otros, en cambio, sugieren que de este modo, por encima del aspecto del reconocimiento jurídico (por parte del padre) con la concesión al hijo de los derechos que le corresponden, se privilegió el acto de la generación carnal (por la mujer). En la tradición bíblica esto significa esencialmente la acogida del hijo en la comunidad de la sagrada alianza, en cuanto miembro de un pueblo que vive por la promesa divina. En efecto, mediante la *circuncisión*, todo varón que nace en la «casa» de los descendientes de Abrahán queda inscrito entre los hijos de la alianza, de generación en generación: «Esta es la alianza que habréis de guardar, una alianza entre yo y vosotros y tus descendientes: sea circuncidado todo varón entre vosotros» (Gén 17,10). La línea masculina de los israelitas llevará, pues, en el propio cuerpo la «señal» (Gén 17,11) de una alianza perpetua (Gén 17,13). Jesús fue circuncidado al octavo día (Lc 2,21), convirtiéndose así en hijo de Abrahán, portador de la bendición definitiva a todas las naciones (Hch 3,25-26; Gál 3,14).

La circuncisión

213. La circuncisión, practicada por diversos pueblos de la antigüedad (desde Siria hasta Egipto, cfr. Jer 9,24-25), parece haber sido originariamente un rito de iniciación matrimonial. Sin embargo, dado que en Israel esta viene prescrita como acto que se debe practicar en el niño al octavo día de su nacimiento (Gén 17,12; Lev 12,3), su significado cambia considerablemente. Los historiadores consideran que dicha práctica se impuso en Israel como signo de *pertenencia* religiosa en época

exílica, cuando los hijos de Abrahán fueron privados de otras manifestaciones de identidad y se encontraron viviendo entre poblaciones mesopotámicas incircuncisas. Se podría pensar que la incisión practicada en el miembro masculino tenía la función práctica de liberar al órgano sexual de todo impedimento para facilitar la procreación. No obstante, vista a la luz de la revelación bíblica, la circuncisión se convierte más bien en un signo de fe religiosa, que confiesa que la *fecundidad* y la vida provienen de la relación de alianza con Dios y no únicamente de la virilidad humana.

Según los profetas, los hijos de Israel a pesar de que llevaban en su propia carne los signos de su unión con el Dios de la vida, su corazón sin embargo era «incircunciso» (Lev 26,41; Jer 9,25), no pertenecía al Señor, no estaba unido a él con un amor total. La falsa división entre la obediencia ritual y una pertinaz rebeldía interior no podía ser eliminada únicamente por la apremiante advertencia a «circuncidar vuestro corazón» (Dt 10,16; Jer 4,4). Se hizo necesaria la intervención del mismo Dios para inaugurar una *nueva alianza* (Jer 31,31-34), ya anunciada por el Deuteronomio en estos términos: «El Señor, tu Dios, circuncidará tu corazón y el de tus descendientes para que ames al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, y así vivas» (Dt 30,6). Ya no es el padre carnal quien realiza un corte en la carne del hijo, sino que es el Padre de la vida quien pone su sello en la intimidad del individuo, haciendo que su pertenencia a Dios sea perpetua. Y esto no será reservado únicamente a los varones, sino que se concederá a toda persona, de manera que todos, hombres y mujeres, puedan amar perfectamente a su Señor y vivir de vida eterna.

214. En realidad, las genealogías bíblicas no siempre mencionan únicamente la figura paterna. En determinados casos se cita a las *madres*, las cuales determinan ramificaciones específicas en la descendencia. Así lo atestigua Mateo en la genealogía de Jesús, haciendo memoria de Tamar (Mt 1,3), Rajab (Mt 1,5), Rut (Mt 1,5), de la mujer de Urías (Betsabé) (Mt 1,6), además de María, «de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16). De una manera más general, el relato bíblico explicita a menudo la función de la madre no solo por lo que concierne a los momentos de la gestación y del parto (a veces dramáticos, cfr. Gén 35,16-19), sino también por la influencia ejercida por ella sobre el porvenir de la prole (cfr. por ejemplo, Gén 27,5-17.42-45; Éx 2,1-3.7-9; 1 Re 1,11-31).

Dicho en otros términos, antropológicamente hablando es importante poner de relieve hasta qué punto resulta significativo que todo ser humano encuentre su origen en un doble principio, en una mujer y un varón a la vez, mediante el acto de su unión amorosa. Toda separación entre los cónyuges constituirá una laceración en la identidad psicológica de la persona que recibe la vida de la comunión de sus progenitores. Si la unión amorosa de los dos es la que hace que un niño nazca, es también la concordia de los sentimientos de los progenitores y la convergencia de sus propósitos lo que posibilita que el hijo acceda al sentido de la existencia, creciendo como persona. Y esto se expresa en la palabra que el padre y la madre dirigen al hijo, para que la acoja como germen de vida, puesto que dicha palabra procede del amor y enseña amor.

Esta realidad tiene, además, implicaciones de naturaleza religiosa. Efectivamente, ninguno de los progenitores puede jactarse de ser únicamente el origen del hijo, una cualidad que está reservada exclusivamente al único Padre. Ni siquiera es suficiente la simple cópula para tener un hijo, si Dios no abre el vientre de la mujer de modo que pueda concebir y dar a luz (Gén 30,2). Por esto el Señor es bendecido por los creyentes, cuando, habiendo unido a dos esposos (Tob 8,15-17), les concede la gracia de dar cuerpo a un hijo del hombre (Rut 4,12; 1 Sam 1,19-20.27).

Los actos parentales

215. A partir del acto procreador, se desarrolla una historia en la que padre y madre hacen gestos de amor hacia sus hijos, mediante los cuales se expresa el sentido mismo del ser padres y, como contrapartida, del ser hijo.

(i) En la primera fase de la vida del niño la figura materna tiene una importancia preponderante, debido a la gestación, el parto, la lactancia (2 Mac 7,27) y todos los cuidados y atenciones que marcan de modo indeleble la relación afectiva entre madre e hijo. Sin embargo, también debe aceptarse la importancia del padre que «reconoce» al niño, inscribiéndolo jurídicamente en la comunidad familiar y civil. Podemos decir que, incluso cuando ha participado en la generación «según la carne», el padre realiza siempre una especie de «adopción», en el momento en que, recibiendo a la criatura nacida de mujer, declara: «este es hijo mío». En el antiguo Israel el nombre del hijo, a veces, es impuesto al neonato por la madre (Gén 29,32-35; 30,6-24; 35,18; Lc 1,59-63). Por lo general, sin embargo, es conferido por el padre en el momento de la circuncisión, de modo que el neonato sea introducido en la genealogía del pueblo de la alianza. Un eventual cambio de nombre indica, en un cierto sentido, un nuevo nacimiento con motivo de una nueva paternidad (espiritual) (cfr. Gén 17,5).

(ii) La acogida del hijo determina la asunción, por parte de sus padres, de una actividad práctica y continuada orientada a favorecer la vida de su criatura, a la que visten, alimentan y defienden de todo género de amenaza. El niño vive la condición de la persona necesitada, pero dicho estado, en vez de ser percibido como humillante, es ocasión para realizar la experiencia constitutiva y gozosa de ser amado, día tras día, de una manera gratuita y generosa. Al mismo tiempo, los progenitores acompañan los gestos de ese cuidado cotidiano con el ejercicio de la palabra, que cuenta el origen de la historia del hijo, que transmite consejos de sabiduría útiles para el futuro, que entrega las normas éticas y religiosas que se deben seguir para conservar la vida. Los padres se alegran si el hijo crece en la obediencia (cfr. Lc 2,40.51-52), porque en la escucha se expresa la acogida del patrimonio espiritual del progenitor (Prov 10,1; 15,20; 23,24-25; 27,11; 29,23).

(iii) El joven se hace adulto, independiente y autónomo. Es entonces cuando deja a su padre y a su madre para fundar su propia familia. Los progenitores celebran este momento, otorgando al hijo la herencia que le corresponde e invocando sobre él la bendición de prosperidad, fecundidad y felicidad. En Israel, el terreno confiado al trabajo del hijo constituirá un símbolo importante del don recibido de los padres. Las benévolas palabras y los buenos deseos pronunciados sobre este don producirán el efecto del rocío celestial (Gén 27,28).

No se le escapará al lector de la Escritura constatar cómo estos actos parentales se pueden aplicar a Dios en relación con Israel. Porque Dios es el Padre que crea con su palabra de amor, nutre y educa, bendice y otorga la herencia para una vida sin fin.

Los deberes de padres e hijos según la Ley

216. La historia humana narrada por la Biblia es realista. Existen, pues, varias modalidades de relación entre padres e hijos, algunas encomiables, y otras, por el contrario, reprobables. Esto puede sorprender, ya que habitualmente se considera que dicha relación debería expresar siempre, de manera instintiva, una constante dimensión de amor, especialmente por parte del padre y, sobre todo, de la madre (Is 49,15).

Pero si el afecto parece fluir naturalmente del corazón del progenitor, esto no significa que esté siempre bien regulado. En la historia de los patriarcas, se lee que «Isaac prefería a Esaú, porque le gustaba la caza, pero Rebeca prefería a Jacob» (Gén 25,28). Esta diferencia tendrá incidencia en el conflicto entre los dos hermanos. De manera análoga, «Israel amaba a José más que a todos los otros hijos, porque le había nacido en la vejez, y le hizo una túnica con mangas» (Gén 37,3). La consecuencia fue que «al ver sus hermanos que su padre lo prefería a los demás, empezaron a odiarlo y le negaban el saludo» (Gén 37,4). En otros casos, en cambio, el padre carece de rigor al corregir a sus hijos prepotentes: el sacerdote Elí regaña a sus hijos, pero sin sancionar adecuadamente su comportamiento inicuo (1 Sam 2,22-25). Samuel no consiguió educar a los suyos, quienes ejercieron de forma perversa el cargo de jueces (1 Sam 8,1-3). David no intervino de modo adecuado contra Ammón, acusado de estupro contra su hermanastra Tamar, debido a que «lo amaba, porque era su primogénito» (2 Sam 13,21 LXX).

De la misma manera, los hijos no siempre demuestran respeto y obediencia a sus padres. Esaú, por ejemplo, entristece a su padre y a su madre al contraer un matrimonio contrario a sus justos deseos (Gén 26,34-35); Jacob ofende a Isaac, obteniendo mediante el engaño la bendición reservada al primogénito (Gén 27,33-35); los hermanos de José, al vender a su hermano, obligan a su padre a vivir en duelo (Gén 37,34-35).

A partir de estos relatos se comprende mejor la necesidad de la Ley de Dios, que pretende ser una norma —tanto para los padres como para los hijos— de modo que la innata propensión al amor se desarrolle en plena verdad y justicia.

La normativa concerniente a los padres

217. En el corazón del decálogo se formula la norma del sábado (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15) que, entre otras cosas, pide al *pater familias* ser un instrumento de liberación en relación con los hijos, de modo que en el séptimo día toda la familia pueda vivir simbólicamente la libertad que Dios había otorgado a los israelitas rescatándolos de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15). Es importante resaltar que, justamente porque también él obedece a ese mismo precepto, el padre puede ser un mediador obediente de la autoridad verdadera, la del Señor, el cual no impone obligaciones serviles en su propio favor, sino que llama a una disciplina que exprese el auténtico camino de la vida. En un ambiente de descanso y celebración (como es típico del sábado), el padre, al ofrecer a los hijos el gozo de la libertad, los somete a la vez al primer mandamiento, haciéndoles recordar y experimentar que todo israelita vive renunciando a la obra idólatra de sus manos (Dt 5,8), para ser libre de servir al único Señor. Todo precepto dado por el padre al hijo deberá encarnar ese mismo espíritu, un espíritu de libertad y de obediencia.

De este modo, a partir del mandamiento central del decálogo, se comprende mejor cómo el deber esencial del padre es transmitir e inculcar la Torá de Dios (cfr. Sal 78,3-7): los preceptos divinos que el padre ha asimilado en su corazón se convierten, de hecho, en el argumento de su «hablar» a los hijos, estando en casa o yendo de camino, al acostarse o al levantarse para emprender el trabajo (Dt 6,6-7). La obediencia vivida concretamente por el padre en la observancia de la Ley se convierte en un principio educativo para el hijo (Dt 6,20), de manera que la justicia realizada por toda la familia tenga como fruto la vida y la felicidad (Dt 6,24-25).

218. En este sentido, el padre es el «maestro» por excelencia, puesto que es el primero en enseñar el sentido de la vida mediante palabras de sabiduría y a través de una conducta acorde con el bien, aceptado en obediencia a Dios. La transmisión de la Torá se basa en el reconocimiento efectivo de la libertad del hijo: no se impone por coacción, aunque se presenta como un vínculo obligatorio; se ofrece como un don muy valioso, aunque requiera decisiones difíciles. El padre inculca en el hijo la opción justa, retomando constantemente las palabras mismas de Moisés, que ponía a Israel ante la alternativa radical: «Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal [...]. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia» (Dt 30,15.19). La elección que el hijo debe hacer es la de la obediencia, y la obediencia se realiza en el amor al Señor (Dt 30,16.20).

Dicho amor exige totalidad (Dt 6,5), exclusividad (Dt 5,7), don de sí mismo. Este último aspecto se describe de manera emblemática en Gén 22. Dios pide a Abrahán que ofrezca en holocausto a Isaac, su hijo «amado» (Gén 22,2). Aquí se pone a prueba el amor del padre (Gén 22,1), porque es sometido a la obediencia a la voluntad divina. Es así como el padre, renunciando a considerar al hijo como posesión suya, accede a la verdad plena de su paternidad. El Señor no finge mandar un sacrificio, él pide de verdad que el creyente esté dispuesto a renunciar a su vida para expresar la adhesión a aquel que es el Señor de la vida. Los mártires, al entregarse a su verdugo, expresan concretamente la fe en la vida eterna (2 Mac 7,9.14.23.29; Sab 3,4-9), que

solo se obtiene al elegir a Dios en primer lugar y por encima de cualquier otra cosa. Jesús mismo confirmará esta verdad de forma perentoria (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Jn 12,25). En Israel la entrega de uno mismo a Dios se expresaba simbólicamente en la ofrenda del primogénito (Éx 13,2.11-16; 22,28; 34,19-20; Núm 3,13; 8,16-17), como hizo Ana al presentar al Señor a su hijo Samuel tan deseado por ella (1 Sam 1,24-28) y como hicieron María y José con Jesús (Lc 2,22-24). El rito pretende expresar el don del hijo único realizado por sus padres a Dios, que acepta la ofrenda, restituyéndola al donante. Ciertamente, el Señor es diferente de Moloc, que se alimenta de las víctimas. Dios no quiere el sacrificio de los hijos, llevados a la muerte con el fin de obtener algún favor de la divinidad (cfr. Lev 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27; 16,3; 23,10; Jer 32,35; etc.). Permitiendo el «rescate», Dios acepta a cambio una humilde ofrenda, precisamente para significar que el oferente es restituido a sí mismo, santificado por la obediencia, vivificado en el acto mismo de entregarse al Señor. La Carta a los Hebreos dice de Abrahán: «Por la fe, Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac: ofreció a su hijo único, el destinatario de la promesa, del cual le había dicho Dios: “Isaac continuará tu descendencia”. Pero Abrahán pensó que Dios tiene poder hasta para resucitar de entre los muertos, de donde en cierto sentido recobró a Isaac» (Heb 11,17-19).

La normativa para los hijos

219. A imitación del padre y a petición suya, el hijo es llamado a la obediencia. En efecto, se llega a ser hijo obedeciendo. Y la primera obediencia es la que se desarrolla escuchando a los progenitores. Como hemos dicho en la página anterior, la obediencia debe ser entendida como el acatamiento respetuoso a la palabra de aquellos que, por amor hacia los hijos, les transmiten no su propio parecer o querer, sino la benéfica ley de Dios, que constituye una llamada a la auténtica libertad, en cuanto que indica a la persona el camino del amor. En este sentido, quien escucha la voz de sus padres, escucha la voz de Dios. El hijo, pues, está llamado a renunciar a la pretensión de ser el principio exclusivo de valoración y decisión, para acoger con humildad, inteligencia y creatividad las indicaciones de los testigos de Dios y así poder apreciarlas como don del que brotan frutos de vida.

Siguiendo en el corazón del decálogo, inmediatamente después del mandamiento del sábado (dirigido al padre), está el precepto para el hijo: «Honra a tu padre y a tu madre, como el Señor, tu Dios, te ha mandado, para que se prolonguen tus días y te vaya bien en la tierra (*'ādāmāh*) que el Señor, tu Dios, te va a dar» (Dt 5,16). Una característica, reconocida por todos, diferencia este mandamiento del resto de mandamientos de esa misma lista. Es su formulación exclusivamente positiva, ya sea en la presentación del imperativo, ya sea en la indicación de las consecuencias de su observancia. Para la norma del sábado el legislador proporciona las motivaciones del precepto, remontándose a los orígenes de Israel (y en la versión del Éxodo, haciendo memoria de la creación). Respecto a la honra para con los padres no se ofrece ninguna justificación, sino que se contempla el futuro con una promesa indefinida de bien. Sin embargo, para beneficiarse de la promesa de vida, es necesario comprender todo aquello que viene impuesto por el mandamiento.

220. El verbo hebreo usado para indicar cuál tiene que ser el deber del hijo en relación con sus progenitores es una forma intensiva del verbo *kābad* que, según el significado general de la raíz, se debería traducir propiamente como «dar gloria». Dicho verbo (o sus equivalentes con el sustantivo *kābôd*) a menudo tiene como complemento directo a Dios mismo (Jue 9,9; 13,17; 1 Sam 2,29; Is 24,15; 25,3; 29,13; 43,23; Mal 1,6; Sal 22,24; 50,15.23; 86,12; Prov 3,9; etc.):

«Quien oprime al pobre ofende a su Hacedor,
quien se apiada del indigente lo honra (*kābad*)» (Prov 14,31).

Esto nos lleva a considerar que la honra profesada a los padres tiene aspectos de sacralidad, por el hecho de que estos constituyen la mediación histórica del Origen de la vida. En Lev 19,3, como primer mandamiento del así llamado «Decálogo de la ley de santidad» (cfr. Lev 19,2), encontramos una terminología complementaria: «Respete cada uno a su madre y a su padre», y el verbo utilizado (*yārē'*) expresa generalmente la reverencia en todo lo que atañe al Señor. Otros preceptos de la Torá denuncian el comportamiento contrario al honor y prescriben sanciones severísimas contra los transgresores: «El que maldiga (*qālal*) a su padre o a su madre, es reo de muerte» (Éx 21,17; Lev 20,9), «maldito quien desprecie (*qālāh*) a su padre o a su madre» (Dt 27,16), «el que hiera a su padre o a su madre es reo de muerte» (Éx 21,15). Una terminología similar es recogida por las tradiciones proféticas y sapienciales (cfr. Miq 7,6; Mal 1,6; Prov 15,20; 20,20; 23,22; 28,7; 30,17; Eclo 3,16).

Mientras resulta claro el comportamiento de fondo que se debe reservar a los padres, no están, por el contrario, claramente indicados los actos concretos que manifiestan la honra, porque están diversificados según la edad de los hijos y sufren modificaciones en las diferentes épocas históricas y en las distintas culturas de los pueblos. El gesto del amor y del respeto es, de hecho, siempre simbólico y esto no significa en absoluto algo convencional o superfluo. Más bien al contrario, en su sencillez representa una expresión concreta de valores de gran relevancia ética y religiosa.

Sería inapropiado intentar describir algunas de las manifestaciones de respeto para con los padres porque, como se ha dicho, varían de una época a otra y según las diferentes culturas y tradiciones. Sin embargo, podemos decir que el acto que expresa al máximo y de forma universal cuanto exige el decálogo es la *obediencia*. Esta no se prescribe solo para los pequeños o los jóvenes, sino para todo hijo que, a través del padre y la madre, ha recibido la palabra de la Torá y por medio de ella accede al camino de la vida.

Las figuras de autoridad en Israel

221. En el código deuteronomico se presentan al israelita otras figuras de autoridad que, en el ámbito social, requieren el consentimiento obediente. Se trata de los jueces (Dt 17,8-13), el rey (Dt 17,14-20), los sacerdotes (Dt 18,1-8) y el profeta (Dt 18,9-22). Para la primera categoría (los jueces) y para la última (el profeta) se dice explícitamente, casi a modo de inclusión, que todo israelita debe obedecer las normas emanadas por ellos (Dt 17,10.13; 18,15.19). Para las demás formas de poder esto se da por descontado, como se ve en el conjunto de la tradición bíblica. Advertimos, por otra parte, que el rey tiene el deber de transcribir la ley, según «la copia de esta ley que conservan los sacerdotes levitas» y de leerla todos los días de su vida» (Dt 17,18-19). De este modo el legislador da a entender que quien manda (ya sea en el ámbito sagrado como en el civil) es, en realidad, el primero en obedecer, no siguiendo únicamente su propio arbitrio o placer, sino sometándose al querer sapiente y benévolo de Dios. Así pues, quien se rebela a tal autoridad humana desobedece a Dios. Se podría entonces decir que en la sociedad israelita hay diferentes instancias de poder que están llamadas a ejercer una función «paterna». Por esta razón, en la Escritura el título de «padre» también se otorga al rey (1 Sam 24,12; 2 Re 5,13; 16,7; Is 9,5) y a los responsables de una determinada comunidad (2 Re 2,12; 13,14; 1 Crón 4,14; Eclo 4,10). Por consiguiente, al súbdito y/o al sometido, se le pide el respeto y la reverencia análogos a los que se exigen en la familia. Aunque no se requieran los sentimientos de afecto propios de la relación parental, será necesaria la aceptación práctica de las disposiciones emitidas por la autoridad responsable, también para fomentar la armonía y la solidaridad fraterna en cada comunidad. En el Nuevo Testamento la obediencia a las autoridades religiosas, a los amos, así como a los soberanos políticos —como veremos— será ampliamente recomendada. Naturalmente, a quien dispone de poder se le prescribe una absoluta adhesión al sentido de justicia, que tendrá como manifestación principal la defensa de los débiles (Dt 17,20; Is 10,1-2; Jer 21,12; Sal 72,1-4; Sab 1,1).

La enseñanza de los sabios de Israel

222. Los relatos de la tradición sapiencial, con su carácter edificante, ponen en escena a algunos «padres» que observan los dictámenes de la Torá y se muestran solícitos en inculcar buenos principios a sus hijos. Tobit, por ejemplo, es prolijo en recomendaciones para su hijo Tobías antes de emprender un viaje (Tob 4,3-19), Mardoqueo llama a Ester, su hija adoptiva (Est 2,7), a la responsabilidad en relación con su pueblo (Est 4,13-14) y Job se preocupa de realizar los ritos de purificación por sus hijos que, banqueteados, tal vez hayan pecado contra Dios (Job 1,4-5). La madre de los Macabeos llega incluso a animar a sus siete hijos para que afronten el martirio y mantengan así la fidelidad a la Ley del Señor (2 Mac 7,20-23).

Lo que se expresa sucintamente en los gestos y en las palabras de los protagonistas de los relatos, encuentra confirmación y desarrollo en las recopilaciones sapienciales, donde podemos aprovechar ese tesoro doctrinal que, de generación en generación (Prov 4,3-5; Eclo 8,9; 33,16-19), ha inspirado y disciplinado el comportamiento del progenitor y que, en razón de los frutos experimentados, se transmite al hijo en cuanto discípulo inexperto (Prov 1,4.22; 7,7; 8,5; 9,4), de manera que sea capaz de distinguir la verdad de la apariencia (Prov 9,17-18; Eclo 11,2-4; 19,22-30; Sab 2,1-22), el camino de la justicia del camino de la prevaricación (Prov 1,10-19; 8,6-9.20), las exigencias de la vida que se oponen al placer que conduce a la muerte (Prov 1,32-33; 2,11-22; 4,14-15; 5,3-6; 7,27; 8,34-36). El objetivo último de esta transmisión de sabiduría es hacer que el hijo ame lo que el padre ha amado (Prov 4,6; Sab 7,10-14) y, por tanto, desee incesantemente adquirir la verdadera sabiduría (Prov 4,7; 9,9; Eclo 6,18-19; Sab 6,17) y por medio de ella alcance el temor del Señor (Prov 2,1-6; 9,10), principio de todo bien (Eclo 1,1; 11,14-15; 40,26-27).

El amor de los padres hacia la prole se expresa, pues, no tanto en donaciones de tipo material, aun cuando sean útiles o incluso necesarias, sino en la incansable efusión de bienes espirituales, centrados todos ellos en el propósito de ofrecer una buena «educación» (en hebreo, *mûsâr*; en griego, *paideia*). Esta tarea adopta esencialmente dos formas.

223. (i) *Los consejos.* La primera consiste en asumir el acto de la *palabra*, como propuesta de sentido autorizada, que exige escucha y asentimiento:

«Escucha, hijo mío, los consejos (*mûsâr*) de tu padre,
no rechaces la instrucción (*tôrâh*) de tu madre:
pues serán diadema en tu cabeza,
como una gargantilla en tu cuello» (Prov 1,8-9).

En nombre de Dios, Moisés había instado al pueblo a obedecer la sabia ley del Señor (Dt 4,1.5-6) y había impuesto como signo recordatorio atarse los preceptos a la mano y en la frente (Dt 6,8). Ahora el padre y la madre hacen otro tanto, con la particularidad de presentar su enseñanza como un consejo muy valioso, exaltando sobre todo su belleza y su riqueza, transformando así la imagen de la Ley, de «yugo» (cfr. Jer 5,5; Neh 9,29; Mt 11,29-30; Hch 15,10) a «joya». Toda sugerencia proverbial es una perla que contribuye a adornar a la persona que la acoge (Prov 4,9; Eclo 6,29-31), es un bien muy valioso que enriquece más que cualquier otro tesoro (Prov 3,13-15; 8,11.19), es luz en el camino (Prov 6,20-23; Sab 7,29-30), es fuente de gozo (Prov 2,10; Eclo 6,28; 15,6), es camino de vida (Prov 3,2-4.16-18) y de gloria (Prov 3,16; 8,18).

Moisés había pedido que las palabras del Señor fueran recibidas en el «corazón» (Dt 6,6) y lo mismo repite el padre, pidiendo la decisión libre del hijo (Eclo 6,32):

«Hijo mío, atiende a mis palabras,

presta atención a mis razones;
nunca las pierdas de vista,
guárdalas en tu corazón,
pues dan vida a quien las encuentra,
proporcionan salud a su cuerpo.
Sobre todo, vigila tus intenciones,
pues de ellas brota la vida» (Prov 4,20-23).

224. (ii) *La corrección.* La segunda forma con la que el padre educa a su hijo se explica con gestos aparentemente contrarios al amor y, sin embargo, conformes al propósito sapiencial del progenitor (Eclo 22,6). Se trata del uso del *látigo*, entendido como el símbolo del instrumento correctivo que castiga los errores, favoreciendo un cambio de conducta e inculcando la disciplina justa (Prov 19,25; Eclo 23,2-3).

En la Ley de Moisés se le pide al progenitor que sancione con severidad el comportamiento gravemente transgresivo de la prole: el Deuteronomio impone además que el padre esté en primera fila para lapidar al hijo que instiga a la idolatría (Dt 13,7-12; cfr. Zac 13,3) y, en otro caso, se prescribe que los padres se conviertan en promotores de un proceso público que termina en la pena capital contra el «hijo terco y rebelde», «derrochador y borracho» (Dt 21,18-21). Se trata obviamente de medidas extremas, consideradas por el legislador como un elemento disuasorio indispensable para salvaguardar el bien de la comunidad (Dt 13,12; 21,21). En los textos sapienciales, aun con el convencimiento de que determinados comportamientos rebeldes son perniciosos (Prov 1,32), se invita a aplicar una disciplina punitiva que tenga, sin embargo, la finalidad de preservar la vida del culpable (Prov 19,18; 23,13-14). Merecen ser citados algunos dichos que muestran cómo el acto correctivo expresa amor al hijo, porque le ayuda a caminar por el camino del bien:

«Quien no usa la vara odia a su hijo,
quien lo ama lo corrige a tiempo» (Prov 13,24).

«La necesidad se pega al corazón del joven,
la vara de la corrección la despegará» (Prov 22,15).

«Palo y corrección dan sabiduría,
niño consentido avergüenza a su madre» (Prov 29,15).

«El que ama a su hijo lo castiga sin cesar,
para poder alegrarse en el futuro» (Eclo 30,1; cfr. también 30,9-13).

Estas indicaciones sapienciales asimilan, tal vez demasiado directamente, al hijo con el animal que se debe domar (Prov 26,3; Eclo 30,8; cfr. también Jer 31,18). Hoy en día el uso de prácticas coercitivas o violentas no puede aceptarse. Con todo, parece importante reconocer que una educación eficaz del joven no puede prescindir de aspectos correctivos y sancionadores, confiados al sabio y amoroso discernimiento de los padres y de los formadores. Esto, por otra parte, nos ayuda a comprender la disciplina adoptada por el Señor en relación con los seres humanos, sus hijos (Dt 8,5; Job 5,17; Sab 11,10; Heb 12,5-11; Ap 3,19):

«Hijo mío, no rechaces la repreensión (*mûsār*) del Señor,
no te enfades cuando él te corrija,
porque el Señor corrige a los que ama,
como un padre al hijo preferido» (Prov 3,11-12).

225. De todo esto se desprende, en consecuencia, cuál es el deber fundamental del hijo, llamado a «honrar» a sus padres como reconocimiento por el don de la vida (Eclo 7,27-28). Dicha obligación consiste ante todo en acoger con respeto y reconocimiento tanto las palabras de sabiduría como las acciones correctivas, para que con una actitud paciente y obediente aprenda a caminar por los senderos de la vida, alegrando a su padre y a su madre:

«Escucha el consejo, acepta la instrucción,
y en el futuro llegarás a sabio» (Prov 19,20).

«Quien respeta a su padre tendrá larga vida,
y quien honra a su madre obedece al Señor» (Eclo 3,6).

«Honra a tu padre de palabra y obra,
para que su bendición llegue hasta ti» (Eclo 3,8).

«Hijo sensato, alegría de su padre;
hijo necio tristeza de su madre» (Prov 10,1; cfr. también 19,26).

El respeto por los padres se manifiesta también en disculpar las debilidades de los ancianos (Prov 23,22) y en velar por sus necesidades. El recuerdo de cuanto el padre y la madre han hecho por el hijo debe ser un estímulo para actuar en correspondencia (Eclo 7,27-28):

«Hijo, cuida de tu padre en su vejez
y durante su vida no le causes tristeza.
Aunque pierda el juicio, sé indulgente con él
y no lo desprecies aun estando tú en pleno vigor.
Porque la compasión hacia el padre no será olvidada» (Eclo 3,12-14).

La voz de los profetas

226. A diferencia de los sabios de Israel, muy atentos a las dinámicas familiares, los profetas no tratan con mucho detalle la relación entre padres e hijos. Su misión específica es la de custodiar o restaurar la alianza con el Señor y a este propósito introducen la metáfora de la paternidad divina, con el fin de suscitar el amor y de favorecer la conversión de los corazones (Is 1,2; 45,10-11; 63,16; 64,7; Jer 3,19; 31,9.20; Os 11,1; Mal 1,6; 2,10; 3,17). Solo ocasionalmente los profetas denuncian el mal comportamiento de los hijos en relación con el padre o la madre (Ez 22,7), o censuran la complicidad de la familia cuando hacen el mal (Jer 7,18; 12,6; Am 2,7).

Dos oráculos, sin embargo, merecen ser objeto de una atenta consideración, porque son retomados en el Nuevo Testamento, donde reciben una interpretación singular.

(i) En el siglo octavo, Miqueas describe la disolución de la sociedad jerosolimitana, en la que los hermanos son asesinados (Miq 7,2), los gobernantes —movidos por una codicia indecente— distorsionan el ejercicio de la justicia (Miq 7,3) y la traición de amigos y familiares obliga a una desconfianza generalizada (Miq 7,5). El profeta concluye su denuncia hablando de la degeneración moral en el seno de la familia:

«Pues el hijo desprecia al padre,
la hija se rebela contra la madre,
la nuera contra la suegra.
Los enemigos del hombre
son los de su propia casa» (Miq 7,6).

Un marco tan negativo de la sociedad encuentra su ápice en la pérdida de aquellos sentimientos de respeto que todo hijo debería tener hacia sus padres. El corazón, con sus valores innatos, se percibe como desnaturalizado. Por esto, la situación parece sin remedio. El profeta, sin embargo, renueva su confianza en el Señor esperando una salvación que no puede venir sino de una intervención admirable de Dios (Miq 7,7).

En Mt 10,34-36 (como en el texto paralelo de Lc 12,51-53), en referencia a un dicho del Señor, se retoma la terminología de Miq 7,6, pero con importantes variantes y con un significado distinto. Jesús se presenta como aquel que «ha venido» a la tierra a sembrar «la espada» (Mt 10,34), es decir, a traer división (Lc 12,52) precisamente entre los familiares: «he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; los enemigos de cada uno serán los de su propia casa» (Mt 10,35-36). Por el conjunto de la tradición evangélica sabemos que este dicho del Señor no inculca la rebelión y el desprecio de los hijos hacia los padres, sino que pone de manifiesto la necesidad de un amor preferencial por Cristo (Mt 10,37; Lc 14,26), que impone a todos, tanto a los padres como a los hijos, un tipo de «separación» que es signo de la adhesión totalizadora y exclusiva a Dios y a su misterio de muerte y resurrección (Mt 10,21-23.29). Se puede también suponer que del amor preferencial por Cristo nace un amor más verdadero en relación con los mismos padres. Veremos más adelante cómo esta última temática queda explicitada en la enseñanza del Señor Jesús.

227. (ii) Algunos siglos después del ministerio profético de Miqueas, en una época posterior al exilio babilónico y por consiguiente en un clima de restauración religiosa, Malaquías concluye su profecía (y el canon de los profetas) con un oráculo de promesa. Como si estuviera respondiendo a las esperanzas de Miqueas, dice Dios:

«Mirad, os envío al profeta Elías, antes de que venga el Día del Señor, día grande y terrible. Él convertirá el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, para que no tenga que venir a castigar y destruir la tierra» (Mal 3,23-24).

Sobre Israel, llamado a observar la Ley de Moisés (Mal 3,22), pesa la terrible amenaza del «exterminio», en un tiempo destinado a los cananeos (Dt 7,2), y que ahora de manera inminente se cierne sobre el mismo pueblo de Dios. Es, pues, el Señor quien actúa, para que el día del juicio no sea para la condena. Su obra consiste en el envío del profeta (Elías), cuya palabra convertirá los «corazones», restaurando la relación entre «padres» e «hijos». Una vez más, como también en Miq 7,6, se constata el desacuerdo profundo entre padres e hijos (cfr. también Jer 31,29; Ez 18,2-19). Este parece producido por un acentuado abismo generacional, concomitante al acontecimiento dramático del exilio, que parece haber distraído a los padres de su tarea de enseñar las normas del Señor y ha inducido a los hijos a no creer en las promesas contenidas en la Torá. Para remediar esta pérdida de credibilidad en la comunicación, Dios envía al profeta, cuya palabra poderosa es capaz de tocar las fibras más íntimas del corazón, restableciendo las condiciones de transmisión y de escucha de la voluntad de Dios, en las cuales se realizan las promesas divinas de la vida. Por tanto, es la profecía la que cura los males de la familia.

En el Evangelio, el profeta Elías, prometido por Malaquías (cfr. también Eclo 48,10), se identifica con Juan Bautista (Lc 1,17), cuya misión de cambiar los corazones prepara la llegada de la salvación (Lc 1,76-77). La predicación del Bautista no tratará el tema de la relación entre padres e hijos. Sin embargo, la llamada a la conversión personal es la mediación indispensable para una fructífera relación con el prójimo, empezando por los miembros de la propia familia. Esto se hace particularmente urgente cuando, por diferentes circunstancias, falla la transmisión de los valores tradicionales de una generación a otra.

El ejemplo y la enseñanza de Jesús

228. El evangelio de Lucas es el más rico en informaciones concernientes a la infancia de Jesús y a su comportamiento de «hijo» en relación con María y José. A este propósito, es particularmente significativo el relato de Lc 2,41-52, donde se narra la peregrinación anual de la familia a Jerusalén, para la fiesta de Pascua, que tuvo lugar cuando Jesús tenía doce años. En aquella ocasión el joven (tal vez considerado «mayor de edad» jurídicamente y, por ende, sometido a la Ley) tomó la iniciativa de permanecer en el templo, discutiendo con los maestros que allí enseñaban. Y justificó su decisión, que había sorprendido y angustiado a sus padres, diciendo: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). Con esta declaración indicaba a qué obediencia daba prioridad absoluta, revelando a sus padres que él era en primer lugar hijo de Dios, de cuya voluntad recibía su misión (profética). La frase con la que el evangelista concluye el episodio: «Él bajó con ellos [María y José] y fue a Nazaret y estaba sujeto a ellos» (Lc 2,51), no debemos considerarla como si estuviera en contradicción con cuanto se ha narrado precedentemente. La sumisión a los padres no puede ser interpretada más que como una forma de obediencia a la voluntad del Padre, es decir, una mediación aceptada y vivida por Jesucristo, puesto que favorecía su crecimiento en «sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52). El hijo de Dios, que asombraba a los doctores de la Ley por la inteligencia de sus preguntas y respuestas (Lc 2,47), se somete al proceso de crecimiento de todo hijo del hombre, en el humilde aprendizaje del don cotidiano que la sabiduría de su padre y de su madre le ofrecían.

Llegado el momento del ministerio profético, cuando Jesús tenía unos treinta años (Lc 3,23), la relación de dependencia de sus padres llega a su fin, no por haber alcanzado la madurez según los criterios humanos, sino por una llamada específica del Espíritu (Lc 4,1.14), que le impone abandonar su ambiente natal para constituir una nueva comunidad familiar. Si su madre y sus hermanos van a buscarlo para llevarlo a casa (Mc 3,21) o para reivindicar cualquier precedencia en el trato, Jesucristo proclama la realidad de una nueva comunidad, fundada en la escucha obediente de la voz del Padre (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,20-21). La revelación del «Padre» con la necesidad de obedecerle constituye, sin duda, el corazón de la predicación de Jesús. Aunque él mostró sentimientos paternos en relación con los niños que se le acercaban (Mc 10,13-16) y aunque a veces, como Maestro, se dirigía a sus discípulos llamándoles «hijos» (Mc 10,24; Jn 13,33), Jesús siempre dio testimonio de que el título de Padre le corresponde únicamente a Dios, a quien todos, indistintamente, deben prestar su asentimiento (Mt 23,9).

229. Así pues, los vínculos de sangre y las obligaciones familiares se relativizan, o mejor aún, quedan sometidos a la llamada al Reino. Esto se expresa con frases duras y desconcertantes, porque ponen en tela de juicio el supuesto deber primario de la atención a los padres. Leemos que «otro que era de los discípulos, le dijo: “Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre”. Jesús le replicó: “Tú, sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos”» (Mt 8,21-22). Y en otro lugar se atribuye a Jesús este dicho: «Si alguno viene a mí y no pospone a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y a sus hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26; cfr. también Mt 10,37). Este «posponer» no se entiende aquí como desprecio o violencia en relación con los familiares, sino que debe ser comprendido a la luz de otra afirmación de Jesucristo con la que él evidencia la necesidad de la opción radical por Dios solo: «Ningún siervo puede servir a dos señores, porque, o bien aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se dedicará al primero y no hará caso del segundo» (Lc 16,13; cfr. también Mt 6,24). Incluso el vínculo afectivo más profundo, como el parental o esponsal, no debe condicionar la adhesión plena al Reino de Dios y a su exigente camino de amor. Esto no significa, obviamente, que el afecto y la atención hacia el padre y la madre, así como hacia los

demás miembros de la familia, puedan ser expresión de amor y puedan, por tanto, constituir una mediación del seguimiento de Cristo.

En suma, lo que se concluye de esta perspectiva evangélica es la llamada a una obediencia (amorosa) en relación con Dios, capaz de relativizar cualquier otra sumisión u obligación vinculante. Y esto se extiende, de manera análoga, también a las formas de obediencia requeridas por las autoridades civiles y religiosas. En este sentido hay que entender la respuesta de Pedro y Juan a los miembros del Sanedrín de Jerusalén: «¿Es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a él? Juzgadlo vosotros» (Hch 4,19). Se trata de una consideración reafirmada por el mismo Pedro en respuesta a la prohibición de enseñar en nombre de Jesús: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29).

Esta perspectiva de tipo profético se debe tener siempre presente, incluso cuando nos enfrentamos con las normas que Pablo y Pedro dan, en sus cartas, sobre la sumisión a los padres y a las autoridades políticas.

Las indicaciones pastorales de la tradición apostólica

230. En las cartas enviadas por los apóstoles a las comunidades que les fueron confiadas, figuran algunas indicaciones normativas concernientes a la disciplina familiar y a la conducta que se debe observar ante las autoridades públicas. Podemos distinguir cuatro grupos. Cada uno de ellos se caracteriza por relaciones internas concretas y, consecuentemente, también por deberes específicos, si bien —como veremos—, aparece la constante de la «obediencia» prescrita a todos aquellos que están sometidos a ella. La finalidad del orden social parece subordinar otros valores.

(i) *Padres e hijos*. El primer grupo está compuesto por padres e hijos (Ef 6,1-4; Col 3,20-21). La presencia limitada de esta problemática en las recomendaciones pastorales de las cartas paulinas (temática que, por otro lado, está ausente en las cartas de los demás apóstoles) y el tratamiento más bien sumario de los deberes de los sujetos implicados, hacen suponer que en las comunidades de la Iglesia primitiva no se considerase necesario insistir en favor de una buena relación entre padres e hijos. Las afirmaciones genéricas sobre los hijos «rebeldes a sus padres» —en Rom 1,30 y 2 Tim 3,2— parecen referirse a realidades extrañas al mundo cristiano. Hoy sentimos, en cambio, la necesidad de un discurso más articulado sobre esta materia porque, de forma muy extendida, se ha deteriorado la confianza de los hijos en los padres, cuya menor autoridad incide en la educación de los jóvenes.

En los dos textos citados al principio del párrafo, se menciona un único mandamiento para los *hijos*, el de «obedecer» a los padres «en todo» (como precisa Col 3,20), porque esto es «justo» (Ef 6,1) y «agrada al Señor» (Col 3,20). La referencia explícita al precepto del decálogo (Ef 6,2-3) constituye para el apóstol un fundamento sólido para la prescripción, hasta el punto de no exigir ulteriores comentarios. Advertimos que la identificación entre «honrar» (en el decálogo) y «obedecer» (en Pablo) sigue en gran medida la tradición interpretativa del mundo sapiencial israelita, concorde en la exigencia de escuchar y acatar las enseñanzas del padre y de la madre. Sin embargo, el apóstol precisa que el hijo está llamado a obedecer «en el Señor» (Ef 6,1), confiriendo así a la sumisión un valor específicamente cristiano, puesto que sobre el trasfondo está el ejemplo del Señor Jesús, el Hijo obediente al Padre hasta la muerte de cruz (Flp 2,5.8). Si en la acción de obedecer el «hijo» —como veremos— no es diferente del «esclavo» (Gál 4,1-2), hay, sin embargo, una gran diferencia: el espíritu con el que se realiza la sumisión filial es el del amor basado en la confianza, diverso pues de la simple aceptación de una imposición legítima.

A los *padres* se les recomienda «no exasperar» a los hijos (Ef 6,2; Col 3,21), imponiéndoles obligaciones excesivas o sometiéndoles a castigos demasiado severos que llevarían a la rebelión o por lo menos al desánimo (Col 3,22). La sabiduría requiere, pues, moderación y paciencia, incluso en el ejercicio coercitivo de la autoridad (cfr. Sab 12,16-21). Pablo añade después: «criarlos educándolos y corrigiéndolos según el Señor» (Ef 6,4). Así pues, si el padre debe evitar un rigor impropio, no debe evitar, en cambio, la «disciplina» (*paideia*) indispensable para la formación del joven. Inculcar en su mente la «enseñanza» (*nouthesia*) del Señor no alude tanto a contenidos doctrinales, sino más bien al espíritu de amor humilde y servicial.

231. (ii) *Amos y esclavos*. Un segundo grupo, situado siempre dentro de la familia (de los tiempos apostólicos) está constituido por «amos» (*kyrioi, despotai*) y «esclavos» (*douloi*). Este grupo está estrechamente vinculado con el primero no solo por la inmediata proximidad literaria, sino también por una cierta semejanza en el contenido (Ef 6,5-6; Col 3,22-25; cfr. también 1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10; Flm 8-21; 1 Pe 2,18-25). Una más abundante y variada selección de textos muestra que la relación entre amos y esclavos exigía una particular consideración pastoral. Hoy en día esta enseñanza puede proporcionar útiles sugerencias para la relación entre empresarios y trabajadores, aunque el contexto ya no sea el del entorno familiar.

Los *subordinados* pueden ser como «esclavos», en condición de permanente servidumbre (opuestos a los «libres», cfr. 1 Cor 12,13; Gál 3,28; Ef 6,8; Col 3,11) o bien simplemente como «siervos» o «miembros del servicio doméstico» (*oiketai*), los cuales realizan tareas de servicio temporal y retribuido. En el mundo grecorromano era habitual la práctica de tener esclavos para llevar a cabo diversas tareas domésticas, no necesariamente las más humildes. Dicha costumbre era aceptada también en las familias judías (Eclo 33,25-33) y cristianas. Causa gran asombro que los apóstoles no invitasen a los amos, en cuanto discípulos del Señor, a emancipar a sus esclavos, obedeciendo entre otras cosas la prescripción de la ley antigua que pedía su liberación en el séptimo año (Éx 21,2-4; Dt 15,12-15). Para ser más precisos, parece que dicha disciplina estuviera limitada a los esclavos judíos y no fuera válida para aquellos procedentes «de los pueblos que os rodean» (cfr. Lev 25,44-46). No obstante, para un cristiano, la consideración del «hermano» (también el pagano) por el que Cristo había muerto podía solicitar gestos de una generosidad innovadora. El proceso de reconocimiento de la injusticia radical de la esclavitud ha requerido muchos siglos e innumerables sufrimientos para afirmarse como patrimonio cultural universal. Por consiguiente, al intérprete de la Biblia se le pide una mirada crítica y, al mismo tiempo, respetuosa de los condicionamientos históricos, de manera que pueda obtener de las páginas de la Escritura las oportunas indicaciones sobre la justicia y el amor, tan relevantes para el hombre y la mujer de hoy. Este principio debe tenerse en cuenta en todas las consideraciones que se exponen a continuación. Por ejemplo, el consejo de Pablo de permanecer en el estado en que uno se encuentra (1 Cor 7,17), no parece que se deba seguir. En lugar de decir: «Si has sido llamado siendo esclavo, no te preocupes, aunque, si tienes posibilidad de ser libre, aprovéchala» (1 Cor 7,21), parece más justo favorecer el proceso de emancipación, de modo que cada uno pueda dedicarse al servicio movido por el amor (cfr. Éx 21,5-6) y no por una obligación impuesta por otros.

232. A los «esclavos» se les pide que «se sometan» (Tit 2,9; 1 Pe 2,18) y «obedezcan» (Ef 6,5; Col 3,22) en todo (Col 3,22; Tit 2,9) a los «amos de la tierra» (*kata sarka kyrioi*) (Ef 6,5), mostrándoles respeto (1 Tim 6,1; 1 Pe 2,18), no por complacer a los hombres, sino con un espíritu dispuesto y una actitud de fidelidad, como si se prestase servicio al Señor (*kyrios*) (Ef 6,6-7; Col 3,22-23), quien recompensará de forma equitativa tanto al esclavo como a la persona libre (Ef 6,8; Col 3,24-25). Los que tienen que sufrir a causa de los amos prepotentes están llamados a aceptar esta condición como una «gracia» (*charis*), siguiendo el ejemplo del Señor

Jesús que, maltratado, se confió a aquel que juzga con justicia (1 Pe 2,19-25). Un comportamiento contrario, inspirado en la rebelión o la venganza, llevaría a hacer maldecir a Dios (1 Tim 6,1) y sería dañino para la «doctrina» (*didaskalia*) cristiana (1 Tim 6,1; Tit 2,10). De este conjunto de indicaciones se advierte con bastante claridad la intención de no dar pie a la acusación de subversión, lo que habría perjudicado a la evangelización.

A los «*amos*» (cristianos) se les recomienda dejar de lado las amenazas (Ef 6,9) y dar lo que es justo y paritario a los propios servidores (Col 4,1). Pablo pide a Filemón que acoja a su esclavo fugitivo (Onésimo), no como esclavo, sino como un «hermano querido» (Flm 16). Con esta expresión se indica una disposición afectiva a la que debe reconocerse un gran valor también por sus implicaciones en la vida concreta. La asunción de una dimensión fraterna es, de hecho, incluso superior al acto de emancipación del esclavo, si esta se practica sin amor y solo porque se está obligado por la legislación o por alguna presión social.

En estas recomendaciones pastorales se encuentran, sin duda, importantes señales de inteligencia espiritual sobre la actitud de «servicio» que en muchos casos los cristianos están obligados a asumir, a veces incluso en condiciones humillantes o dolorosas. Los apóstoles indican así un «espíritu» con el cual es posible vivir las condiciones de sumisión aplicables en varios ámbitos, ya sea en el social (en la relación entre obreros/empleados y empresarios), ya sea en el político (entre súbditos y gobernantes). Parece claro que la sabiduría amorosa que nos viene del Evangelio, unida a una más precisa consideración de los derechos humanos, exigirá una regulación cada vez más adecuada de la disciplina del trabajo, así como de la sumisión a las leyes estatales, de las que surgirá la deseada armonía social.

233. (iii) *Pastores y rebaño.* Un tercer grupo de personas en relación asimétrica es el que se determina en las comunidades cristianas, presididas por un *episcopo* o por un *presbítero* (anciano) como figuras de autoridad religiosa a las que los *fieles* deben prestar obediencia y respeto. Leemos, por ejemplo, en una de las primeras cartas de Pablo: «Os rogamos, hermanos, que apreciéis el esfuerzo de los que trabajan entre vosotros cuidando de vosotros por el Señor y amonestándoos. Mostradles toda estima y amor por su trabajo» (1 Tes 5,12-13). Esta recomendación se retoma en la primera Carta a los Corintios, donde el apóstol pide a sus destinatarios que se «sometan» a los que se dedican al «servicio de los santos» (1 Cor 16,15-16) y así lo confirma la Carta a los Hebreos: «Obedeced y someteos a vuestros guías, pues ellos se desvelan por vuestro bien, sabiéndose responsables; así lo harán con alegría y sin lamentarse, cosa que no os aprovecharía» (Heb 13,17; cfr. también 1 Pe 5,5). Estas citas muestran, si no una inversión de perspectiva, al menos una variante significativa de la misma. En efecto, si la idea sigue siendo que el sometido está llamado a obedecer, se subraya, sin embargo —como enseña el Evangelio (Mc 10,42-45)—, que los «jefes» son «servidores» que trabajan en favor de la comunidad y que deberán rendir cuentas de su tarea al Señor. De aquí se desprende una idea menos unilateral de la obediencia, virtud que caracteriza por tanto a todos los creyentes y no solo en relación con Dios, sino también en la relación fraterna.

Muy numerosas son, por consiguiente, las recomendaciones que se hacen a los «pastores», para que su ministerio (*diakonía*) se lleve a cabo para el bien del rebaño (cfr. Jn 21,15-17). Pablo se presenta a sus comunidades diciendo que es como un padre (1 Cor 4,15; Gál 4,19; 2 Cor 6,13; Flp 2,22; 1 Tes 2,11) o una madre (1 Tes 2,7) y ofrece su ejemplo para que lo imiten (1 Cor 4,16-17). Los Hechos de los Apóstoles recuerdan sus recomendaciones a los ancianos (*presbyteroi*) de la Iglesia de Éfeso: «Tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño sobre el que el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes (*episkopoi*) para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo» (Hch 20,28; cfr. también 1 Pe 5,1-4). La vigilancia supone una escrupulosa atención a la verdad del Evangelio contra las doctrinas perversas (Hch 20,29-31), pero también total desinterés y confiada generosidad (Hch 20,32-

35). Un eco de esta exhortación se encuentra en 1 Pe 5,1-4. Muchas otras indicaciones de gran valor son ofrecidas por Pablo a Timoteo (1 Tim 3,1-7; 4,6-16; 5,1-3.17-22; 6,11-16.20; 2 Tim 1,6-8.14; 2,1-7.14-16.22-26; 3,14-4,15) y a Tito (Tt 1,5-9; 3,8-11), para que ejerzan su mandato de pastores según el espíritu de Cristo. El ejercicio amoroso de la autoridad, realizado por los jefes de las comunidades cristianas, podrá convertirse en paradigma que se ofrece a quien ejerce el poder en la sociedad civil, en virtud de los efectos de paz, colaboración y promoción del bien que se derivan del ministerio ejercido según los dictámenes del evangelio.

234. (iv) El último grupo concierne a la realidad civil y política, en la cual obviamente viven los cristianos y para la cual están sujetos a una forma específica de obediencia. Los apóstoles no tienen la oportunidad de aconsejar a las autoridades públicas, pero pueden dirigirse a los cristianos en cuanto *ciudadanos*. Las indicaciones más articuladas las encontramos en Rom 13,1-7, en donde Pablo expone su idea muy positiva del poder civil, que requiere que «todos se sometan a las autoridades constituidas» (Rom 13,1). Algunas afirmaciones parecen quizás demasiado unívocas, como cuando el apóstol afirma: «pues no hay autoridad (*exousia*) que no provenga de Dios y las que hay han sido constituidas por Dios. De modo que quien se opone a la autoridad resiste a la disposición (*diatagē*) de Dios» (Rom 13,1-2). También Jesús le había dicho a Pilato: «No tendrías ninguna autoridad (*exousia*) sobre mí si no te la hubieran dado de lo alto» (Jn 19,11). En cualquier caso, queda la cuestión del ejercicio tiránico del poder, por el que la sumisión podría expresar una lamentable complicidad con el mal (Ap 13,3-4.8.12-17), mientras que la «desobediencia civil», por el contrario, sería un deber del ciudadano amante de la verdad y de la justicia. Además, Pablo extrae de sus premisas generales las reglas del comportamiento en el ámbito público: «Por tanto, hay que someterse, no solo por el castigo, sino por razón de conciencia (*syneidēsis*). Por ello justamente pagáis impuestos, ya que son servidores (*leitourgoi*) de Dios, ocupados continuamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que es debido: si son impuestos, impuestos; si tributos, tributos; si temor, temor; si respeto, respeto» (Rom 13,5-7). También Jesús había dicho: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17) y había invitado a Pedro a pagar el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Las motivaciones del Maestro no coinciden plenamente con las del apóstol, pero la orientación operativa es la misma: reconocer el valor que el servicio público ofrece a la colectividad y a cada individuo, siempre y cuando desarrolle su tarea según la justicia y permanezca en los límites que le son propios, sin conculcar aquello que, por el contrario, es propio de Dios.

Además de la sumisión obediente (Tit 3,1-2), Pablo pide también, como cosa agradable a Dios, orar por aquellos que ostentan el poder, de modo que los cristianos puedan «llevar una vida tranquila y sosegada, con toda piedad y respeto» (1 Tim 2,1-3). Pedro, por su parte, reafirma este mandato paulino de someterse a las autoridades humanas (1 Pe 2,13-14.17) e introduce una finalidad ulterior, de carácter apologético, a la conducta obediente: «Porque esa es la voluntad de Dios: que haciendo el bien tapéis la boca a la estupidez de los hombres ignorantes. Como personas libres, es decir, no usando la libertad como tapadera para el mal, sino como siervos de Dios» (1 Pe 2,15-16). La libertad —característica del ciudadano— está, como podemos ver, subordinada al servicio de Dios y al ejercicio del bien.

235. Como conclusión de este amplio tratamiento de las relaciones asimétricas en la familia y en la sociedad, podemos decir que, a pesar de la diversidad de situaciones, al subordinado (ya sea hijo, siervo, fiel o ciudadano) se le pide de manera uniforme un comportamiento humilde de obediencia. La virtud de la obediencia no parece gozar de un gran atractivo en nuestros días y, con todo, expresa una dimensión de amor servicial inscrita en la más auténtica tradición evangélica, que encuentra en Cristo el ejemplo a imitar (Mc 14,36; Jn 4,34; 5,30; 6,38; 8,29; 14,31; Flp 2,8; Heb 5,8).

A quien tiene la autoridad en la casa o en la sociedad se le pide algo parecido (Ef 6,9), en el sentido de que el ejercicio del poder siempre debe entenderse como «servicio», como una sumisión obediente no solo a la voluntad de Dios Padre, sino también al hermano o hermana, ante el cual uno se arrodilla para lavarle los pies (Jn 13,13-17).

3. EL AMOR FRATERO

236. La «fraternidad» —ya se refiera a la familia de sangre, o bien a la pertenencia a una comunidad o a un pueblo— representa una dimensión constitutiva de la auténtica vida en sociedad. Ahora bien, ver en el otro a un hermano no es algo que resulte espontáneo, como tampoco es fácil reconocer que la libertad de cada uno deba tener en cuenta la identidad y los derechos del prójimo. Y, sin embargo, solo la fraternidad permite el acceso a una libertad y a una igualdad respetuosas de la persona humana, puesto que, si estas últimas pueden ser instituidas y disciplinadas por las leyes, esto no sirve para la fraternidad que, en su pleno valor, requiere una opción personal, fruto de una convicción interior (más aún, fruto de un don de Dios). Esto es lo que constatamos al leer la Escritura, en la cual —no obstante los ideales que promueve— son raros los relatos de armonía entre hermanos, empezando por las tres historias narradas en el libro del Génesis.

(1) *Caín y Abel (Gén 4,1-16)*

237. Desde los primeros pasos de los hijos de Adán y Eva, vemos cómo surge el conflicto entre los hermanos, sin que ello se deba a una predisposición connatural al mal por parte de uno de los dos sujetos (como en cambio interpreta 1 Jn 3,12).

La diversidad entre hermanos. Mientras el nacimiento de Caín, el primogénito, es exaltado por su madre como un acontecimiento de contornos casi divinos: «he adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (Gén 4,1), en lo que atañe al otro hijo el narrador dice simplemente: «después dio a luz a Abel, su hermano» (Gén 4,2). El mismo nombre del pequeño sugiere en hebreo la idea del soplo, de lo efímero, como si aquel individuo fuera simplemente otro, tan solo el segundo, el hermano del primero. La sucesión temporal entre los hermanos es, pues, muy significativa. De hecho, a partir de ella se determinan prioridades, precedencias y privilegios que contrastan con la supuesta paridad entre hijos de los mismos padres. Dicho con otras palabras, los hermanos nunca son iguales. A esta primera asimetría (temporal), se añade la del lugar donde se vive y la del oficio que se realiza, puesto que Caín se convierte lógicamente en propietario de tierras fértiles, mientras que Abel deberá asumir la condición del pastor, con una vida dura como la de los nómadas. Sus respectivas manifestaciones culturales corresponden al estatuto de los agricultores y los pastores. Tampoco en este aspecto se desprende del texto del Génesis que la ofrenda de Caín fuera menos válida que la de Abel (como en cambio afirma Heb 11,4): efectivamente, ambos ritos serán plenamente reconocidos en el culto israelita. Y, sin embargo, «el Señor se fijó en Abel y en su ofrenda, pero no se fijó en Caín ni en su ofrenda» (Gén 4,5). La revelación bíblica volverá periódicamente sobre este intrigante motivo literario, afirmando que Dios actúa de manera sorprendente, beneficiando a quien quiere, sin tener en cuenta los supuestos derechos o méritos de los diferentes protagonistas de la historia. En muchos casos se puede advertir la predilección del Señor por los pequeños (Dt 7,7), los humildes y los desfavorecidos (Lc 1,51-53), puesto que estos sujetos permiten a Dios expresar de forma más límpida su generoso amor compasivo. Sin embargo, la elección que comporta diferencias decisivas entre las personas constituye un misterio de la libertad divina (Sal 78,67-68; 87,2; Mal 1,2-3) que el ser humano debe acoger con reverencia y confianza.

La envidia. En el texto del Génesis no se nos dice de qué modo los dos hermanos reconocieron, en caso de que así fuera, la «preferencia» del Señor. Tal vez fue por una diversa prosperidad de los dos hermanos, o quizás, en cambio, por cualquier otro acontecimiento, que produjo en Caín decepción y abatimiento (Gén 4,5). Quien se descubre menos favorecido pretende espontáneamente una justicia igualitaria, la única aparentemente idónea para hacer que todos queden satisfechos. Por eso se activa

el sentimiento de los celos, justificado interiormente, para restaurar la igualdad de los sujetos. La envidia por el bien otorgado a otro constituye, pues, una amenaza contra la fraternidad. Dando voz al mismo Dios, el texto bíblico hace emerger este peligro, comparándolo a un animal agazapado en la puerta que, aun siendo peligroso, puede ser «dominado» (Gén 4,7). La voz de Dios es la voz de la conciencia, que solicita discernimiento, responsabilidad y verdad. Es una palabra dirigida al corazón del ser humano para que sepa decidirse a «obrar bien», venciendo la tentación.

La violencia. Pero del corazón brota la violencia (Mc 7,21-22). Caín se dirige a su hermano, aunque —por lo que se desprende del texto bíblico, elíptico en este punto— solo con el propósito de concertar un encuentro en el campo, y allí, sin testigos, el hermano da muerte a su hermano (Gén 4,8). El crimen de fratricidio no supone únicamente el ejercicio de la prepotencia, sino que se enmascara de engaño, subterfugio y mentira. Según la narración del Génesis, es como si el delito no hubiese sido detectado por los padres, ni por otros (que son mencionados en cambio por Caín en Gén 4,14 como posibles artífices de represalias). Sin embargo, Dios se hace presente con una pregunta: «¿Dónde está Abel, tu hermano?» (Gén 4,9a), con el fin de hacer tomar conciencia al asesino de la ausencia de quien le había sido entregado como un bien que debía custodiar. Caín declina toda responsabilidad con su célebre réplica: «No sé, ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gén 4,9b). El intento de negar los hechos resulta absurdo ante aquel que es capaz de percibir el grito mudo de la sangre que se alza desde el suelo hasta el Creador. Con otra pregunta: «¿Qué has hecho?» (Gén 4,10), el Señor quiere suscitar en el culpable la conciencia de la gravedad del crimen, indicando inmediatamente las consecuencias del mal cometido: la maldición de la tierra, que se hace improductiva, obligará al asesino a una vida de «errante y perdido» (Gén 4,11-12), amenazado de sufrir la venganza de cualquiera que lo encuentre (Gén 4,14). De Caín nace Lamec, de la violencia nace la violencia, en un espantoso *crescendo* de amenazas y represalias que, paradójicamente, pretenden defender la vida (Gén 4,23-25).

(2) *Esau y Jacob (Gén 25,19-34; 27,1-28,9; 32,4-22; 33,1-17)*

238. Con una trama literaria similar, aunque más compleja, se narra la rivalidad entre otros dos hermanos, Esau y Jacob, dos mellizos que luchan entre sí ya en el vientre de su madre (Gén 25,22), con el pequeño que intenta agarrar el talón del mayor para pasar delante de él. Este es un símbolo del ansia innata de todo ser humano, que quiere sobresalir desplazando a quien le precede.

Los diferentes elementos de diferenciación entre los dos hermanos son enumerados por el narrador desde el principio: Esau es «rojo» y peludo (Gén 25,25), se dedica a la caza como un «hombre de campo», mientras que Jacob es «un hombre comedido», que lleva una vida al amparo de la tienda (Gén 25,27). El padre prefería al mayor, la madre al menor (Gén 25,28). El primero parece no obtener excesivo provecho de su oficio, dado que, hambriento, le vemos pedir a su hermano un plato de potaje (Gén 25,29-30), renunciando apresuradamente a su derecho de primogenitura (Gén 25,31-34). Toda esta diversidad no justifica la rivalidad, que tiene en cambio como matriz los celos. Una vez más es la envidia la que se muestra como el secreto motor de las acciones deshonestas, por lo que el segundo toma el lugar del primero, sustituyéndole, consiguiendo mediante el engaño lo que estaba reservado a otro (Gén 27,1-29). De aquí surge, como consecuencia natural, el ansia de venganza por parte del hermano que se ha visto engañado y, por consiguiente —como atestigua su padre (Gén 27,39-40)—, estará destinado a un futuro de escasos recursos y de humillante sumisión. La cólera amenazante de Esau obligará a los dos hijos de Isaac a separarse (Gén 27,42-45), un signo del fracaso de su fraternidad.

Así pues, toda esta historia comportará un largo exilio para Jacob, obligado durante veinte años a trabajar duramente para su suegro (Gén 31,28-41). A su regreso, sin embargo, a pesar de la amenaza de Esau, que sale al encuentro de su hermano con cuatrocientos hombres (Gén 33,1), la historia concluye positivamente, porque aquel que había salido perjudicado, inesperadamente se presenta con gestos de una conmovedora ternura: «corrió a su encuentro, lo abrazó, se le echó al cuello y lo besó llorando» (Gén 33,4). Esau no quería compensaciones, porque —a diferencia de su hermano— se conforma con lo que tiene (Gén 33,9), pero acepta el regalo que Jacob insiste en ofrecerle como signo

de paz y de renovada comunión (Gén 33,11). A continuación, se separan los dos (Gén 33,12-17), tal vez porque Jacob no se siente plenamente seguro y, con toda probabilidad, duda de la sinceridad de su hermano. Imagen esta imperfecta, como en todas las experiencias humanas, de una reconciliación incipiente, que en cualquier caso queda sellada con la presencia de ambos hermanos en el momento de dar sepultura a su padre Isaac (Gén 35,29).

(3) José y sus hermanos (Gén 37; 39-48)

239. La tercera historia del libro del Génesis es bien conocida: habla de hermanos confabulados contra un hermano menor, narra las miserias y el éxito del esclavo vendido en tierra extranjera y, finalmente, relata el reencuentro de todos en el perdón concedido por la víctima. La tonalidad sapiencial de toda esta historia induce al lector a vislumbrar un camino ejemplar de reconciliación fraterna.

Los hijos de Jacob fueron engendrados por diversas madres (esposas y concubinas), a menudo en conflicto entre sí (Gén 30,1-24). Esta rivalidad se reproduce después a nivel de los hijos, también por motivo del padre, que amaba a José más que a todos los otros hijos (Gén 37,3) porque le había nacido en su vejez, de Raquel, su mujer predilecta (cfr. Gén 29,30). El regalo de una túnica especial, hecha por Jacob para su hijo amado, precisamente porque expresa una preferencia, desencadena los celos de sus hermanos (Gén 37,4), alimentados por el hecho de que José siempre hacía discursos de superioridad, basados en sus sueños (Gén 37,5-11). La envidia se convierte en odio (Gén 37,4.8) y el odio conduce a la violencia. La ocasión propicia llega cuando no hay testigos y los hermanos pueden desembarazarse de su hermano. El proyecto inicial de matarlo (Gén 37,18-20) se transformó en la decisión de venderlo, obteniendo así alguna ganancia (Gén 37,26-27). La túnica, motivo de los celos, que le fue entregada a su padre despedazada y manchada de sangre como falsa prueba de una desgracia (Gén 37,31-33), es en realidad el signo manifiesto de una ruptura definitiva de la fraternidad. El dolor inconsolable del padre (Gén 37,34-35) no basta para hacer emerger la verdad y para tocar el corazón de los culpables.

La vida de José en Egipto es muy compleja. En síntesis, pretende ilustrar la parábola maravillosa de quien, víctima de una injusticia, logra por la sabiduría que Dios le inspira (Gén 41,39) llegar a ser una autoridad únicamente inferior al Faraón (Gén 41,40-44). Su triunfo personal no es, sin embargo, la conclusión de la historia, que espera una ocasión propicia para el acercamiento de los hermanos. Esta llega muchos años después, cuando la carestía en la tierra de Canaán obliga a los hijos de Jacob a emprender el viaje al país del Nilo para comprar el trigo. José, sin ser reconocido, ve ante sí a sus hermanos y, en vez de maquinarse la venganza, usa su poder y diversas estratagemas para suscitar en el corazón de aquellos que lo habían vendido sentimientos de amor compasivo por Benjamín, el hermano menor, así como por su padre (Gén 44,20-34). Y aun en ausencia de una confesión explícita como expresión de arrepentimiento por el crimen cometido contra él, José deja que su ternura estalle en lágrimas (Gén 45,1-2.14), olvida los sufrimientos pasados, superados por el gozo de reencontrarse con sus hermanos. Y, junto con ellos, relee toda la historia como un designio admirable de Dios: «Dijo, pues, José a sus hermanos: “Acercaos a mí”. Se acercaron y les repitió: “Yo soy José, vuestro hermano, el que vendisteis a los egipcios. Pero ahora no os preocupéis, ni os pese el haberme vendido aquí, pues para preservar la vida me envió Dios delante de vosotros. [...] No fuisteis vosotros quienes me enviasteis aquí, sino Dios”» (Gén 45,4-8).

Esta acción escondida de Dios para restaurar la fraternidad resulta ser una clave de lectura para todas las historias de hermanos. Los cristianos verán en el relato de José una prefiguración de la revelación de Cristo, el hermano llevado a la muerte por envidia que, convertido en Señor, retorna para reconciliar consigo y con el Padre a todos los pecadores, reuniéndolos en una sola familia.

La historia de los pueblos

240. Las controvertidas dinámicas de relación, ilustradas en el libro del Génesis en el seno de la comunidad de hermanos de sangre, se reproducen en el devenir de la narración bíblica, a

nivel de clanes, etnias y naciones. La fraternidad universal está inscrita en el origen común, puesto que todos los seres humanos provienen de Adán y de Noé. Y, sin embargo, no se la reconoce adecuadamente, más aún, se la ofende constantemente a causa de la manifestación de tantas particularidades y diferencias sociales, que proporcionan a la prepotencia que habita en el corazón humano el pretexto necesario. La identidad de un grupo se expresa y se consolida a menudo en la oposición polémica a otro. Así pues, desde el principio la historia estará marcada por la rivalidad y por la guerra, y los pueblos cada vez deberán levantarse de los escombros, intentando recomponer las fracturas y rediseñar perfiles de paz y solidaridad. En efecto, la Escritura atestigua un proceso histórico que parte del aspecto conflictivo, con las consiguientes manifestaciones de grandes sufrimientos. Traza un camino ideal, hecho de propuestas y conductas ejemplares, de leyes e instituciones, que dan esperanza a los creyentes, sobre todo porque toda experiencia humana está sometida a la acción divina, en un horizonte de alianza perpetua entre el Señor y la humanidad.

La rivalidad violenta es un fenómeno constante a la vista de todos. Provoca miedo e incluso nos lleva a dudar de Dios, de su poder sobre la historia y de su compasión por las víctimas (Sal 73,1-14; 94,3-7; Job 24; Lam 2,20-21):

«¿Hasta cuándo, Señor,
pediré auxilio sin que me oigas,
te gritaré: ¡Violencia!,
sin que me salves?
¿Por qué me haces ver crímenes
y contemplar opresiones?
¿Por qué pones ante mí
destrucción y violencia,
y surgen disputas
y se alzan contiendas?
Por ello, la ley se debilita
y el derecho jamás prevalece,
el malvado acorrala al justo
y así sale el derecho pervertido» (Hab 1,2-4).

¿Hay algún remedio para todo esto? Según el dictado bíblico se plantean dos caminos: el del mundo y el de Dios.

El imperialismo y el Reino de Dios

241. La Biblia describe la historia del mundo como la manifestación incesante de potencias dominadoras que, con motivo de su organización política y, sobre todo, de su habilidad tecnológica y militar, imponen a los pueblos su hegemonía y su despotismo, declarándose al mismo tiempo portadoras de paz y progreso. Esto se sugiere ya de manera discreta en el breve relato de los orígenes de *Babel* (Gén 11,1-9) —la ciudad-estado que determinará el final del reino de Judá—, con el que se concluye oficialmente el ciclo narrativo de la historiografía de Israel (2 Re 25; 2 Crón 36). El carácter legendario de Gén 11 es más que evidente, lo que no impide vislumbrar entre líneas el modo con que surgen los imperios, con qué fines y cuáles consecuencias.

El exordio de la narración introduce el motivo de la «uniformidad»: «Toda la tierra hablaba una misma lengua con las mismas palabras» (Gén 11,1). Esto se podría interpretar como una especie de verdad histórica, deducida del hecho de que los habitantes de la tierra eran todos descendientes de los hijos de Noé, que se supone hablaban la misma lengua. Pero el capítulo anterior había afirmado

que después del diluvio las naciones se dispersaron por la tierra (Gén 10,32) y que cada pueblo tenía, además de su propio territorio, también una lengua propia (Gén 10,5.20.31). Es, pues, más adecuado comprender la afirmación inicial de nuestro relato como el primer momento del proyecto imperialista, que consiste en favorecer e imponer un único idioma como base de entendimiento, como fundamento de la construcción de una comunidad sin diferencias.

A continuación, se anuncia una emigración y un establecimiento en la llanura (Gén 11,2) —símbolo de una conquista territorial—, que gracias a sus favorables recursos permite la realización de la estructura cívica, concebida utópicamente como única y universal. La técnica —expresada mediante la fabricación de ladrillos— se pone al servicio del proyecto de edificación de una «ciudad» (entidad de orden político que une bajo la misma égida a todos los ciudadanos, sometiéndoles a una idéntica ley, a una economía común y a los mismos servicios), con una «torre que alcance el cielo» (como elemento supremo de defensa, no solo terrenal sino también religiosa, si vemos en ella una alusión a los *zigurat* mesopotámicos) (Gén 11,3-4a).

La finalidad del proyecto se presenta como sumamente deseable ya que, por un lado, permite «hacerse un nombre» (esto es, hacerse famosos, con gloria imperecedera) y, por otro, posibilita «no dispersarse por la superficie de la tierra» (porque la unión hace la fuerza y la seguridad es garantía de la cohesión interior) (Gén 11,4b).

De manera alusiva, el narrador bíblico saca a relucir de este modo los componentes (problemáticos) que se encuentran en los diferentes imperios con los que Israel se ha enfrentado en su milenaria historia (desde Egipto hasta Asiria y Babilonia, de los ptolomeos a los romanos), sufriendo la amenaza de ser aniquilado debido a su incomparable singularidad. El relato de Gén 11 introduce en este punto la valoración divina del proyecto humano y de su realización parcial. Se nos dice que el Señor constata que «son un solo pueblo con una sola lengua» y esto —en lugar de ser «algo bueno»— se juzga perjudicial. Por esta razón, Dios interviene para aplastar desde dentro la proyectada construcción mediante la «confusión» de lenguas, es decir, haciendo imposible el proyecto que aquellos hombres se habían propuesto (Gén 11,5-7). El reino dividido en sí mismo va a la ruina (Dan 2,41-43; cfr. Mc 3,23). La «dispersión» obrada por el Señor es la condena del sueño imperialista y, al mismo tiempo, es principio de una nueva y diferente modalidad de unificación de la sociedad humana; aquella que, según el Nuevo Testamento, se realiza en Pentecostés, donde todos los pueblos, cada uno con su lengua o dialecto, son reunidos por la escucha común de la palabra profética, promovida por la efusión del Espíritu (Hch 2,1-11): el Reino de Dios, la comunidad de hermanos y hermanas se edifica de forma antagónica con el modelo totalitarista. Los escritos apocalípticos, que expresan la lectura global de toda la historia humana, describirán —también con imágenes tomadas del mundo animal— el surgir monstruoso de los imperios (Dan 7-8; Ap 13). Y, para consolación de los creyentes, indicarán su final (Ap 14,8; 18,2-3; 19,11-21), con la manifestación humilde, pero poderosa, de un Reino eterno (Dan 2,44-45), de una «ciudad santa», en la que se reúnen en el amor todas las gentes, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, como obra maravillosa de Dios (Ap 7,9-10; 21,1-4).

Israel, un pueblo de hermanos

242. El Antiguo Testamento constituye el testimonio escrito de la historia de un pueblo singular, cuya especificidad consiste en su alianza con el Señor de toda la tierra (Éx 19,5-6). Si Israel —al presentarse como progenie de Abrahán, Isaac y Jacob— expresa su unidad a partir de un principio «carnal», esto representa solo un signo de su identidad profunda, que nace de la escucha concorde del único Dios verdadero. En efecto, solo si Israel obedece a la Palabra del Señor será diverso de todos los otros pueblos (Dt 4,32-40) y su historia será principio de bendición para la humanidad entera. Solo siendo dócil personalmente a la Torá, todo israelita contribuirá a ser semilla de esperanza para el mundo.

Israel es, de hecho, una nación como las demás, formada por personas con aspiraciones muy diferentes, compuesta por muchas tribus y familias, a menudo dotadas de tradiciones

particulares y con roles privilegiados en el contexto de la nación. Su historia mostrará que fuerzas individualistas e intereses particulares amenazarán la concordia de la nación.

Un par de ejemplos tomados de una experiencia compleja que ha durado muchos siglos bastarán para ilustrar nuestro propósito.

La tribu de Benjamín rechazó entregar a los culpables de la ciudad de Guibeá (Jue 20,13) y se vio obligada a combatir contra la coalición de las otras tribus de Israel (Jue 20,14-48). Su derrota y la decisión de condenarles al ostracismo corrieron el riesgo de hacer desaparecer para siempre un componente del pueblo de Dios (Jue 21,3).

A causa del mal gobierno de Roboán, hijo de Salomón —que rechazó el consejo de los ancianos de «convertirse en servidor» de su pueblo (1 Re 12,7)—, las tribus del Norte se constituyeron en el Reino de Israel, separado del Reino de Judá (1 Re 12,19). El cisma fue permanente, con episodios de grave hostilidad, como durante la guerra siroefraimita, que amenazó la continuidad de la dinastía davídica en Jerusalén (2 Re 16,5-9; Is 7,1-9). La enemistad entre samaritanos y judíos durará hasta tiempos de Jesús (Lc 9,52-53; Jn 4,9). Será necesaria una intervención prodigiosa de Dios, anunciada por el profeta (Ez 37,15-27) para unir los dos cetros en la única vara del pastor davídico.

Ya hemos mostrado hasta qué punto es difícil la fraternidad, aun entre hijos de un mismo padre, en el contexto de una familia de sangre. Está claro que es todavía más arduo componer una unidad de individuos y grupos lejanos entre sí por ascendientes, intereses y condiciones de vida. Así se esboza la función de la Ley, que con sus normas y sugerencias sapienciales pretende promover la unión, respetando la diversidad de sus miembros, favoreciendo el derecho de todos, posibilitando la solidaridad hacia los desfavorecidos, aun sin haber realizado méritos. En efecto, la Torá prescribe la “justicia”, que no se limita al mero respeto del derecho del prójimo, sino que pide la promoción plena de la vida de los otros. Radicada en la experiencia del amor del Señor por los padres (Dt 7,8; 10,15.18), alimentada por la memoria del auxilio divino cuando Israel fue amenazado (Dt 6,21-24), la Ley asume la forma de preceptos legales, pero se dirige al corazón del israelita (Dt 6,6; 30,14), exigiendo sustancialmente amar a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lev 19,18).

Un pueblo solidario

243. Ante la Ley toda persona tiene los mismos derechos fundamentales. De ahí que toda persona esté llamada a reconocer tales derechos en los demás. Esta consideración universalista ya está expresada en el mandato de no derramar la sangre de un ser humano (*'ādām*) que Dios dio a los descendientes de Noé después del diluvio (Gén 9,6). El respeto por la vida es, en concreto, signo del valor absoluto de aquel que ha sido creado a imagen de Dios.

El decálogo, síntesis de las prescripciones religiosas y éticas dadas a Israel, enumera los deberes para con los demás, recurriendo a la categoría de «prójimo» (*rē'ā'*) (Éx 20,16-17; Dt 5,20-21), o sea, el «vecino» que vive en el mismo espacio habitado (Éx 22,6.9.13). Esto muestra la índole concreta de dicha relación. Más aún, el término hebreo mencionado más arriba tiene el matiz de «compañero» (Dt 19,5; 1 Re 20,35) e incluso de «amigo» (Éx 33,11; Dt 13,7; Sal 35,14) y de amante (Jer 3,1.20; Os 3,1). Esto invita a considerar al otro no como a un cualquiera ni como a un extraño, sino más bien como un socio, cuya presencia tiene aspectos favorables. Por esta razón, la Ley no prescribe solo un distanciado respeto, sino que impone: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18).

El concepto de «prójimo» tiene una extensión indefinida, puesto que se aplica a cualquiera persona que se encuentre, prescindiendo de calificaciones específicas, étnicas, confesionales o culturales. Una consideración análoga —si bien en un área más restringida— debe hacerse también para la categoría del «pobre» (*'ānī, 'ebyôn, dal*), con la que se define a la persona

necesitada de especial benevolencia. Para la tradición bíblica, la pobreza es casi connatural con el estatuto de la «viuda» y del «huérfano» (privados de la fuente de rédito laboral), pero reconocida también como la normal condición del sacerdote «levita» (que no posee ninguna tierra en Israel), así como la del «forastero» o «inmigrante» (*gēr*), también él sin propiedad agrícola, obligado, pues, a trabajos precarios como bracero, jornalero o empleado de servicio doméstico. Puesto que el Señor «hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al emigrante, dándole pan y vestido» (Dt 10,18), el israelita está llamado a imitarle: «amaréis al emigrante, porque emigrantes fuisteis en Egipto» (Dt 10,19). También el que tiene alguna discapacidad, como el ciego o el sordo, debe ser respetado y ayudado, más allá de cualquier vínculo de pertenencia jurídica. Se comprende entonces cómo Elías socorrió a una pobre viuda de Sarepta en tierra fenicia (1 Re 17,7-16) y cómo Eliseo curó a un leproso pagano (2 Re 5,1-19). Lo mismo hizo Jesús, sin ningún género de discriminación. La Torá insiste por ello en el deber de evitar todo género de explotación en relación con cualquier indigente o necesitado:

«No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario. Así no gritará contra ti al Señor y no incurrirás en pecado» (Dt 24,14-15).

«No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano ni tomarás en prenda las ropas de la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que de allí te rescató el Señor, tu Dios; por eso yo te mando hoy cumplir esto» (Dt 24,17-18; cfr. también Dt 27,19).

244. La Ley no solo prohíbe taxativamente el abuso y toda forma de injusticia, sino que pide también desplegar innumerables iniciativas, dejadas a la libre decisión del israelita, para socorrer generosamente a los pobres. Se invita así a dejar una parte de la cosecha en el campo, de manera que los indigentes puedan alimentarse sin tener que mendigar (Lev 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22). Se predispone que quien celebra una fiesta invite a comer a quien no tiene recursos (Dt 16,11.14; cfr. Neh 8,10-12). Asimismo, se pide salir al encuentro de quien está desprovisto de bienes con la ofrenda de las primicias (Dt 26,11), con el diezmo anual y trienal (Lev 27,30-33; Dt 14,22-29; 26,12-15). Y se ordena hacer préstamos a los necesitados, sin percibir intereses (Éx 22,24; Lev 25,35-38; Dt 23,20), aceptando también el riesgo de no ser resarcidos (Dt 15,7-11), con tal de contribuir a hacer desaparecer la pobreza (Dt 15,4) dando al pobre la posibilidad de volver a empezar dignamente cualquier actividad económica.

En estas últimas prescripciones del Deuteronomio aparece otro concepto, ya sea en paralelo o como correlato. Nos referimos al concepto de «hermano» (*'āh*), término que en la Ley se suele aplicar no al pariente de sangre sino al conciudadano y al correligionario. El vínculo de «hermandad» constituye un factor que compromete a una más alta solidaridad. En efecto, en relación con el «extranjero» (*nokrî*), es decir, con el comerciante o funcionario de paso en Israel, no siempre sirven las mismas reglas (cfr. Dt 14,21; 23,21), no porque a este no haya que respetarlo, sino porque no es considerado un pobre al que se deba proteger. El Deuteronomio invita a menudo a considerar a «tu hermano» (Dt 15,3.7.9.11.12; 17,15; 22,1; etc.), subrayando la responsabilidad del creyente y llamando a una generosidad que prescinde de sentimientos de simpatía, gratitud o interés.

Ahora bien, la relación con el prójimo en concreto puede resultar muy difícil, a causa de las ofensas sufridas, por daños, insultos, lesiones corporales u otros actos ofensivos. Por esto la Ley disciplina los procedimientos de resarcimiento, que contribuyen a poner fin a eventuales oposiciones, creando las condiciones para la concordia social. Con todo, pueden mantenerse situaciones de hostilidad entre hermanos. A pesar de ser «enemigo» (*'ōyēb*), el otro sigue siendo siempre el «prójimo» que se debe amar. Esto se desprende de dos prescripciones de la Torá que

hay que leer como eventuales indicaciones, para luego aplicarlas de forma analógica en diferentes circunstancias de la vida.

245. La primera concierne a la ayuda que se debe prestar a cualquiera que se encuentre en dificultad. La imagen —de valor simbólico— es la del campesino que ha perdido una cabeza de ganado o sobrecargado con un peso excesivo a su animal de tiro, arriesgándose a perder la carga y al mismo animal. El código deuteronomico califica a la persona en dificultad como «tu hermano» (Dt 22,1-4) y pide reiteradamente no fingir no haberlo visto. Esta misma norma se encuentra ya en el código de la alianza, pero con la especificación de que la persona que se debe ayudar es, además, «tu enemigo»:

«Cuando encuentres extraviados el buey o el asno de tu enemigo, devuélveselos. Cuando veas al asno de alguien que te aborrece caído bajo su carga, no pases de largo; préstale ayuda» (Éx 23,4-5).

Podemos deducir que al israelita se le pide siempre «echar una mano», ir en ayuda del prójimo, sin tener en cuenta viejas hostilidades, sino viendo en él únicamente a un hermano necesitado.

La segunda prescripción importante se encuentra en la así llamada “Ley de santidad” (Lev 19,17-18). El sujeto de la normativa es aquí la persona que cree haber sufrido una ofensa y considera, por tanto, al otro como un «enemigo». Así pues, el contexto es el de una relación conflictiva, que corre el riesgo de generar «odio» en el corazón contra el hermano. Dios pide «amonestar abiertamente» al otro, haciéndole reconocer su ofensa para restaurar la verdad y la justicia, sin actuar de forma vengativa y sin guardar rencor, para obedecer así al mandato que dice: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18).

Podemos concluir, pues, que la Torá no dice: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo». Esta dicotomía de sentimientos opuestos es el resultado de una tradición interpretativa (Mt 5,43), a la que Jesús se opondrá radicalmente.

Un pueblo en guerra

246. El hombre justo, con sus palabras y sus acciones, es promotor de paz. Sin embargo, a menudo se encuentra en situaciones en las que es el otro (hermano o extraño) quien no comparte sus principios y modos de actuar, por lo que se ve obligado a afrontar un combate, a emprender una lucha e incluso una guerra —idealmente no deseada— y comportarse de acuerdo con la justicia. Frente al adversario que muestra inclinaciones amenazantes y actitudes violentas, la Ley exige una conducta que se inspira en la mansedumbre.

Los conflictos entre ciudadanos

La rivalidad latente entre personas y grupos, en razón de divergencias de intereses, disparidades ideológicas, humillaciones o incomprensiones, estalla fácilmente con reivindicaciones y gestos agresivos. Una rivalidad explícita se debe recomponer y mitigar según el derecho y no haciendo prevalecer simplemente la fuerza. Efectivamente, la regla fundamental es que en el conflicto cada uno renuncie a tomarse la justicia por su mano, en nombre de sus propias convicciones y según criterios personales de resarcimiento (de esto se vanagloriaba injustamente Lamec, que pretendía vengarse setenta y siete veces, Gén 4,24). De ello se deduce que, en lugar de la venganza privada, con la que la (presunta) víctima se transforma en justiciero, debe adoptarse un procedimiento que favorezca una solución consensuada de las diferencias de la mejor manera posible.

247. (i) El primer camino es instaurar un *diálogo* entre los contendientes. Hablando y discutiendo entre sí, los rivales pueden encontrar formas de compromiso y acuerdos razonables, que idealmente desembocan en alianzas de paz, basadas en el respeto recíproco. Así lo hizo Isaac en el conflicto con Abimelec (Gén 26,26-31) o Jacob con Labán (Gén 31,43-54). Como hemos dicho más arriba, esto es lo que enseña la Ley de Moisés (Lev 19,17-18) y esto es lo que Jesús invita a hacer (Mt 5,25; 18,15-18).

El Evangelio lleva a la perfección esta disciplina dialógica. El cristiano está llamado a un comportamiento de total mansedumbre (Mt 5,5), renunciando a una respuesta simétrica (según la regla del «ojo por ojo», Éx 21,24-25) para convertirse en uno de aquellos que «trabajan por la paz» (Mt 5,9), asumiendo una benevolencia desarmada y desarmante (Rom 12,17-21). La justicia «mayor que la de los escribas y fariseos» (Mt 5,20) es aquella que envaina la espada (Mt 26,52) y pone la otra mejilla a quien te abofetea (Mt 5,39); es aquella que acepta, por amor al enemigo, someterse a todo tipo de atropellos e injusticias (Mt 5,39-41), transformando el resentimiento en bendición (Lc 6,28) y contraponiendo a la ofensa la oración por el agresor (Mt 5,44-47). Cristo encarnó esta conducta en su pasión (1 Pe 2,23), dejando un ejemplo que ha inspirado el martirio de los cristianos (Hch 7,59-60). Perdonar a quien te ha ofendido hasta setenta veces siete (Mt 18,22) equivale a ofrecer al violento la palabra clave para la reconciliación.

248. (ii) En ciertos casos, más aún, frecuentemente, el camino del diálogo y de la pura mansedumbre no es viable (porque dañaría a víctimas inocentes) o bien no obtiene satisfacción en ambos rivales. La Ley pide entonces que el conflicto se resuelva recurriendo a un *mediador* (personal o colectivo) que tenga la facultad de decidir de manera ecuánime en lo que atañe al litigio, a fin de restablecer la armonía entre los ciudadanos. Parece que en las ciudades de Israel los ancianos actuaban como jueces de paz o, mejor, como conciliadores, fijando la suma del resarcimiento en caso de ofensas provocadas intencionadamente (Dt 22,18-19) o por daños causados de forma involuntaria (Éx 21,22-30).

Esta estrategia del mediador la sugiere Jesús en Mt 18,16-17, evocando la figura de testigos autorizados y la intervención de toda la comunidad como camino para superar la falta de éxito del diálogo interpersonal (Mt 18,16a). También Pablo pide que los litigios se resuelvan sin recurrir a tribunales civiles, sino sometiendo cada caso a algún miembro de la Iglesia que pueda hacer de árbitro entre los hermanos (1 Cor 6,1-8).

249. (iii) Este género de mediación conciliadora, deseable por sus aspectos de moderada sabiduría y adecuada para convencer, no siempre obtiene resultados. Es entonces cuando la Ley hace intervenir a la institución *judicial*, a la que se encomienda la tarea de dirimir los conflictos entre ciudadanos, con la imposición forzada de sus veredictos inapelables.

La importancia concedida a la institución judicial en el Antiguo Testamento es incuestionable. A este respecto, es suficiente subrayar que en el libro del Éxodo la constitución de un colegio de jueces (que acompañan a Moisés en la tarea jurisdiccional) tiene lugar antes de que el pueblo llegue al Sinaí (Éx 18,13-17), allí donde se proclamará la Ley (Éx 20-23). Algo similar se confirma en el Deuteronomio que, al principio del libro, recuerda el origen de la institución judicial (Dt 1,9-18) y solo después establece las normas a seguir (Dt 5,6-22; 12-26). Con este recurso narrativo, la Escritura deja claro que la Ley no tiene eficacia social sin la figura del juez que decida en conformidad con las normas establecidas y sancione de manera proporcionada las transgresiones.

De aquí se comprenden las preocupaciones de la tradición bíblica en relación con aquellos que asumen el cargo de magistrados. En Éx 18,21, se prescribe que se elijan «hombres valientes, temerosos de Dios, sinceros y enemigos del soborno», y en Dt 1,13, para el mismo oficio se recomiendan «hombres sabios, prudentes y expertos». De modo que la Ley exige tanto integridad

moral como competencia y sabiduría. Son estas cualidades las que confieren autoridad a la institución judicial.

Los conflictos entre las naciones

250. Dentro de la colectividad cívica no son las armas las que, según la justicia, resuelven las cuestiones controvertidas. Las venganzas privadas y las guerras civiles no son toleradas en una sociedad regulada por el derecho. En la relación entre las naciones, en cambio, en casos de graves disputas y a falta de mediaciones jurisdiccionales *super partes* (reconocidas por los contendientes), lamentablemente se recurre a la *guerra* que, aunque vista como una derrota del diálogo razonable, se considera todavía como un medio extremo para restaurar el derecho conculcado. De guerra se habla mucho en la Biblia, especialmente en el Antiguo Testamento. De ahí la acusación que muchos dirigen al pueblo hebreo: muy solidario en su fuero interno, pero muy belicoso con los demás. Es verdad que la historia de Israel —como, por otro lado, la de muchas otras naciones— es una sucesión de conflictos, algunos promovidos por el pueblo de Dios, otros en cambio sufridos y a menudo con resultados catastróficos. Con el desencadenamiento explícito de la violencia, se producen fatalmente acontecimientos de una ambigüedad insoportable. Toda persona razonable, al leer las historias bíblicas, encontrará en ellas aspectos insatisfactorios y criticables. Por ello parece conveniente proporcionar algunas indicaciones para interpretar correctamente las páginas de la Escritura.

En todo el Próximo Oriente Antiguo (y, por consiguiente, también en Israel), la guerra era concebida generalmente como una *ordalía*, es decir, como un acontecimiento mediante el cual se realizaba el justo juicio de Dios en relación con los dos contendientes (dos reyes, dos ejércitos), que reivindicaban cada uno su propio derecho: la divinidad —desde su trono celeste, sede del supremo tribunal (Sal 9,5.8; 11,4)— concede la victoria a quien tiene razón y determina la derrota de quien está equivocado. La imparcialidad es la clave de esta encomiable justicia (Dt 10,17; Eclo 35,12-13). La intervención divina se evidencia en el hecho de que a menudo el triunfo y la humillación de los rivales son producidos por fenómenos cósmicos impresionantes, como cuando el mar se abre y se cierra tras la orden del Señor (Éx 14,21-29), y como cuando un gran pedrisco llueve del cielo sobre los enemigos (Jos 10,11) y el sol se detiene para permitir a los «justos» completar una operación militar favorable (Jos 10,12-14). En cualquier caso, con diferentes matices y modalidades, se reafirma la convicción de que quien consigue la victoria ya no es el aguerrido, sino el portador del derecho. Y esta idea es expresión de fe en el Dios soberano y justo que, a su debido tiempo, restablecerá la justicia sobre la tierra, dando a cada uno según sus obras (1 Re 8,32; Jer 32,19; Sal 62,13; Prov 24,12).

251. Una concepción similar se aplica al conjunto de la historia humana y a sus acontecimientos fundamentales. Rige, pues, no solo la interpretación de los orígenes de Israel, donde un pueblo de esclavos prevalece sobre los carros del Faraón, sino también el desarrollo de la así llamada «conquista» de Canaán. Esta última es juzgada por algunos como un atropello, pero si nos atenemos al texto bíblico, toda esa historia se desarrolla como un acto de justicia. En efecto, los cananeos son considerados culpables de crímenes gravísimos (según el juicio de Dios, Gén 15,16) y a los israelitas, por un lado, se les reconoce el derecho de asentamiento y, por otro, se les confía la tarea de hacer justicia, abatiendo al malvado. No habrían podido hacerlo si dicha acción no hubiera sido justa. Toda esa historia, de hecho, está constantemente marcada por una vistosa disparidad de fuerzas (militares) en el campo (Núm 13,31). El «malvado» posee imponentes sistemas de defensa (Dt 1,28), dispone de un armamento impresionante (Jos 11,4; Jue 1,19; 4,3), mientras que el «justo» está inerme o dotado de instrumentos de ataque insuficientes. Y, sin embargo, quien vence es el más débil, porque es Dios quien da la victoria. Los relatos bíblicos tienen esta intención didáctica y por eso acentúan el aspecto maravilloso e inesperado de la conquista: las murallas de Jericó se desploman sobre sí mismas (Jos 6,20), sin

ningún asalto militar, únicamente por una procesión con el arca en torno a la ciudad (Jos 6,12-16). Gedeón, en guerra con los madianitas, numerosos como las langostas (Jue 7,12), es invitado por Dios a reducir su ejército, de treinta y dos mil a trescientos soldados (Jue 7,3.8) y estos, sin combatir, sino simplemente haciendo sonar sus cuernos, hacen que los enemigos se maten entre sí (Jue 7,22). David, que derrota a Goliat, es el emblema de la verdad: el Señor es quien da la victoria (1 Sam 17,41-51).

Solo en este sentido se puede hablar de «guerra santa», que no es en absoluto la que se emprende en nombre de una ideología religiosa, con la intención tal vez de someter a los otros a las propias creencias, sino que por el contrario es el combate en el que el Santo triunfa por medio de la persona afable y justa. Dicha guerra será, pues, representada por un despliegue procesional, precedido por el arca del Señor y por los levitas que entonan las alabanzas divinas (2 Crón 20,21). Y los combatientes se harán con la victoria de modo sorprendente, saliendo ilesos incluso sin defenderse y derrotando al enemigo sin usar la violencia. Esta figura se realiza de manera muy imperfecta en una guerra concreta, pero, en cambio, alcanza su verdad plena en el combate espiritual (Lc 21,18-19), donde el creyente vence contra el maligno y sus flechas incendiarias (Ef 6,10-17).

Este modo de narrar la historia tiene, indudablemente, un valor parabólico: por un lado, quiere suscitar la fe para vencer el miedo de afrontar a un enemigo peligroso (Dt 1,29) y, por otro, muestra cómo deben comportarse aquellos que, al ir a la guerra, están llamados a una acción conforme a la justicia.

Las leyes sobre la guerra

252. Las normas esenciales sobre el modo de proceder en una empresa bélica se debaten en Dt 20,1-20. Lo primero que el legislador pone de manifiesto es que la confrontación provoca temor, puesto que el adversario dispone de una fuerza superior (Dt 20,1). De este modo, se nos dice indirectamente que una guerra, lejos de ser una exhibición de prepotencia, debe estar basada exclusivamente en la fe en Dios, el único que puede dar la victoria (Dt 20,4). Por esto la Ley prescribe que el que tiene miedo debe ser retirado (Dt 20,8), porque su falta de fe podría inducir al desánimo al resto de combatientes.

No importa, pues, si el número es reducido. Creer en Dios requiere que no se haga demasiado hincapié en el número o el equipamiento de los soldados. Así, los encargados del reclutamiento descartarán a quien recientemente ha construido una casa, o plantado una viña, o contraído matrimonio (Dt 20,5-7). Esto pretende evitar el riesgo de una muerte prematura a aquellos que representan la esperanza del pueblo, pero también pretende sugerir que el futuro no está en el botín conquistado combatiendo lejos del país (Dt 20,14-15), sino en el don ya presente en la tierra de Israel.

Se precisa a continuación cómo debe llevarse a cabo la guerra. Y lo primero que hay que hacer es proponer la paz (Dt 20,10-11). En el contexto que hemos descrito anteriormente, se supone que quien ataca (estableciendo un asedio) es el intérprete de una justa reivindicación. Este ofrece al adversario, considerado culpable, el modo de reparar la ofensa mediante la sumisión, de modo que no se derrame sangre. Resulta paradójico, en cualquier caso, que la paz sea propuesta por quien se encuentra en una posición de inferioridad militar, aun estando seguro de conseguir la victoria. El deseo «primario» del combatiente es alcanzar un acuerdo sin violencia. Si la propuesta no se acepta, la confrontación armada se convierte en algo letal; y la muerte de muchos (Dt 20,13), junto con la depredación (Dt 20,14), expresará el carácter dramático e insatisfactorio de una relación en la que ha faltado el reconocimiento de la verdad y la justicia. Las guerras suponen masacres, represalias, devastación. Por esta razón, en tiempos recientes, se ha intentado regular la brutalidad del hecho, introduciendo reglas de respeto por el adversario y de *pietas* en lo que atañe a los derrotados. Las indicaciones bíblicas y sobre todo el espíritu cristiano pueden ser a este propósito fermento de sabiduría y de bondad en un escenario, de por sí, inhumano.

Estas últimas consideraciones nos obligan a dar alguna explicación sobre el mandato divino que ordena el «exterminio» (*herem*) de los pueblos cananeos (Dt 7,2; 20,17-18). Dicha medida solo se

explica a la luz del sistema judicial antiguo, que preveía la pena de muerte para los culpables de crímenes gravísimos y exigía absoluto rigor en la aplicación de la sentencia por parte del ejecutor de justicia (Dt 7,16; 13,9-11; 19,13.21; 25,12). Está claro que no se debe deducir de estos relatos la exhortación a conductas agresivas en lo referente a otros pueblos. La imagen de un Dios intolerante y despiadado, que algunos deducen de los textos de la «conquista», debe ser, sin duda alguna, corregida. El lector está llamado a comprender la exigencia de hacer justicia (cfr. por ejemplo Mc 12,9), pero el modo de llevarla a cabo deberá atenerse a criterios conformes al derecho universal y a las enseñanzas evangélicas, inspiradas en el respeto por la vida, la misericordia y el deseo de reconciliación (cfr. Lc 23,34).

Hay que recordar que el mismo pueblo (hebreo), que el Señor eligió como instrumento de justicia en lo relativo a los egipcios y a los cananeos, se encontró de la parte de los culpables y tuvo que sufrir el juicio de Dios, llevado a cabo esta vez por las naciones paganas (Is 10,5-6; 47,6; Jer 50,23; 51,20-23). Lo había predicho Moisés (Dt 8,19-20; 32,21) y esto se realizó definitivamente con la caída de Jerusalén (Jer 1,15-16). Será entonces un pequeño resto, humillado y afligido (Sof 3,12-13) el que se convertirá en testigo de la justicia divina en la historia, cuando el rey humilde (Zac 9,9) traiga sobre la tierra el reino de paz universal (Zac 9,10).

La enseñanza de los sabios

253. El riquísimo patrimonio de los consejos sapienciales que encontramos en la Biblia pretende, sin duda, favorecer la armonía en la sociedad; por un lado, mediante el recordatorio de evitar los litigios entre los ciudadanos (Prov 3,29-30; 6,19; 30,32-33; Eclo 28,8-12) y, por otro, con la invitación a una generosa benevolencia para con el prójimo (Eclo 22,23; 37,6). Es significativo que el primer precepto concreto del libro de los Proverbios imponga acudir puntualmente en ayuda del necesitado:

«No niegues un favor a quien lo necesita,
si está en tu mano concedérselo.
Si tienes, no digas al prójimo:
“Anda, vete; mañana te lo daré”» (Prov 3,27-28).

Estos versículos no deben leerse como una simple recomendación a tener una cortesía razonable entre vecinos, sino más bien como un toque de atención a los ricos, para que no eludan el grave deber de la solidaridad (Prov 22,9; Eclo 4,1-10; 29,8-13; Tob 4,7-11). El rico, por lo general, es depredador antes que benefactor (Prov 21,26; Eclo 13,3-9). Escribe el Eclesiástico: «¿Qué paz puede haber entre la hiena y el perro?, y ¿qué paz puede haber entre el rico y el pobre? Los asnos salvajes son presa de los leones en el desierto, así los pobres son presa de los ricos» (Eclo 13,18-19). La obra del sabio al respecto no es secundaria. Ciertamente él no dispone de instrumentos de eficacia inmediata, puesto que, en lugar del dinero y de la espada, se sirve de la palabra, del consejo, de las parábolas y de la ironía. La sabiduría comunicada a los otros es, sin embargo, un elemento indispensable para la formación de la conciencia, para aquella educación que frena los instintos y da a la persona rostro y corazón humanos.

254. El sabio, alentando a la benevolencia y a la comunión fraterna, exige una calidad cada vez mayor en la relación con el prójimo. La solidaridad concreta para con los demás, fielmente ejercitada en el tiempo, sobre todo cuando las adversidades minan la relación (Eclo 6,8-10; 12,8-9), constituye un factor de progresiva cohesión entre las personas (Eclo 22,23), que se traduce en la valiosa experiencia de la *amistad*, cuyo valor es superior a los vínculos de parentesco (Prov 18,24; 27,10). Podemos comprender el bien que produce cuando surge entre individuos y apreciarla cuando tiene lugar entre grupos y naciones. Los dichos de los sabios lo afirman:

«El amigo ama en todo tiempo,
el hermano nace para el peligro» (Prov 17,17).

«Un amigo fiel es un refugio seguro,
y quien lo encuentra ha encontrado un tesoro.
Un amigo fiel no tiene precio
y su valor es incalculable.
Un amigo fiel es medicina de vida,
y los que temen al Señor lo encontrarán» (Eclo 6,14-16).

En la tradición bíblica no hay historias de amistad, aparte de aquella tan hermosa entre Jonatán y David. Después de la victoria sobre Goliat, entre los dos se establece un vínculo estrechísimo: «el ánimo de Jonatán quedó unido al de David y lo amó como a sí mismo» (1 Sam 18,1). En el verbo «amar» se expresa sin duda un matiz afectivo, pero este debe ser contemplado —también en el contexto político de la sucesión al trono— como una alianza. En efecto, «Jonatán hizo un pacto con David» (1 Sam 18,3), despojándose de su manto, su espada, su arco y su cinturón (1 Sam 18,4): de este modo, el hijo del rey declaraba zanjada toda rivalidad y cedía a su amigo la posibilidad de acceder al trono. La fidelidad de Jonatán se manifestó al defender a su amigo incluso ante las amenazas y la cólera de Saúl (1 Sam 19,1-7; 20,1-42). David reconoció el valor de la amistad en el lamento fúnebre, expresando también él palabras de amor: «Estoy apenado por ti, Jonatán, hermano mío. Me eras gratísimo, tu amistad me resultaba más dulce que el amor de mujeres» (2 Sam 1,26).

Fraternidad y hostilidad en la oración de los Salmos

255. Quien ora pone delante de Dios su condición de persona perteneciente a una comunidad humana. Y esta, como hemos visto en las páginas precedentes, se presenta con aspectos contrastantes que determinan las diferentes modalidades de oración.

La primera modalidad se expresa como gozo, fruto de la experiencia de una fraternidad lograda, que tiene su manifestación litúrgica en la peregrinación de todos al santuario de Jerusalén, allí donde se reúnen los creyentes para invocar la paz sobre los hermanos y amigos (Sal 122,6-9). El sentimiento de gozo espiritual se expresa admirablemente en el Sal 133:

«Ved qué dulzura (*tôb*), qué delicia,
convivir los hermanos unidos.
Es ungüento precioso (*tôb*) en la cabeza,
que va bajando por la barba,
que baja por la barba de Aarón,
hasta la franja de su ornamento.
Es rocío del Hermón,
que va bajando sobre el monte Sión.
Porque allí manda el Señor la bendición:
la vida para siempre».

256. La segunda modalidad de oración es, en cierto sentido, opuesta a la primera. En realidad, el ser humano no experimenta con frecuencia la dulzura de la concordia fraterna, sino más bien la amargura de sentirse circundado por «enemigos» crueles y numerosos (Sal 3,2-3; 7,2-3; 25,19; 69,5). El orante se siente abandonado (Sal 69,9), traicionado (Sal 41,10; 55,13-15), amenazado por sus mismos compañeros (Sal 35,7.11-12.15) y por esto expone ante Dios su sufrimiento, pidiéndole una pronta intervención resolutive (Sal 3,8; 104,35; 143,12). Este tipo de oración, ampliamente atestiguado en el Salterio, suscita en muchos malestar y perplejidad. Efectivamente, la súplica presenta matices contrarios a los sentimientos de amor que los

orantes, sobre todo los cristianos, deberían expresar. La dificultad es tal que no pocos versículos, o incluso salmos enteros, se omiten en el rezo litúrgico.

Las objeciones se justifican por el lenguaje particularmente crudo que a veces utiliza el salmista. De hecho, cuando se utilizan expresiones genéricas o metafóricas, el orante no siente repulsión. Así pues, si el fiel recita —como «oráculo del Señor»— que Dios pondrá a los enemigos de David como estrado de sus pies (Sal 110,1) y que «el día de su ira, quebrantará a los reyes» (Sal 110,5), reconoce con gozo la realización de la acción divina que dispersa a los soberbios para enaltecer a los humildes (Sal 68,7; 145,9; 147,6; Lc 1,52). En cambio, le parecerá vergonzoso que en ese mismo salmo se diga que el Mesías «amontonará cadáveres, abatirá cabezas sobre la ancha tierra» (Sal 110,6) y por eso omitirá este versículo (sin darse cuenta de que en él se expresa con diferentes palabras, aunque más realistas, cuanto ya se había dicho antes). Además, nadie, cuando se siente amenazado, duda en decir con el salmista: «Vuelvan la espalda afrentados los que traman mi daño» (Sal 70,3); en cambio, no podrá pronunciar la frase del Sal 137,8-9: «¡Capital de Babilonia, destructora, dichoso quien te devuelva el mal que nos has hecho! ¡Dichoso quien agarre y estrelle a tus hijos contra la peña!». Es necesario, pues, que sepamos comprender y asumir adecuadamente el significado de algunas fórmulas de la oración bíblica que, de forma concreta y a veces incluso brutal, expresan el deseo de ver desaparecer el mal de la tierra.

El género literario de estas súplicas es el «lamento», pronunciado idealmente por quien es perseguido a muerte, torturado y despreciado (Sal 10,7-11; 17,10-12; 22,17-19). Es la súplica de una persona que ha sufrido y sufre sin que nadie venga en su ayuda (Sal 7,3; 22,12; 25,16). El cristiano asume dicha plegaria a la luz de Cristo crucificado. La plegaria es como un grito (Sal 22,2; 39,13; 40,2), poderoso y dramático, que invoca la ayuda de Dios, implorando la liberación, la victoria, la vida. De forma apremiante pide que el adversario cese de atacar y deje de ensañarse. El sentido de la petición será aceptado por todos. Resultará difícil, en cambio, asumir la invocación cuando expresa sentimientos de rencor y venganza (como en los llamados «salmos imprecatorios», cfr. Sal 83; 109). Podemos entonces considerar tres aspectos, que pueden ayudar a interpretar más adecuadamente cuanto se nos ofrece como texto ejemplar de oración (como texto «inspirado»).

257. (i) *Quien eleva el lamento es el individuo afligido.* Quien reza los salmos de lamentación, lo repetimos, es un ser que sufre. Aún más, es una persona aterrada por la amenaza y acuciada por el dolor. Por esta razón utiliza expresiones exageradas y exasperadas, tanto en la descripción de su mal (Sal 22,17-18; 69,5), como en la petición de un remedio, que quiere sea expeditivo y definitivo. Con un lenguaje duro y áspero, se expresa la gravedad del mal, que produce un dolor insoportable en el inocente. Quien, en la oración, retoma las palabras del salmista casi nunca vive personalmente esta condición desesperada. Pero puede elevar su lamento en nombre de los hermanos y hermanas perseguidos (Sal 94,5-6), puede ser la voz suplicante de tantos que carecen de voz a causa de terribles penas. Todo aquel que sabe identificarse con quien está siendo martirizado, no tendrá miedo de dejar salir de su boca el grito de los mártires del Apocalipsis: «¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin vengar nuestra sangre de los habitantes de la tierra?» (Ap 6,10).

(ii) *El orante pide: «libranos del mal».* Cada salmo es una oración. No es un desahogo de represalia contra los enemigos, sino que es esencialmente una invocación dirigida a Dios, a quien el orante confía la tarea de hacer justicia. La víctima renuncia a la venganza personal (Rom 12,19; Heb 10,30), pero desea que el derecho triunfe en la historia. Se dirige, pues, al Señor como juez del mundo, con la confianza de que él actuará haciendo el bien, de manera que el mal sea aniquilado para siempre (Sal 3,8; 137,9) y los inocentes puedan ver su triunfo, que es también el triunfo de Dios (Sal 35,27; 59,14). Toda súplica tiene en sí misma algo de

impropio, en cuanto parece que pretende dictarle al Señor el modo de obrar. En realidad, si es bien entendida, expresa, aunque en términos inadecuados, el deseo de liberación y de vida que Dios premia escuchando la súplica. En verdad, así lo prometió Jesús: «pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos que claman ante él día y noche?; ¿o les dará largas? Os digo que les hará justicia sin tardar» (Lc 18,7-8).

(iii) *¿Quiénes son los «enemigos» del orante?* Los salmos hablan de naciones que se sublevan contra Dios y contra el Mesías (Sal 2,1-2), evocan coaliciones compuestas por pueblos muy diversos que ya han desaparecido, como los amalecitas y los asirios (Sal 83,6-9), expresan palabras duras contra Edón y Babilonia (Sal 137,7-9). Ahora bien, está claro que estos nombres y estas presuntas realidades históricas pretenden ser únicamente «figuras» del enemigo contemporáneo del orante (cfr. Hch 4,23-30). En cualquier caso, el adversario del que hablan los salmos, por lo general, no tiene rostro, no tiene ninguna identificación étnica precisa; es tan solo presentado como prepotente, malvado, blasfemo y cruel. ¿Quiénes son, entonces, los enemigos del orante? Es necesario interpretar, con espíritu profético, quién se manifiesta —en la historia de cada persona o en la de todo el pueblo de Dios— como fuerza hostil, peligrosa, injusta y reprobable. Sin lugar a dudas, en circunstancias concretas, es posible dar nombre a estos enemigos, pidiendo al Señor que dejen para siempre de hacer daño. Sin embargo, hay un progreso espiritual que cumplir en la identificación del «verdadero» enemigo, que no es solo quien atenta contra la vida física (Mt 10,28) o contra la dignidad de las personas, sino más bien quien menoscaba la vida espiritual del orante, quien incita a la injusticia, quien seduce y arrastra al mal. Son estas fuerzas ocultas las que acechan en la oscuridad y mediante el engaño (Sal 10,8-9). Agazapados como leones ávidos de presas (Sal 17,12; 1 Pe 5,8), son como serpientes con veneno mortal (Sal 58,5; 140,4). Se dejan ver como ángeles de luz, cuando son, por el contrario, fuerzas satánicas (2 Cor 11,14), frente a las cuales es necesario expresar una oposición radical (Sal 26,5; 139,21-22). Recordemos lo que escribió Pablo a los Efesios: «Porque nuestra lucha no es contra hombres de carne y hueso, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra los espíritus malignos del aire» (Ef 6,12). Satanás en hebreo significa «adversario». Él es el enemigo por quien es necesario y urgente pedir a Dios que lo destruya para siempre.

El mensaje de los profetas

258. El conocimiento de Dios —que se ha revelado como aquel que manifiesta su bondad compasiva hacia los indigentes— debería haber generado en el pueblo de Israel el amor al prójimo y, en particular, la solicitud hacia los pobres y los desvalidos. Pero, he aquí, en cambio, la terrible realidad de soberanos, jueces, sacerdotes y ricos que distorsionan el derecho y ofenden gravemente la justicia (Jer 5,28; Zac 7,9-11): todos son corruptos (Jer 5,1-9), desprecian al huérfano y a la viuda (Is 1,23; 10,2; Ez 22,7.25; Mal 3,5), explotan a los débiles (Ez 22,29; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,4.6), se adueñan de los bienes del prójimo (Is 5,8; Am 2,8; Miq 2,1-2), porque no piensan más que en su provecho inicuo (Jer 6,13; 8,10; 22,17; Ez 22,27; 33,31; Abd 2,9).

La historia no es expresión de fraternidad, sino de odio: «los rincones del país están llenos de violencias» (Sal 74,20). Los profetas alzan su voz entonces para denunciar, exhortar, amenazar, puesto que los actos criminales desvirtúan la realidad del pueblo de Dios, su vocación a la unidad y su misión como signo de bendición para las naciones. Suscitados infatigablemente por el Señor (Jer 7,25; 25,4; 29,19), sus mensajeros apelan a la libertad de las personas, pidiendo la conversión, que consiste en decidirse a obrar el bien (Is 1,16-17). Lamentablemente no son escuchados (Is 6,9-10), más aún, son atacados (Jer 1,19; 11,19; Ez 2,6; Am 7,12-13).

La voz profética no puede sino anunciar el castigo de Dios, que no solo destruye las riquezas injustamente acumuladas (Jer 15,13; 17,3; 20,5; Os 13,15; Am 3,11), sino que milagrosamente hace surgir la justicia por medio de un descendiente de David, que instaurará el derecho y la benevolencia en la tierra (Is 9,6; 32,1; Jer 23,5; 33,15-16) y asegurará la paz universal (Is 32,16-18; 57,14-19; 66,12; Jer 33,6.9; Zac 9,9-10):

«Juzgará entre las naciones,
será árbitro de pueblos numerosos.
De las espadas forjarán arados,
de las lanzas, podaderas.
No alzaré la espada pueblo contra pueblo,
no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,4).

Los padres vivieron de esta expectativa mesiánica, de esta esperanza, y de ella viven hoy los humildes y los que sufren. Los cristianos la ven realizarse en Jesús de Nazaret y en aquellos que viven de su espíritu.

Jesús y sus «hermanos»

259. Al nacer en el seno de una familia, Jesús forma parte de una comunidad de hermanos: algunos constituyen su parentela (Mt 13,55; Mc 6,3; Jn 7,3.5.10; Hch 1,14; etc.), otros representan el círculo más amplio de aquellos que comparten con él tradiciones, leyes y fe religiosa (Mt 5,22-24.47; 7,3-5; 23,8; etc.). Hermano entre hermanos (Heb 2,11-12.17), Jesús no desvaloriza este tipo de relaciones. Basta pensar en su amistad con Lázaro y sus dos hermanas (Jn 11,1-3.11.36) o en el llanto por el destino de Jerusalén (Lc 19,41). Sin embargo, Jesucristo relativiza los vínculos terrenos, los somete a criterios de mayor valor, los abre a dimensiones de un amor siempre más elevado.

El vínculo de sangre no es para el Señor el elemento básico para constituir una comunidad de hermanos, siendo necesaria, en cambio, la escucha obediente a la voluntad del Padre. Esto es lo que da a conocer a sus familiares que han venido a buscarlo, mostrándoles a sus discípulos como sus auténticos hermanos y hermanas (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21). Confirmará y exaltará dicha realidad en su manifestación como el Resucitado (Mt 28,10; Jn 20,17). La opción por el Reino se expresa emblemáticamente en la predilección amorosa por el Señor respecto al deber de solidaridad en lo que atañe a la familia (Mt 10,21; Lc 14,26).

Podemos ver cómo dicha perspectiva estaba ya esbozada en la antigua alianza. El Maestro acoge las prescripciones de la Torá, llevándolas a su perfección (Mt 5,17). En particular, recibe de la tradición el primer mandamiento, que exige el amor total al Señor, y el segundo, que prescribe el amor al prójimo. Su aportación consiste en haberlos emparejado como una unidad (Mt 22,37-39; Mc 12,29-31; Lc 10,26-28), afirmando que estos, en su inseparable relación, representan toda la Ley y los Profetas (Mt 22,40; cfr. también Mt 7,12; Rom 13,9; Gál 5,14; Sant 2,8). El hecho de unir estrechamente los dos mandamientos hace que el segundo, declarado «semejante al primero» (Mt 22,39), sea revestido de sacralidad y que el amor al prójimo se manifieste con la misma potencialidad y plenitud que caracterizan el amor a Dios.

260. La enseñanza de Jesús, hecha de palabras y de gestos ejemplares, desarrollará este núcleo fundamental. Él insistirá de manera particular en las altísimas exigencias del amor que se debe ofrecer al «hermano», haciendo «nuevo» de este modo el mandamiento «antiguo» (Jn 13,34; 2 Jn 1,5). El amor, según Jesús, impone que no se ofenda nunca al prójimo con el desprecio y el insulto (Mt 5,22), exige que no se le juzgue (Mt 7,1-2; Lc 6,37), requiere que se renuncie a

cualquier acto de represalia vengativa (Mt 5,39-41) y que se deje de ambicionar ser los «primeros» en detrimento de los demás (Mt 20,25-27; Mc 10,42-45; Lc 14,7-11; 22,24-27). Pero, sobre todo, el verdadero cumplimiento del precepto se realiza en gestos concretos de *donación*. El discípulo —como enseña la parábola del samaritano (Lc 10,30-37)— es aquel que se hace próximo a la persona necesitada, yendo más allá de las exigencias confesionales y desplegando una gratitud generosa que no espera recompensas terrenas (Lc 12,33-34; 14,12-14). El amor es verdadero, solo si es «servicio» humilde a los hermanos y hermanas, como ha mostrado el Maestro y Señor al lavar los pies a los discípulos (Jn 13,1-5), dando ejemplo, de manera que lo que él ha hecho se convierta en paradigma de la conducta cristiana (Jn 13,12-15; cfr. también Mt 20,25-28; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27). La efusión de bienes materiales y la prestación de servicios son, en realidad, signos del don de la propia vida a los demás (Jn 15,12-15; cfr. 1 Jn 3,16). Una clara dimensión de universalidad y una total generosidad caracterizan, pues, al mandamiento cristiano del amor al prójimo.

El Señor Jesús se inclinó sobre la debilidad humana, socorriendo sin reservas, todo tipo de enfermedades y necesidades. Envió a sus discípulos para que hicieran otro tanto (Mt 10,8; Lc 9,1; 10,9) e incluso les pidió que se despojaran de sus bienes para satisfacer las necesidades de los pobres (Mt 19,21; Mc 10,21.28-30; cfr. Heb 13,16; 1 Jn 3,17-18). Cualquiera que acude en ayuda de hambrientos, extranjeros y encarcelados (Mt 25,31-46), cualquiera que da, aunque solo sea un vaso de agua fresca a estos más pequeños necesitados (Mt 10,42), se hace —más allá de otras calificaciones— semejante a Cristo, se convierte en el auténtico intérprete del amor al prójimo. Para inculcar dicho sentimiento de acogedora benevolencia, Dios, al comienzo de la historia de la alianza, se había manifestado en las semblanzas de tres caminantes necesitados de descanso (Gén 18,1-2). Y Abrahán, sin saberlo, se convirtió en alguien que, generoso, hospedó a ángeles (Heb 13,2). En la revelación de los últimos tiempos, Cristo, Señor de la historia, soberano que juzga al mundo, asume la forma del indigente y dice a todos: «cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

El amor cristiano se extiende a todos, también a los más alejados y hostiles. De hecho, Cristo nos pide perdonar al hermano pecador de modo permanente (Mt 18,21-22; Lc 17,3-4) y anteponer la reconciliación fraterna a cualquier acto de culto (Mt 5,23-24), de modo que el Padre pueda ejercer su misericordia salvífica sobre todos (Mt 6,14-15; 18,23-35). Él pide una benevolencia sin exclusiones y por esto invita a hacer el bien incluso al enemigo, imitando la «perfecta» magnanimidad del Creador (Mt 5,43-48). Todo esto, aunque parezca difícil de realizar, se hace posible para quien vive del Espíritu de amor entregado por Dios (Rom 5,5; Gál 5,22).

La comunidad fraterna de los cristianos

261. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* nos ofrece un marco idealizado de la Iglesia primitiva, que nace del don poderoso del Espíritu de amor de Pentecostés. Se nos dice que muchas personas, de diferentes etnias y lenguas (Hch 2,6-11), se habían convertido por el testimonio de Pedro (Hch 2,37-41) y perseveraban en la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42), unidas entre sí por la adhesión a la palabra de Dios. Tenían «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32) y su convergencia de sentimientos se expresaba en la oración común (Hch 2,42.46-47) como manifestación de su comunión en el Señor (cfr. Mt 18,19-20). Además, ponían sus bienes en común, vendían sus posesiones y compartían sus recursos según las necesidades de los hermanos (Hch 2,44-45; 4,32), de modo que nadie pasara ninguna penuria (Hch 4,34-35). El fin de la pobreza que la Torá había previsto como bendición de Dios sobre su pueblo (Dt 15,4-6) se realiza de modo admirable por obra de personas movidas por el Espíritu de bondad.

Lo que Jerusalén representaba —como ciudad que daba origen a todo pueblo (Sal 87,4-6) y como polo de atracción y de paz para todas las gentes (Is 2,2-5; 56,6-8; Zac 8,20; 14,16)— encuentra su plena verdad en la Iglesia de Cristo. Un escenario tan perfecto no es una utopía. Describe el misterio profundo de la comunidad cristiana, visible allá donde se respira el espíritu del evangelio, en las múltiples y creativas formas del amor fraterno.

262. *Pablo*, en sus cartas, nos permite obtener un vivo retrato de sus comunidades, en las que actúa un fermento de bien muy poderoso (Rom 15,14; 1 Cor 1,4-7; 2 Cor 8,7; Flp 1,3-11; etc.), incluso en las tensiones y diferencias que nacen del corazón humano, no pocas veces mezquino y turbulento. El apóstol afirma reiteradamente que la unidad de los cristianos no está enraizada en la buena voluntad, sino que es fruto del acontecimiento de gracia que ha tenido lugar en Cristo, el cual ha derribado el muro de separación entre judíos y gentiles, eliminando toda enemistad, para «crear de los dos, en sí mismo, un único hombre nuevo» (Ef 2,14-18). Sabemos que para Pablo la comunión de los hijos de Israel con las naciones en el reconocimiento del único Salvador constituye el corazón de su evangelio. La unidad de los dos en un solo cuerpo constituye el «hombre nuevo» (Ef 2,15), esa nueva creación donde «no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo y libre, sino Cristo que lo es todo, y en todos» (Col 3,11; cfr. Gál 3,28).

El signo principal de esta profunda unidad está representado por la comunión de todos en el único pan y el único cáliz: «El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1 Cor 10,16-17). Lo que los cristianos celebran al comer el cuerpo del Señor y beber su sangre (1 Cor 11,26; cfr. Jn 6,53-58) es el sacramento de su propia comunión. Por esto no tolera divisiones (1 Cor 11,18).

Por este motivo, Pablo, de manera constante e insistente, exhorta a reforzar los vínculos de comunión fraternal y a eliminar disensiones y divisiones entre los cristianos. Realmente, existe el riesgo de que se formen partidos o conventículos a causa de la influencia de los diferentes *líderes* de las comunidades. No hay que decir: «yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo soy de Cefas», porque Cristo no está dividido y solo él fue crucificado por todos (1 Cor 1,12-15). De aquí la urgente exhortación del apóstol: «Os ruego hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, que digáis todos lo mismo y que no haya divisiones entre vosotros. Estad bien unidos con un mismo pensar y un mismo sentir» (1 Cor 1,10; cfr. también Rom 15,5-6). La comunión en el «sentir» no es una pura conformidad ideológica, sino que se lleva a cabo más bien en la práctica concreta de la caridad, asumiendo, según el ejemplo del Señor Jesús, el comportamiento de «servicio» (Gál 5,13-15; Flp 2,1-8), llevando los unos el peso de los otros (Gál 6,2), perdonando, como hizo Jesús, para sembrar la paz (Ef 4,1-3; Col 3,12-15).

263. Una imagen innovadora, muy querida al apóstol, que ilustra de modo significativo cómo debe ser entendida la comunidad de los hermanos y hermanas en Cristo, es la del «cuerpo». Dos son los elementos de mayor relevancia en dicho simbolismo. (i) El primero es el de la necesaria *cohesión* entre los miembros, con motivo de la participación de cada uno en la idéntica vida «divina» (1 Cor 6,15; 12,27): «un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una sola es la esperanza de la vocación a la que habéis sido convocados. Un Señor, una fe, un bautismo. Un Dios, Padre de todos, que está sobre todos, actúa por medio de todos y está en todos» (Ef 4,4-6). Cada miembro, aun siendo diferente de los demás, forma parte del único cuerpo y en él ejerce una función específica con su propia utilidad (1 Cor 12,14-26). Si un miembro sufre, todo el cuerpo sufre y, si es honrado, todos se alegran con él (1 Cor 12,26). De aquí la importancia misionera de «salvar» a toda persona (1 Cor 12,19-23), para dar plenitud al organismo de la Iglesia (Ef

1,23). (ii) El segundo elemento que se debe subrayar en la imagen del cuerpo es todavía más importante para Pablo. Es el de la *diversidad* de los miembros, indispensable para la vitalidad del organismo: «Pues, así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros cumplen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada cual existe en relación con los otros miembros» (Rom 12,4-5). Lo que desde fuera puede ser visto como principio de desacuerdo, en particular la superioridad de unos sobre otros, es en cambio interpretado por el apóstol como un don carismático que se debe poner al servicio de todo el cuerpo (1 Cor 12,4-11):

«Teniendo dones diferentes (*charismata*), según la gracia (*charis*) que se nos ha dado, deben ejercerse así: la profecía (*prophēteia*), de acuerdo con la regla de la fe; el servicio (*diakonia*), dedicándose a servir; el que enseña, aplicándose a la enseñanza (*didaskalia*); el que exhorta, ocupándose en la exhortación (*paraklēsis*); el que se dedica a distribuir los bienes, hágalo con generosidad; el que preside, con solicitud; el que hace obras de misericordia, con gusto» (Rom 12,6-8; cfr. también 1 Cor 12,27-30; Ef 4,7.12-16).

264. La ley sobre el rey, en el código deuteronomico, pedía al soberano no engrirse, recordando que era hermano de sus súbditos (Dt 17,20). Pero en la comunidad de la nueva alianza la fraternidad se ejerce haciéndose servidor de los demás (1 Cor 12,22-25). Y esto vale para todos, porque cada uno tiene un don divino para la edificación del cuerpo entero. Cada uno según su parte coopera al crecimiento del organismo, hasta que este alcance la perfecta estatura querida por Dios (Ef 4,13.15-16; Col 2,19; cfr. también 1 Pe 4,10-11). Lo que anima y da cohesión al cuerpo de la Iglesia es el *amor* (*agapē*), el carisma perfecto, la única virtud perpetua (1 Cor 13,8) que Pablo señala como el bien supremo (1 Cor 13,13) que hay desear más que cualquier otro carisma (1 Cor 12,31; 14,1; Col 3,14-15) y que él admirablemente describe en sus cualidades y manifestaciones:

«El amor es paciente, es benigno; el amor no tiene envidia, no presume, no se engríe; no es indecoroso ni egoísta; no se irrita; no lleva cuentas del mal; no se alegra de la injusticia, sino que goza con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Cor 13,4-7).

En otra carta de Pablo leemos:

«Que vuestro amor no sea fingido; aborreciendo lo malo, apegaos a lo bueno. Amaos cordialmente unos a otros; que cada cual estime a los otros más que a sí mismo; en la actividad no seáis negligentes; en el espíritu, manteneos fervorosos, sirviendo constantemente al Señor. Que la esperanza os tenga alegres; manteneos firmes en la tribulación, sed asiduos en la oración; compartid las necesidades de los santos; practicad la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen; bendecid, sí, no maldigáis. Alegraos con los que están alegres; llorad con los que lloran. Tened la misma consideración y trato unos con otros, sin pretensiones de grandeza, sino poniéndoos al nivel de la gente humilde. No os tengáis por sabios. A nadie devolváis mal por mal. Procurad lo bueno ante toda la gente; En la medida de lo posible y en lo que dependa de vosotros, manteneos en paz con todo el mundo. [...] No te dejes vencer por el mal, antes bien vence al mal con el bien» (Rom 12,9-21).

También las cartas de los demás apóstoles, si bien con metáforas y acentos diferenciados, insisten de forma unánime en la solidaridad y en el amor fraterno. En su primera carta, Pedro se hace eco de la predicación de Jesús y de la de Pablo: «Tened todos el mismo sentir

(*homophrones*), sed solidarios en el sufrimiento (*sympatheis*), quereos como hermanos (*philadelphoi*), tened un corazón compasivo y sed humildes. No devolváis mal por mal, ni insulto por insulto, sino al contrario, responded con una bendición, porque para esto habéis sido llamados, para heredar una bendición» (1 Pe 3,8-9). Y Juan, en conformidad con la enseñanza de Jesús, insiste en el hecho de que el amor a Dios (el primer mandamiento) exige el amor al hermano: «Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21; cfr. también 1 Jn 2,3-11; 3,10-11.16-18.23-24; 4,11-12; 5,1-2).

Conclusión

265. Todo el recorrido de este capítulo, en sus complejas articulaciones, tiene como hilo conductor el *amor*. Este puede expresarse en la valiosa forma de la unión esponsal, o en la modalidad de la dedicación del padre y de la madre a la prole, o también en el respeto obediente de los hijos por sus padres, así como en la solidaridad, en el servicio y en el perdón que refuerzan y tejen las relaciones fraternas. Se podría decir que la Escritura enseña que el amor es la dimensión espiritual que humaniza al ser humano, porque lo hace semejante a Dios. Incluso donde se postula una cierta paridad (o «igualdad») entre sujetos —como en la relación entre marido y mujer, así como en la relación entre los miembros de una comunidad civil y religiosa— la Biblia advierte que existe siempre un componente de diferencia (o «desigualdad») que puede ser motivo de envidia, rivalidad o cualquier tipo de atropello. El amor se manifestará no solo en no ceder a la tentación de la disputa y de la opresión, sino aún más, en transformar la propia cualidad y eventual superioridad en un elemento de cohesión, haciendo que el propio don esté constantemente al servicio del prójimo. La confiada esperanza de los creyentes es que el amor invada las conciencias, haciendo admirable la historia humana, en obediencia al mandato divino.

El amor es *exigido* por la Torá y por el Evangelio. Aun cuando hay momentos en que brota espontáneamente del corazón, el amor sigue siendo un deber que exige la libre decisión y también esfuerzo, paciencia y valor, unidos a la confianza en Dios y en su promesa. El amor es una virtud que el ser humano perfecciona en el compromiso cotidiano de la vida. Pero el amor no solo se exige, también se *entrega* a quien lo desea. No es solo aspiración y sueño, es también lo que en la historia se realiza de veras. El Espíritu de amor se comunica a la comunidad en oración, haciéndola capaz de un amor sorprendente, dinámico, atractivo.

Capítulo cuarto

EL SER HUMANO EN LA HISTORIA

266. El ser humano es un ser histórico. Como todas las criaturas, tiene un comienzo y esto constituye el primer signo de su «historicidad», entendida como finitud, una dimensión que lo diferencia del Ser que no tiene principio ni fin (Is 41,4; 44,6; Sal 90,2; 93,2; Eclo 42,21; Ap 1,8; 21,6; 22,13). Según el texto de Gén 1, *'ādām* viene a la existencia en un mundo que, creado antes que él, lo acoge bondadoso, para permitirle la vida. La persona humana no es la primera criatura, pero se le revela que tiene un papel primario en la historia. La sucesión temporal que ordena el primer relato de la creación (en siete días, con la tarde y la mañana que se suceden), esto es, el desarrollo de la realidad bajo la forma de un «antes» y un «después», será percibida

por el individuo en el ritmo de su respiración y el latido de su corazón y será regulado para todos por los ciclos del sol y de la luna (Gén 1,17-18). El fluir de los días y de los años, de los que solo el ser humano es consciente, constituye un componente de su naturaleza y de su responsabilidad en la historia.

El ser humano es un ser histórico porque toda persona nace de una madre y de un padre, que le preceden en el tiempo y son para él signo del origen que nadie puede conocer: «Del mismo modo que ignoras —escribe Qohélet— por dónde entra el espíritu de vida en los miembros de una mujer embarazada, también ignoras la obra de Dios, que todo lo hace» (Ecl 11,5). Algo de nuestro origen puede ser descrito por un testigo que haya dirigido o asistido al nacimiento (en particular, el padre). El sentido del origen del mundo, en cambio, puede ser revelado únicamente por Dios y por sus portavoces. Por eso, en estos textos sagrados, se hace entrega a cada persona de la secreta verdad sobre el ser humano.

267. Incluso en su precaria condición, el hijo de Adán es un protagonista de la historia. En efecto, es capaz de influir en los acontecimientos, tiene el poder de orientar el futuro en la dirección de la vida, si escucha a los testigos de Dios, pero también puede arrastrarlo todo hacia la muerte, si se niega a obedecer. A diferencia de todas las demás criaturas, *'ādām* puede decidir su propio destino y, parcialmente, el de los demás. Creado a imagen de Dios, lleva en sí mismo una potencialidad emergente que será calificada como *libertad*, cualidad esencial del ser espiritual. Dicha capacidad, si bien en una forma no siempre plena, constituye un componente esencial del ser humano, tal como Dios ha querido que fuese y tal como Dios actúa incansablemente para que se manifieste en el camino de la vida.

En hebreo bíblico, no existe un término abstracto que exprese el concepto de libertad. Dicho concepto, sin embargo, se designa con otras modalidades lingüísticas, como veremos inmediatamente, con el fin de dar al lector una indicación precisa de las responsabilidades que pertenecen al ser humano. Usos esporádicos del sustantivo *eleuthēria* se encuentran en la LXX (cfr. en relación con la emancipación de la esclavitud Lev 19,20; Eclo 7,21), mientras que, también por influjo de la literatura griega contemporánea, la terminología de la libertad —para definir la autonomía de la elección, sin imposiciones exteriores— es muy frecuente en el Nuevo Testamento (cfr. Jn 8,32; 1 Cor 10,19; 2 Cor 3,17; Gál 2,4; 5,1.13; etc.).

El relato bíblico, desde sus primeras páginas, pone de relieve el aspecto de la libertad al narrar cómo el Creador habla con el ser humano y le da una *orden*. La voz de Dios, en Gén 1, se expresa como imperativo dirigido también a otras criaturas, porque «ordena» que todo exista (Sal 33,9; 148,5). No obstante, el aparecer y el obrar de los diferentes seres, aunque a veces se presenten como acto de obediencia a una orden divina (1 Re 17,4; Job 28,26; 38,10-11; Bar 3,35), no son el fruto de un consentimiento libre, sino más bien el resultado de una voluntad divina que se impone por pura autoridad (Sal 115,3; 135,6-7). Solamente la persona humana puede escuchar el mandato y, en nombre de la autonomía que le es propia, puede obedecer o no.

Los animales domésticos parecen tener en ciertos casos una capacidad análoga y a ellos se les atribuyen aptitudes y sentimientos «humanos». La semejanza con el ser humano no debe, sin embargo, oscurecer las diferencias. En cualquier caso, la Biblia narra que Dios habla al ser humano, haciéndole conocer su voluntad y pidiéndole que la realice. Se nos hace saber, pues, que el ser humano, y no otros, es el destinatario del mandato divino.

La opción de aceptar o desobedecer resulta ser la modalidad fundamental en la que el ser humano expresa su libertad. La importancia del motivo temático del mandamiento, que hace real el acto de la libertad, queda demostrada por la relevancia que se le da en toda la Escritura.

Este será el objeto de la primera parte del capítulo, que lleva por título «El ser humano bajo la Ley».

268. La libertad de elección se realiza concretamente en una decisión, que tiene lugar puntualmente en la historia y de la que se derivan algunas consecuencias para el futuro. Se pueden constatar muchas y muy diferentes decisiones tomadas por las personas en el curso de su vida, pero las más decisivas son aquellas que responden o no al mandato divino. La Biblia, en efecto, muestra que —a causa también del sorprendente obrar divino (Is 45,15; Ez 18,25; Os 14,10; Sal 92,6-7; Job 28,12-13; Ecl 3,11; Eclo 11,4; Sab 17,1)— el acontecer humano puede ser leído teniendo como clave de interpretación la obediencia o la desobediencia a lo que Dios ha ordenado. Este principio hermenéutico domina sustancialmente la entera historiografía bíblica. Más concretamente, la Escritura atestigua que el ser humano raramente obedece y casi siempre se rebela, usando su libertad como disidencia y oposición a Dios. Más aún, la Biblia habla de una desobediencia «original», de una transgresión que se sitúa al comienzo, como punto de partida de la historia humana. Cómo entender una perspectiva tan dramática se tratará en la segunda parte del capítulo («Obediencia y transgresión»).

La creación tiene en el ser humano su vértice, porque al hijo de Adán se le confía la tierra. Pero debido al ejercicio impropio de la libertad humana, es decir, a causa de la desobediencia a la voluntad de Dios, el mundo corre el riesgo de destruirse (Gén 6,5-7). Y esto es lo que sucedería si no fuera por la intervención providencial del Padre de la vida, el principal protagonista de la historia. El Creador no crea para después abandonar a su propia suerte a sus criaturas. Más bien al contrario, como repite la Escritura, el Señor sostiene en sus manos el cosmos (Sal 95,4) y la suerte de las personas en particular. Por esta razón, actúa de manera misteriosa pero eficaz para hacer que la historia se convierta en una historia de gracia, en una historia de salvación. Cómo tiene lugar este acontecimiento y de qué manera esto constituye un mensaje de esperanza para los creyentes es el tema que se ilustra en la última parte de este capítulo («La intervención de Dios en la historia»).

Para favorecer una exposición temática anclada en el relato bíblico de los orígenes, en este capítulo presentaremos los versículos pertinentes de Gén 2-3 en la parte inicial de cada apartado, con un comentario exegético que nos introduce a la interpretación ofrecida por los diferentes conjuntos literarios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

1. EL SER HUMANO BAJO LA LEY

269. En los relatos de Gén 1-2, junto a la descripción de las acciones realizadas por Dios, se recogen sus palabras, que ayudan a comprender el significado de la creación. En Gén 1, los exegetas han señalado que Dios pronuncia diez palabras (una especie de decálogo original) y casi todas (exceptuando el soliloquio de Gén 1,26 y la entrega del alimento en Gén 1,29) tienen una forma lingüística volitiva. Son mandatos dirigidos a la luz (Gén 1,3), al firmamento (Gén 1,6), a las aguas (Gén 1,9), a la tierra (Gén 1,11.24), a los astros (Gén 1,14), a los animales (Gén 1,22) y finalmente al ser humano (Gén 1,28). Podemos decir que en este primer relato el mandato divino pretende dar a conocer la voluntad del Creador en el acto mismo de su obrar (como sucede explícitamente en la creación del ser humano en Gén 1,26). Este recurso estilístico se repite en el versículo lapidario del Sal 33:

«Porque él lo dijo, y existió;
él lo mandó y todo fue creado» (v. 9; cfr. también Is 48,13; Sal 148,5).

No se puede decir que las formulaciones «imperativas» de Gén 1 traten propiamente de «mandamientos», ni siquiera a propósito de las palabras dirigidas al género humano (Gén 1,28: «Sed fecundos y multiplicaos»), ya que estas son calificadas como «bendición» y no como precepto. Esto, además, queda confirmado en el paralelo de Gén 1,22, donde la misma terminología se aplica a los peces y a las aves. En otras palabras, la fecundidad humana y el «dominio» sobre la tierra y los animales deben considerarse como el don original de Dios, en lugar de ser —como algunos interpretan— el primer precepto que se ha de cumplir. En cualquier caso, podemos añadir que en todo don del Señor está inscrito, de manera intrínseca, la llamada a acogerlo según su significado. Y solo el ser humano es capaz de aceptar esta llamada divina de manera consciente, inteligente y libre.

270. Muy diferente es la perspectiva de Gén 2, porque en este segundo relato aparece con mayor claridad la dimensión imperativa de la acción y de la palabra del Señor, ambas destinadas al ser humano. Tenemos en primer lugar una modalidad indirecta de proponer un mandato (análoga por esto a la fórmula de Gén 1), por la cual el don divino está vinculado a una *finalidad*, querida por el Creador, que el ser humano está llamado a desempeñar. Esto se expresa en Gén 2,15, donde leemos que Dios colocó a 'ādām en el jardín, asignándole la tarea de guardarlo y cultivarlo.

Este modo de exponer el deber que surge de la iniciativa divina se encuentra en otros pasajes de la Escritura. Los relatos de los orígenes son, de hecho, como la premisa del mandamiento. De este modo, en Gén 1 se habla de la creación del universo en seis días y del descanso del Creador el séptimo día. Esto fundamenta las prescripciones de Éx 20,8-11 a propósito de la laboriosidad ferial y de la abstención del trabajo en el día de sábado, mediante el cual el ser humano celebra la obra divina. También el relato de la liberación de Egipto (Éx 1–15) constituye la premisa teológica del decálogo en Dt 5,6-21: no solo permite comprender cómo la idolatría equivaldría a volver a caer en la esclavitud (Dt 5,9), sino que confiere al precepto del sábado el valor de celebración de la libertad, además de exigir la liberación de la servidumbre en lo que atañe a los miembros de la familia (Dt 5,12-15). Otro ejemplo característico es Is 5,1-4: aquí el profeta, bajo la forma de una parábola agrícola, muestra cómo la acción divina obviamente espera los frutos de la actividad humana (lo mismo sucede en Mt 21,33-41).

Además, en Gén 2 se presenta la modalidad del mandato dirigido al ser humano de manera explícita, que merece un comentario más extenso.

Gén 2,16-17

¹⁶«El Señor Dios dio este mandato al hombre ('ādām): “Puedes comer de todos los árboles del jardín, ¹⁷pero del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás, porque el día en que comas de él, tendrás que morir”».

271. El mandato. *La terminología del mandamiento aparece por primera vez en el texto bíblico con el verbo šāwāh (usado siempre en una forma intensiva), retomado después en Gén 3,11.17 en el contexto del «juicio» divino. El verbo se utiliza en el decálogo (Dt 5,12.15-16) y ampliamente en los códigos legislativos (Éx 23,15; Lev 24,23; Dt 19,11; etc.). El sustantivo mišwāh es uno de los términos técnicos del mandato (divino) (Éx 15,26; 16,28; 20,6; Lev 4,2.13.22.27; Dt 6,1; 7,9; etc.).*

La terminología hebrea del «mandamiento» es bastante rica: se utiliza sustancialmente de manera sinonímica, aunque algunos exegetas intentan especificar sus diferentes matices para los distintos verbos y sustantivos. Señalamos los términos más frecuentes: *tôrāh* (instrucción, norma), *ḥōq*

(decreto), *mišpāṭ* (decisión, juicio), *‘ēdāh* o *‘ēdūt* (declaración), además de *dābār* (palabra), término genérico pero importante, usado entre otras cosas para designar las «diez palabras» del decálogo (Éx 34,28; Dt 4,13; 10,4).

Por supuesto el mandato también se expresa mediante el verbo en imperativo, tanto en la modalidad positiva de la prescripción («recuerda», «observa», «haz», «honra»), como sobre todo en la modalidad negativa de la prohibición («no matarás», «no robarás», «no te harás una imagen [de Dios]»). En cualquier caso, las dos formas aparecen unidas en un único precepto, como en el mandamiento del sábado: «Durante seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el día séptimo [...] no harás trabajo alguno» (Éx 20,9-10).

272. *La orden dada por el Señor en Gén 2,16-17 asume formalmente una estructura bipartita. Al requerimiento normativo, que expresa la voluntad divina (Gén 2,16-17a), se añade una «motivación» («porque...», Gén 2,17b). El mandato, a su vez, es doble, porque la prohibición («no comerás») está precedida por una solemne invitación positiva (‘ākōl tō’kēl, «puedes/debes comer), expresada en una forma lingüística que se usa también en otros lugares para afirmaciones de carácter normativo (cfr. Éx 21,28; Dt 6,17; 7,18; 1 Re 3,26; Prov 27,23). Esto supone, por lo que atañe a la alimentación, que el ser humano está sometido a la obediencia, tanto para abstenerse de lo que le está prohibido, como para comer aquello que Dios le ofrece. La motivación del mandamiento en Gén 2,17b, al utilizar la fórmula del veredicto que impone la pena capital (môt tāmût, «tendrás que morir»), muestra las consecuencias trágicas de la transgresión. La amenaza de muerte constituye un elemento disuasorio y es, por tanto, una ayuda para que el ser humano obedezca. Por otra parte, la consecuencia del «morir» permite comprender cómo la transgresión se opone directamente a la obra divina que, con su sople, da vida al ser humano (Gén 2,7).*

En las formulaciones legales de los códigos aparecen diferentes formas de «motivación». Algunas proporcionan la justificación del precepto, ilustrando su sentido en relación con algún acontecimiento significativo de la historia de la salvación, como cuando se ordena amar al extranjero, porque el Señor amó a Israel cuando fue emigrante en Egipto (Dt 10,19). Más a menudo, el «porqué» muestra las consecuencias negativas de la desobediencia (como en Gén 2,17b). Un ejemplo típico es la prohibición de pronunciar el nombre del Señor en falso, «porque no dejará el Señor impune a quien pronuncie su nombre en falso» (Éx 20,7; Dt 5,11). En los mandatos positivos, el legislador hace emerger predominantemente la perspectiva de vida y felicidad que se desprende de la obediencia (Éx 20,12; Dt 5,16; 30,19-20). Sin embargo, la mayoría de las veces el mandato no tiene justificación alguna y, cuando se expresa explícitamente, no desarrolla una argumentación capaz de mostrar lo razonable de la prescripción. Esta forma de «mandar» parece exigir, pues, una gran confianza en aquel que da las órdenes.

273. *El mandato se presenta esencialmente como la expresión de una voluntad «extraña», como una imposición heterónoma. Es la voz de otro la que exige una determinada prestación o la que impone alguna limitación. Incluso cuando la exigencia tiene inmediatos contornos positivos —cuando se presenta como una llamada a vivir (Ez 16,6), a tomar posesión de un bien (Gén 12,1; Dt 1,21), a nutrirse con un alimento exquisito (Is 55,1)—, el simple hecho de que tal imperativo venga de fuera, resulta problemático para el ser humano. Si, por un lado, el mandato se percibe como una injerencia fastidiosa, por otro, sin embargo, este constituye una oportunidad para la persona que puede demostrar la capacidad, tanto para expresar inteligencia en el discernimiento del valor del mandato como, sobre todo, para mostrar su confianza en el legislador. Para Dios, el mandato es un «don» (Dt 5,22; 9,20; 10,4; Neh 9,14), para el ser humano, en cambio, asume por lo general el aspecto de la «prueba» (Gén 22,1; Éx 15,25; 16,4). En concreto, la persona raramente intuye de forma inmediata la «bondad» de lo que se prescribe. Manifiesta por ello su fe si obedece, aunque no comprenda (plenamente) el bien de cuanto se le prescribe (Heb 11,17-19).*

274. La prohibición. *El mandato de Gén 2,16-17 versa sobre el alimento, cuya importancia para los vivientes ha quedado ya ilustrada en el segundo capítulo del Documento. La bondad de alimentarse es aquí exaltada de forma singular por el mandato divino de comer de «todos» los árboles del jardín: todo cuanto el Creador había hecho, al plantar todo género de árboles frutales (Gén 1,11-12), encuentra ahora su valor explícito como don abundante y generoso. A la totalidad de la ofrenda se pone, sin embargo, un límite. Dios pide al ser humano que se abstenga de comer de un único árbol, situado junto al árbol de la vida (Gén 2,9), pero bien distinto de él. La prohibición es siempre una limitación impuesta al deseo de quererlo todo, a esa codicia (en otro tiempo llamada concupiscencia) que la criatura humana siente como una pulsión innata de plenitud. Ceder ante tal codicia equivale a hacer desaparecer idealmente la realidad del donador. Es decir, elimina a Dios, pero al mismo tiempo determina también el final del ser humano, que vive porque es don de Dios. Solo respetando el mandato, que constituye una especie de barrera al desarrollo unívoco de la propia voluntad, la persona humana reconoce al Creador, cuya realidad es invisible, pero cuya presencia está indicada de modo particular por el árbol prohibido. Prohibido no por envidia, sino por amor, para salvar al ser humano de la locura de la omnipotencia.*

275. El conocimiento del bien y del mal. *El mandato dado a 'ādām parece, en sí mismo, arbitrario. La modalidad interpretativa popular, que habla de la manzana como fruto prohibido, hace incluso ridícula la prescripción. Pero con su lenguaje simbólico (árbol, fruto, comer) y con una expresión llena de significado (conocimiento del bien y del mal), el autor sagrado introduce un concepto fundamental concerniente a la naturaleza humana y a su deber en la historia. ¿Qué se le prohíbe al ser humano? Y ¿por qué este árbol en particular es para él un tabú? Pues bien, el árbol del conocimiento del bien y del mal es el símbolo del origen de los valores éticos y religiosos. Es, por eso, signo de la realidad de Dios como principio de la Ley y regulador del bien. Tomar el fruto del árbol de manera autónoma, como un acto de rapiña, equivale a querer ser como Dios (Gén 3,22). Dicho en otros términos, significa que se pretende vivir en auto-determinación. El conocimiento del bien y del mal solo puede ser dado por aquel que es su fuente, solo puede ser dado por Dios, que es quien lo posee para comunicarlo a sus hijos. El ser humano, como criatura, recibe el conocimiento mediante la obediencia, con la que afirma que Dios da y que este don suyo trae la vida.*

La historia. La obediencia y la desobediencia al mandato divino, como veremos, son los factores que determinan el perfil de la historia. Israel dará testimonio de ello, al narrar de forma singular su existencia como pueblo del Señor.

El mandato divino al comienzo de la historia del pueblo de Israel

276. El Pentateuco constituye esa sección de la Biblia en la que se desarrolla orgánicamente la relación del ser humano con la Ley divina. Las otras secciones del Antiguo Testamento, del mismo modo que la literatura neotestamentaria, se refieren constantemente a la Torá en cuanto texto fundante y normativo (Mal 3,22; Sal 1,2; Eclo 2,16; Mt 5,17-19).

Alianza y Ley

Como en Gén 2, así también en la amplia narración que sigue, el mandamiento es posterior al don y está unido a él: es la misma acción originaria de Dios la que crea la relación con el ser humano, de la que surgen necesariamente derechos y deberes. En la literatura bíblica, dicha relación recibe la denominación de «alianza» (*b^erît*), una institución jurídica que en todo el Próximo Oriente Antiguo servía para regular las relaciones interpersonales, también entre

grupos y naciones. Esta institución consta esencialmente de tres elementos constitutivos: (1) la iniciativa benévola de uno de los dos contrayentes, que dispone de una autoridad superior y concede algunos favores al sometido; (2) la reglamentación de la relación amistosa, mediante disposiciones legales; (3) las consecuencias positivas (bendiciones) o negativas (maldiciones) que se desprenderán de la fidelidad o de la traición. Podemos afirmar que el concepto de «pacto» está en la base del conjunto narrativo y legislativo de la Biblia. Si bien se observan matices particulares en la presentación de las diferentes alianzas —como la de Noé en Gén 9,8-17, la de Abrahán en Gén 15 y 17, la establecida con el pueblo de Israel en Éx 19–20 y 24 o la estipulada con David en 1 Sam 7 (cfr. Sal 89,4)—, todas ellas se caracterizan, en primer lugar, por una gratuita efusión divina, dispensada sin otra motivación que la libre decisión amorosa del Señor (Dt 4,37; 7,7-10; Sal 89,2-5); y en segundo lugar, por un compromiso vinculante para los dos asociados, llamados ambos a «mantener» el vínculo de alianza, mediante una conducta que se distingue por la fidelidad en el amor (cfr. Dt 7,79.12; Sal 89,29; Neh 9,32; y también Gén 17,9-10; Éx 19,5). La infidelidad tendrá consecuencias trágicas (Lev 26,4-33; Dt 8,19-20; 11,16-17; 28,15-68; 29,18-27).

El pacto se estipula en una determinada circunstancia temporal, pero su verdad se manifiesta concretamente en la duración histórica. El relato bíblico reproducirá, pues, la historia de la alianza entre Dios y la humanidad, entre el Señor y su pueblo Israel; una historia condicionada por la fidelidad o infidelidad a los deberes que rigen esta relación. Las bendiciones y las maldiciones divinas serán recordadas una y otra vez, como testimonio de la validez permanente del acuerdo pactado.

Relato y Ley

277. El relato de la Torá (desde la creación del mundo hasta la muerte de Moisés) atestigua ante todo la acción originaria de Dios y, como tal, introduce el fundamento mismo de la Ley propuesta al ser humano, sugiriendo la necesidad y el sentido de la misma. El mandamiento no impone al individuo la obligación de unas prestaciones que ofrecer a Dios, según el principio de la reciprocidad (*do ut des*). Esto sería incompatible con la pureza del amor obrado por el Padre (Dt 32,6). Al hijo, en cambio, se le pide la fidelidad al don, que consiste en mantenerlo. El don, por tanto, debe ser reconocido, acogido y vivido, y es en esto precisamente en lo que consiste la observancia del mandamiento.

El don de la Ley

La Ley no se presenta, pues, en Israel como una tarea fastidiosa, impuesta por un soberano a sus súbditos con el fin de proteger sus propios derechos (cfr. 1 Sam 8,11-17). Al contrario, Dios revela su voluntad indicándola como el camino de la vida y de la felicidad, disponible para toda persona que quiera recorrerlo (Dt 5,32-33; 6,1-3.17-19; 11,8-9; etc.).

Aunque se afirma explícitamente que las normas son factibles o incluso fáciles (cfr. Dt 30,11-14), el Legislador, consciente de sus exigencias, para favorecer la obediencia acompaña el mandamiento con una promesa de vida y de bienaventuranza (Lev 26,3-13; Dt 4,1.40; 28,1-14; 32,47), añadiendo además aterradoras amenazas de maldición para alejar la tentación de transgredir (Lev 26,14-38; Dt 28,15-68). La ayuda divina en el comunicar la Ley se ve, entonces, como una educación de la humanidad (Gál 3,24), como un proceso de instrucción que crea una civilización justa, principio de felicidad universal.

Las formas de la Ley

278. Todo mandamiento dado por el Señor a Israel expresa una forma concreta de hacer el bien. Existen preceptos de mayor importancia, porque atañen a aspectos fundamentales de la relación con

Dios y con el prójimo. Otros preceptos parecen más limitados, ya sea porque se refieren a ámbitos secundarios o bien porque se dirigen a unas pocas categorías de personas (como las rúbricas litúrgicas). Los exegetas han concedido mayor valor a las así llamadas «leyes apodícticas», expresadas como una prohibición absoluta sin motivaciones (por razón de su evidencia intrínseca) y sin excepciones, como en el decálogo: «no tendrás otros dioses», «no matarás», «no robarás», etc. Otras normas tienen en cambio forma «casuística», es decir, se presentan con principios diversificados, según las circunstancias y los sujetos implicados, como en el caso de un buey que hiere a una persona (Éx 21,28-32). Ahora bien, si se observa atentamente, no se trata de una derogación de la norma, sino de indicaciones para una correcta interpretación del mandato (en este caso concreto, no matar).

Más significativa parece, en cambio, la distinción entre las leyes de naturaleza religiosa y ética y los preceptos de índole simbólica. Las primeras tienen una validez perpetua y universal, no sufren modificaciones en el tiempo y se pueden exigir a toda persona sobre la faz de la tierra: la adoración a Dios, el respeto de la vida, de la propiedad ajena, de la verdad, no están sujetas a cambio. Otras normas, también muy útiles para dar identidad a un pueblo son, empero, solo un modo contingente de expresar un determinado valor, por lo que pueden modificarse en función de su oportunidad y eficacia social. Preceptos como la circuncisión, la práctica del sábado, las reglas de pureza, las normas sobre alimentos puros e impuros, etc., contienen ciertamente aspectos loables, pero podrán sufrir variaciones en su aplicación o, incluso, ser abolidas, si nuevas medidas de orden simbólico resultan más adecuadas para expresar la adhesión al Señor y el amor al prójimo.

En la Escritura Dios a veces requiere obediencia a un determinado mandamiento, como cuando le impuso a Abrahán la práctica de la circuncisión (Gén 17,9-14), o bien cuando ordenó el sacrificio de Isaac (Gén 22,1-2). La tradición bíblica, sin embargo, transmite al creyente los preceptos del Señor en forma orgánica, mediante recopilaciones que permiten asumir la totalidad de las exigencias de la alianza. Esto parece estar inspirado en la estructura de los tratados que se establecían entre soberanos del Próximo Oriente Antiguo. Existe, por ejemplo, la forma del «decálogo». El más famoso (Éx 20,1-17; Dt 5,6-22) es el pronunciado y escrito por el Señor en el Sinaí (Dt 4,13; 5,22), considerado de manera unánime como la síntesis de la voluntad de Dios para Israel, puesto que prohíbe no solo los actos malvados, sino también las palabras y los deseos contrarios al bien. Otras formas decalógicas o dodecalógicas (cfr. Éx 34,12-26; Lev 20,9-21) recogen normativas concernientes a un sector específico de la vida religiosa o moral.

Un conjunto, en cierto modo sistemático, preside las recopilaciones legislativas contenidas en los tres principales códigos de la Torá. El así llamado «Código de la alianza» (Éx 20,22-23,33) parece ser la recopilación normativa más antigua, concerniente a diferentes aspectos de naturaleza cultural, moral y civil. Mucho más largo y elaborado es el «Código deuteronomico» (Dt 12-26) que, además de ofrecer una amplia gama de cuestiones jurídicas, introduce —en conformidad con la orientación pedagógica del libro— elementos parenéticos, para fomentar una obediencia más convencida. Los elementos que destacan por su originalidad son, por un lado, la prescripción de la unidad del lugar de culto como signo de la adhesión al único Señor (Dt 12,2-28) y, por otro lado, una serie de disposiciones favorables a las clases necesitadas (las viudas, los huérfanos, los levitas, los inmigrantes). El llamado «Código de santidad» (Lev 17-26), denominado así por la repetida invitación a la santidad, contiene normas inspiradas en la espiritualidad sacerdotal, donde la pureza y la devoción cultural son particularmente importantes. Algunas leyes integran o corrigen normativas precedentes, a causa de condiciones sociales y económicas cambiantes o con motivo de una más elevada comprensión del bien (como se verá en el epígrafe sobre los profetas).

Multiplicidad de los preceptos y unidad de la Ley

279. La tradición interpretativa judía, con la precisión que la caracteriza, ha reconocido en la Torá 613 preceptos emanados por el Señor. A menudo se ha considerado esta cifra particularmente onerosa, sin pensar tal vez que en la vida moderna los ciudadanos están sometidos a un número infinitamente superior de leyes y que los cristianos deben observar normas canónicas y rúbricas litúrgicas mucho más numerosas. La complejidad de la vida exige, pues, una pluralidad de mandamientos, mediante los que se expresan la variedad de aspectos, circunstancias y situaciones

que deben orientarse todos ellos a la justicia. Si se entienden correctamente, incluso los preceptos menores (como el de coger los pajarillos del nido, dejando marchar a la madre, Dt 22,6-7), indican al creyente, de modo simbólico, cómo hacer efectiva una decisión buena y generadora de vida en la realidad cotidiana.

Por otra parte, la misma Escritura, especialmente en la Torá, pero también en otras secciones, ayuda al lector a centrar la atención en aquello que es esencial en la aplicación minuciosa de cada uno de los mandamientos. En particular, el Deuteronomio insiste en que, de hecho, existe un único mandamiento: el de adherirse plena y fielmente al Señor. Y esto se expresa con dos formas literarias de valor equivalente.

La primera (i) se compone de un verbo con significado relacional, que tiene como objeto al Señor. Su expresión más conocida es la que se encuentra en Dt 6,5: «Amarás, pues, al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (cfr. también Dt 10,12.15; 11,13.15.22; 13,4; etc.). En sustitución o como complemento del verbo «amar», podemos encontrar sinónimos como, por ejemplo: «servir», es decir, someterse (Éx 23,25; Dt 6,13; 10,12.20; 11,13; etc.); «temer», esto es, respetar y reverenciar (Lev 19,14.32; 25,17.36.43; Dt 5,29; 6,2.13.24; 10,12.20; etc.); «adherirse a» (Dt 10,20; 11,12; 13,5; 30,20) y términos similares. De este modo, se puede reconocer que Dios nos pide que asumamos el comportamiento del «hijo» en relación con el Padre (Mal 3,17-18).

La segunda forma de unificación de la Ley (ii) está constituida por un verbo que expresa el acto de obediencia (escuchar, observar, custodiar, recordar, practicar, hacer, etc.), teniendo como objeto uno de los muchos términos de la Ley (mandato, precepto, norma, estatuto, prescripción, palabra de Dios, etc.). Leemos en Dt 4,1-2:

«Ahora, Israel, escucha los mandatos y decretos que yo os enseño para que, cumpliéndolos, viváis y entréis a tomar posesión de la tierra que el Señor, Dios de vuestros padres, os va a dar. No añadáis nada a lo que yo os mando ni suprimáis nada; observaréis los preceptos del Señor, vuestro Dios, que yo os mando hoy» (cfr. también Dt 4,5-6.14; 5,1.32-33; 6,1-3; etc.).

Este tipo de mandamiento no es comparable a los preceptos que prescriben o prohíben un acto específico. Aquí se explicita lo que está implícito en cada ley, es decir, que el acto fundamental querido por Dios es el de la obediencia. La vida del creyente se interpreta así como asunción de la condición del «siervo», dispuesto a hacer en todo la voluntad de su Señor.

Finalmente, debemos recordar que, sobre todo en la literatura profética, un solo mandamiento puede ser contemplado en su capacidad de expresar simbólicamente el sentido global de la Ley, hasta el punto de que en su observancia o transgresión se pone en juego la entera fidelidad a la alianza. Para Amós, por ejemplo, la búsqueda del bien se realiza restableciendo el derecho en los tribunales (Am 5,15) y no haciendo peregrinaciones al santuario (Am 5,5), aunque sea con abundantes ofrendas rituales (Am 4,4-5; 5,21-25). Después del exilio, en cambio, es el cuidado del templo lo que representa un deber fundamental para la comunidad. Para Ageo, la bendición divina está asociada con la decisión de reconstruir la casa del Señor (Ag 1,3-11). Para Jeremías, la salvación de Jerusalén, asediada por el ejército babilónico, está vinculada a la liberación de los esclavos judíos (Jer 34,8-22) y, finalmente, en la época de los Macabeos, la normativa concerniente a los alimentos puros viene a asumir un valor decisivo, por lo que el mártir de Israel es aquel que muere porque rechaza consumir carne porcina (2 Mac 7). En consecuencia, también un precepto de naturaleza ritual puede expresar en determinadas circunstancias la adhesión plena a la voluntad de Dios y la fidelidad a la alianza.

Jerarquía en los mandamientos y su finalidad

280. Cada uno de los preceptos debe ser observado. Sin embargo, la gradación en las sanciones punitivas en caso de transgresión (desde la pena de muerte a la simple sanción pecuniaria) muestra el diferente valor de una norma respecto a otra. En la legislación del Antiguo Testamento y en general en toda la literatura bíblica, se concede suma importancia al honor que debe atribuirse a Dios, porque la asunción obediente de todos los demás deberes depende del respeto del derecho divino y de su voluntad. Entre los ámbitos que definen, además, las relaciones interpersonales, se confiere un valor

primario a la tutela de la vida. También la familia se considera un bien fundamental y para su custodia se prescriben reglas estrictas en materia sexual. Las obligaciones de justicia hacia las clases desfavorecidas son muy extensas. Sin embargo, no se prevén disposiciones sancionatorias en caso de incumplimiento. Ciertamente a los jueces se les exige un correcto ejercicio de la justicia en el tribunal (Éx 23,1-2.6; Dt 1,17; 16,19-20), pero no hay normas que puedan garantizar la difusión generalizada de la protección de los débiles. Así pues, este último ámbito aparece como un horizonte de justicia al servicio de la entrega generosa del creyente, sobre el cual Dios depositará su juicio como bendición o maldición (cfr. Éx 22,25-26; Dt 24,10-15; Mt 25,31-46).

De la estructura misma de la Ley de Israel se desprende el propósito de *educar* las conciencias, para que, desde el conocimiento del bien, el creyente libremente se decida a practicar la justicia, motivado más por el amor que por el temor del castigo.

«Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Pues yo te mando hoy amar al Señor, tu Dios, seguir sus caminos, observar sus preceptos, mandatos y decretos, y así vivirás y crecerás y el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra donde vas a entrar para poseerla [...]. Elige la vida, para que viváis tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, adhiriéndote a él, pues él es tu vida y tus muchos años en la tierra que juró dar a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob» (Dt 30,15-16.19-20).

Dios mismo es considerado protagonista en esta tarea de formación de los corazones, ya sea con la sabiduría de las normas, ya sea con la afirmación de su actividad de control, evaluación y sanción de las acciones humanas. Las bendiciones y maldiciones, realizadas en el tiempo histórico, se convierten también en instrumentos sapienciales, para inculcar en los corazones la adhesión al verdadero bien. Para favorecer la memoria y el conocimiento exacto de la Ley, la tradición bíblica indica también el instrumento de la puesta por escrito: los mandamientos del decálogo serán grabados sobre piedra (Éx 24,12; 34,1.4; Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1.3) para sugerir su validez perpetua. Al israelita se le ordena escribir los preceptos de manera que pueda atarlos a su muñeca y ponerlos sobre las jambas de su casa y en los portales (Dt 6,8-9). Al rey se le pide que escriba una copia de la Ley para leerla cada día y administrar la justicia correctamente (Dt 17,18-19). Pero únicamente cuando la Ley será escrita por el Señor en el corazón de todos, desde los más pequeños hasta los más ancianos (Jer 31,33-34), solo entonces la obra de Dios habrá logrado su propósito.

Las Leyes en las tradiciones sapienciales

281. El mundo de los sabios de Israel muestra una altísima consideración por la Ley del Señor, «luz incorruptible» para el mundo (Sab 18,4). El padre y el maestro promueven de manera concorde una enseñanza moral y religiosa inspirada claramente en la revelación del Dios de Israel (Prov 2,1-6; 3,11; Eclo 17,9-12; 24,23-27; cfr. Bar 4,1-4). En los textos de la sabiduría «tradicional» (Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría), se encuentran muchas exhortaciones que reflejan aquellas de Moisés en la Torá. Los valores propuestos se basan en el decálogo y, de un modo más general, en las normas bíblicas, impregnadas de sabiduría, transmitidas de generación en generación. La persona del «justo» (*šaddîq*) se identifica con el hombre religioso «que teme al Señor» (*y^erē' 'ădōnay*) y con el «sabio» (*hākām*) (Prov 1,1-7; 28,4-5; Eclo 15,1; 19,20; 24,10-12; Sab 6,1-4; 9,9-17).

«Hijo mío, si aceptas mis palabras,
si quieres conservar mis consejos,
si prestas oído a la sabiduría
y abres tu mente a la prudencia [...]
comprenderás lo que es temer al Señor
y alcanzarás el conocimiento de Dios [...].
Entonces podrás comprender
justicia, derecho y rectitud,

el camino que lleva a la felicidad» (Prov 2,1-2.5.9).

La aportación específica de la literatura sapiencial es exhortar a la práctica de la Ley (Eclo 15,1-6; 19,20) mediante el testimonio de los padres (Prov 1,8; Eclo 2,1) que hacen entrañables las prescripciones (cfr. Prov 31,2; Eclo 3,1). Además, el ingenio de los dichos y de las parábolas, la expresividad de las metáforas junto con la fuerza incisiva de los aforismos, contribuyen a favorecer la aceptación de la Torá y a instruir a unos y otros en la disciplina de la escucha obediente, porque «un oído atento es el deseo del sabio» (Eclo 3,29). El sabio no suele presentar su enseñanza bajo la forma de mandato explícito, pero cada palabra suya se la ofrece al discípulo con la intención de suscitar en él una buena decisión (Eclo 15,15-20). En efecto, el bien sugerido constituye en sí mismo una invitación y una exigencia. Es un estímulo para una opción en favor de la justicia y de la vida.

282. A esta línea sapiencial tradicional, se suma la aportación crítica de los libros de Job y Eclesiastés. En las páginas de *Job* se cuestiona la pretensión humana e incluso la promesa explícita por parte de Dios de una «retribución» justa. En otras palabras, se desmiente que exista un vínculo consecuente entre obrar según la justicia y el resultado de vida y bienestar que debería ser el fruto merecido (Job 9,22). Sabemos, en efecto, que el protagonista de esta historia es presentado como justo y honrado (Job 1,1.8; 2,3) y él mismo no dejará de declarar su inocencia a sus amigos que la ponen en cuestión (Job 6,29-30; 13,23; 23,10-12; 27,5-6; 29,14-17; 31,1-40). Con todo, caen sobre él indescriptibles desventuras y sufrimientos. El lamento de Job, su pedirle cuentas a Dios en busca de explicación es una crítica a las pretensiones de juzgar de forma automática cualquier acontecimiento de la historia y, en general, representa un interrogante sobre el modo de comprender la promesa divina que resulta de la obediencia a sus mandamientos. Dios mismo no condenará las palabras de Job, a pesar de haber sido pronunciadas con algo de presunción (Job 38,2; 40,2.8). Sus quejas, colmadas de dolor, no deben leerse, pues, como la protesta de un rebelde, sino como una pregunta legítima al único que conoce los caminos de la sabiduría (Job 28,23-28).

El texto del *Eclesiastés* reitera a su modo las preguntas formuladas por el libro de Job: justo e injusto, sabio y necio no parecen de hecho correr una suerte diferente en la vida y todos son indistintamente condenados a una existencia sin satisfacciones, que concluirá fatalmente con la muerte (Ecl 2,15-16). Por otra parte, si no hay nadie que haga solo el bien sin jamás pecar (Ecl 7,20), ¿qué sentido tiene entonces la doctrina de la retribución?

Tal vez por esto, el sabio «rey de Jerusalén» (Ecl 1,1), contrario a cualquier exceso, introduce la moderación incluso en el ejercicio de la justicia, entendido como perfeccionismo moral perseguido con el cumplimiento escrupuloso de tantas prácticas exteriores. Critica, además, la presunción de sabiduría obtenida con tanta fatiga y estudio (Ecl 1,18; 2,11), sin que por otro lado su enseñanza dé lugar a la maldad y a la insensatez como vías alternativas:

«No exageres tu honradez ni apures tu sabiduría. ¿Para qué matarte? No exageres tu maldad ni seas un necio. ¿Para qué morir antes de hora?» (Ecl 7,16-17).

Este maestro de sabiduría nos exhorta a no prometer el éxito a aquellos que tienen una conducta virtuosa, ni a establecer una estrecha correlación entre fortuna y virtud, pues los malvados son quienes prosperan (Ecl 3,16; 4,1; 5,7; cfr. también Jer 12,1-2; Sal 73,2-12; Job 21,7-33). No obstante, con su insistencia en el «temor de Dios», comprendido como actitud de humilde aprecio por la sabiduría y grandeza divina (Ecl 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13), Qohélet invita a acoger las alegrías de la vida como un don gratuito de Dios, sin considerarlas una recompensa por una buena conducta. Naturalmente, esto vale para todo lo que es visible «bajo el sol». El

mandamiento es, ciertamente, portador de vida, pero es necesario comprender exactamente de qué tipo de vida se trata. El libro de la Sabiduría, sin negar el bien concreto que emana de la virtud, abre una perspectiva ultraterrena como premio seguro para los justos (Sab 3,1-9; 5,15-16).

Los mandatos del Señor, objeto de la plegaria

283. El Salterio se presenta como si fuera una Torá, visto que está dividido en cinco libros como el Pentateuco. Por eso, muy a menudo conduce al orante a apreciar, elogiar y alabar (Sal 56,5.11) la Ley de Dios, contemplada siempre como un bien muypreciado, como una riqueza inagotable. A este respecto, basta hacer referencia a tres salmos (Sal 1; 19; 119) que, como *in crescendo*, celebran la Torá y ponen en boca del creyente su plena adhesión a la voluntad de Dios (Sal 40,8-9).

Salmo 1

Al introducir la entera colección de oraciones, el Sal 1 anuncia la dicha y la fecundidad del «justo» que medita día y noche la Ley del Señor, porque en ella encuentra su complacencia (v. 1-2). Su «senda» se opone a la del «impío» y «pecador» (v. 1.6), tanto en lo que atañe a la conducta como al resultado que de ella se desprende: la fidelidad a la Torá trae consigo una perenne vitalidad y éxito (v. 3.6), mientras que aquel que recorre un camino distinto será barrido como paja que arrebatada el viento (v. 4-6). Así pues, el orante no recibe una simple instrucción bajo la forma de un programa de vida. En el mismo acto de pronunciar las palabras del salmo, consagra la verdad de la Ley y su poder benéfico.

Salmo 19

284. Lo mismo sucede con el Sal 19. Quien lo recita concluye el cántico ofreciendo a Dios las palabras de su boca, para que el Señor las acoja como sacrificio (v. 15). La alabanza de la Ley se interpreta, pues, como un himno a Dios y una acción de gracias por su don:

«La ley (*tôrāh*) del Señor es perfecta
y es descanso del alma;
el precepto (*'ēdūt*) del Señor es fiel
e instruye a los ignorantes.
Los mandatos (*piqqûdîm*) del Señor son rectos
y alegran el corazón;
la norma (*mišwāh*) del Señor es límpida
y da luz a los ojos.
El temor del Señor (*yir'at 'ădōnay*) es puro
y eternamente estable;
los mandamientos (*mišpāṭîm*) del Señor son verdaderos
y enteramente justos.
Más preciosos que el oro,
más que el oro fino;
más dulces que la miel
de un panal que destila.
También tu siervo es instruido por ellos
y guardarlos comporta una gran recompensa» (Sal 19,8-12).

Alabando los preceptos del Señor, el salmista los saborea —como si gustase la dulzura de la miel— y los asimila al mismo tiempo, experimentando descanso (v. 8a) y alegría (v. 9a). La «recompensa» que obtiene (v. 12b) es la de ser iluminado (v. 9b.12) e instruido (v.8b) por la límpida verdad de los mandatos del Señor (v. 9-10).

Y como sucede cuando se contempla el misterio de Dios, a la alabanza por el bien recibido se añade la súplica (v. 13-14) que pide, en particular, el perdón de los pecados ocultos, aún no desvelados en el corazón del creyente y, sobre todo, implora a Dios que lo preserve de la soberbia, el gran pecado (v. 14), especialmente para quien se arriesga a presumir de su adhesión a los mandamientos de la Ley.

La primera parte del Sal 19, a primera vista muy distinta por su contenido, evoca el mundo celestial (v. 2) y, en concreto, el ciclo diurno del sol (v. 5b-7). Esto establece una especie de paralelo o, mejor, de acuerdo sinfónico entre la alabanza que tiene lugar en el firmamento y la del orante que se realiza en la tierra. Hay una revelación cósmica, a la que todos pueden tener acceso, una especie de palabra silenciosa que «narra» la gloria del Creador (v. 2-5). El salmista está en condiciones de escucharla y de hacerla oír a toda criatura, también a aquellos que no han obtenido el don de la Ley como Israel (Sal 147,20). La tarea de los astros de transmitir el conocimiento de Dios (Sal 19,3) es asumida por el orante, al quedar iluminado por la contemplación de la Torá, más luminosa y vivificante que el sol.

Sal 119

285. En el Sal 119 el Salterio expresa la celebración más completa de la Torá de Dios, ofreciendo una elaborada composición literaria que pretende simbolizar la totalidad mediante el uso del acróstico, de manera que cada letra del alfabeto introduzca, no un versículo (como en los salmos 25, 34, 37, 111, 112, 145) sino una «octava», en la cual la Ley es proclamada y exaltada en su valor inestimable (Sal 119,14.72.99-100.127). En cada una de las estrofas (de ocho versículos) y mediante las veintidós letras del alfabeto hebreo, se mencionan versículo tras versículo los diferentes términos que definen la Ley (cfr. Sal 19,8-10, citado más arriba), con el fin de expresar los maravillosos aspectos de la Palabra de Dios y las diferentes actitudes que el orante adopta respecto a la voluntad divina.

El término *tôrāh* (instrucción) aparece 25 veces y es el primero en ser evocado (Sal 119,1). Dado que se menciona ya en la primera estrofa, está asociado a diferentes sinónimos que irán apareciendo sucesivamente en el texto: *'ēdāh* (testimonio), *derek* (camino, conducta), *piqqûdîm* (disposiciones), *hōq* (decreto), *mišwāh* (mandato), *mišpāt* (juicio), además de *dābār* y también *'imrāh* (palabra) (Sal 119,9.11). Los sustantivos se usan a veces en singular para sugerir que una sola es la voluntad del Señor, pero más a menudo aparecen en plural, para recordar la compleja multiplicidad de los mandamientos que regulan la vida del creyente.

Este dispositivo literario repetitivo pretende dar a entender que no hay otra realidad en la que meditar sino la Palabra de Dios dada como Torá a Israel. Sin embargo, el autor del Salmo 119 ha introducido continuas variaciones sobre el tema, que constituyen las iridiscencias luminosas de la Ley, útiles para gustar y asimilar los frutos de vida que de ella se derivan. Esto se consigue mediante el uso de verbos que describen las actitudes del orante en relación con la Torá, como por ejemplo «caminar» (v. 1.3), «cumplir» (v. 4-5.9), «aprender» (v. 7.33-34.73), «enumerar» (v. 13), «meditar» (v. 15), «recordar» (v. 16.52.55), «desear» (v. 20.40), «gustar» (v. 66.103), «alegrarse» (v. 14.16) y diez veces «amar» (v. 47.48.97.113.119.127.140.159.163.167). Los diferentes sentimientos del alma son sometidos a la voluntad de Dios, de modo que toda la persona (v. 2.34), durante todo el tiempo (v. 20.44.97), no tenga otra orientación sino el Señor y sus mandamientos, en la súplica (v. 5.12.22.25) y en la alabanza (v. 7.62.89), como renovado

compromiso de fidelidad (v. 8.11.30-32) y como entrega confiada a la acción del Señor (v. 42-43.49.74).

Comparado con el Sal 1, donde la «senda» del justo va en dirección opuesta a la del malvado, en el Sal 119 los dos caminos se cruzan y colisionan. El orante no invoca solamente la salvación (v. 117.121-122) frente a la violencia de los malvados, sino que, aun declarando su tristeza (v. 28.143), proclama con valentía que su gozo ya está presente en el momento mismo en que se adhiere a los mandamientos del Señor:

«Tus decretos eran mi canción
en tierra extranjera» (Sal 119,54).

«Si tu ley no fuera mi delicia,
ya habría perecido en mi desgracia» (Sal 119,92).

La insistencia que en el Salterio se concede a la petición de ser instruidos y guiados por el Señor (cfr. Sal 25,4-5.9; 86,11; 94,12; 143,10) recibe en nuestro salmo su máxima expresión (Sal 119,12.26.64.66.68.99.108.124.135.171). La Palabra de Dios, especialmente en cuanto revela al ser humano su deber, requiere una continua profundización meditativa, pero es el Señor mismo quien ilumina, permitiendo comprender cuál es el camino que se debe emprender. En este sentido podemos hablar de la «interiorización» de la Ley en el corazón humano.

Los profetas, proclamadores e intérpretes de la Torá

286. La voz de Dios escuchada en el Sinaí, transmitida y codificada por Moisés, continúa manifestándose en la historia de Israel mediante la palabra de los profetas que, igual que Moisés (Dt 18,15), son testigos de la fidelidad del Señor a su alianza y a los mandamientos que la hacen efectiva. Parece significativa la inclusión entre la primera página de la sección profética, donde hemos visto la invitación a «escuchar la *Tôrāh* de nuestro Dios» (Is 1,10) y uno de los últimos versículos de esa misma sección, donde leemos: «Recordad la *Tôrāh* de mi siervo Moisés, los mandatos y preceptos que le di en el Horeb para todo Israel» (Mal 3,22). Los profetas, de hecho, tienen la misión de llamar al pueblo a la observancia de aquello que Dios ha prescrito como condición de la alianza (Miq 6,8) y, siguiendo el modelo adoptado por el promulgador de la Ley sinaítica, acompañan sus apremiantes requerimientos con amenazas y promesas, con el propósito de favorecer la escucha. En algunos casos se hace una referencia más bien explícita al decálogo (Jer 7,1-15; Ez 18,5-18; Os 4,1-3) y, en general, se recuerda el deber de adherirse exclusivamente al Señor contra toda forma de sincretismo o idolatría (1 Re 18,18,21; Is 1,2-4; Jer 2,11-13), junto a la necesidad de hacer justicia a las clases más pobres y desfavorecidas (Is 1,17; 3,14-15; Jer 5,28; Mal 3,5).

La misión de los profetas no se limita, sin embargo, a recordar lo que Dios había mandado, pues entre sus destinatarios están también aquellos que se muestran rebeldes y obstinados (Is 1,2-4; 6,9-10; 30,9; Jer 5,1-5.21; Ez 2,3-5) y su tarea es llamarles a cambiar de vida (Is 1,16-17; Am 5,14-15), convenciendo a quien ha abandonado al Señor de que debe volver a él arrepentido (Jer 2,19; 3,10.12-13; Ez 3,16-21). Su propósito es hacer que vuelvan a sentir aprecio por aquel que había sido despreciado (Is 1,4; Jer 3,22-25; Os 2,9) y, por eso mismo, desobedecido. La palabra profética se reviste entonces de cualidades literarias valiosas, no para cumplir una finalidad estética sino para hacer que brille la verdad con el ropaje de la poesía y de la retórica, con recursos lingüísticos útiles para tocar el corazón y persuadir. Con la sabiduría que el Señor les dio, los profetas hacen que se comprenda mejor el valor de la fidelidad a Dios, mediante el uso de metáforas, parábolas, argumentaciones irónicas. Isaías compone el «canto de amor» a la viña, con el fin de denunciar la opresión de los pobres (Is 5,1-7). Jeremías muestra, con

imágenes sugerentes, cuán grave es la necedad de Israel que ha cambiado la gloria de su Dios por un ídolo que no vale nada (Jer 2,11) y que ha abandonado la fuente de agua viva para cavar aljibes agrietados (Jer 2,13). Oseas y Ezequiel recurren a la metáfora esponsal para mostrar cuán deplorable es la traición (Os 2,4-15; Ez 16,1-43). Amós entona el lamento fúnebre sobre la próspera ciudad de Samaría (Am 5,1-3). Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente.

En definitiva, aun al evocar el precepto antiguo, la palabra profética abunda en novedades, no estilísticas sino de contenido. No solo recuerda el pasado, sino que hace progresar a sus oyentes en el conocimiento de Dios con una palabra iluminadora, mostrando cómo la Torá divina surge continuamente para iluminar las tinieblas del corazón (Is 2,3.5; 42,6-7; 58,8; Os 6,5; Miq 7,9; Sof 3,5). También en este caso vemos operante el deseo de hacer penetrar el mandato del Señor en lo más íntimo de las personas.

287. Además, estos hombres inspirados por Dios ayudan a comprender el significado de la Ley, jerarquizando de manera correcta los preceptos, enseñándonos así a descubrir cuál es la verdadera voluntad de Dios, contra falsificaciones indebidas (Jer 8,8-9). Una de las razones más recurrentes al respecto es el rechazo de los sacrificios que, aunque prescritos por el Señor, enmascaran la injusticia. Samuel condenó la iniciativa de Saúl de ofrecer holocaustos, porque había desobedecido el mandato del Señor sobre el botín:

«¿Le complacen al Señor los sacrificios y holocaustos tanto como obedecer su voz?
La obediencia vale más que el sacrificio,
y la docilidad, más que la grasa de carneros.
Pues pecado de adivinación es la rebeldía
y la obstinación, mentira de los *terafim*» (1 Sam 15,22-23).

El culto es calificado como idolatría si no se ajusta a lo que Dios quiere. Afirmaciones similares son utilizadas por los profetas —casi literalmente en Os 6,6 y con diferentes expresiones y diversas motivaciones en casi todos los profetas (Is 1,11-15; 43,22-24; 58,3-5; Jer 6,20; 7,21-22; 14,12; Am 4,4-5; 5,21-23; Miq 6,6-7; Zac 7,4-6)— como una severa advertencia a reflexionar sobre la inaceptable duplicidad de conciencia de aquellos que se complacen en prácticas devotas, descuidando el deber de la justicia.

Por último, los profetas intervienen en la historia para enseñar a discernir cuál es la voluntad de Dios en algunas circunstancias particulares que exigen una interpretación de los acontecimientos según el pensamiento de Dios (y no de los hombres), con decisiones que no pueden apoyarse en normas codificadas. En este caso, piden obediencia a sus orientaciones, en nombre de lo que el Señor les ha revelado. Así vemos que es Isaías quien dicta a Ajaz lo que debe hacer cuando el ejército de la coalición enemiga está marchando sobre Jerusalén para destronar a la descendencia real (Is 7,1-9). Es Jeremías quien revela a Sedecías el deber de rendirse al rey de Babilonia para salvar la vida (Jer 38,14-23) y es también este profeta quien da a conocer a los deportados la sorprendente decisión del Señor sobre un largo exilio que exige, entre otras cosas, «buscar la prosperidad» de Babilonia (Jer 29,4-7).

Así pues, sin los profetas no tendríamos una plena comprensión de los preceptos divinos, ni sabríamos interpretarlos adecuadamente. Tampoco seríamos capaces de discernir cuál es la voluntad de Dios en ausencia de mandamientos explícitos.

Jesús y los mandamientos de Dios

288. Jesús fue reconocido como profeta (Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Semejante a Moisés y por él profetizado como cumplimiento de la revelación (Lc 24,44; Jn 1,45; Hch 3,2-23), Jesús nos da a conocer la voluntad del Padre como solo puede hacerlo el Hijo (Mt 11,27; Jn 5,20; 8,28; 12,49-50; 14,24; 15,15; 17,6-8). No ha venido para abolir la Ley del Señor ni el mensaje de los profetas (Mt 5,17; 7,12), más aún, su misión consiste en hacer que todas las personas (no solo los hijos de Abrahán) obedezcan plenamente la voluntad del Dios único. Situado en la línea de los profetas, desde Samuel a Juan Bautista (Lc 16,16; Hch 3,24), Jesús no puede sino reiterar el valor de los mandamientos, incluso de aquellos menos importantes (Mt 5,19), de modo que, comprendiendo y amando hasta la última letra o tilde del precepto, se llegue a ser grande en el reino de los cielos (Mt 5,18-19). Porque lo que realmente cuenta es el gran amor que se manifiesta en la humilde observancia incluso del precepto menos importante.

Jesús, como los profetas antiguos, enseñó a «observar» la Ley, no de palabra, diciendo «Señor, Señor», sino poniendo en práctica las palabras del Señor (Mt 7,21-27; 21,28-31; cfr. 1 Jn 3,18). A diferencia de los escribas y fariseos, que enseñan las reglas, imponiendo cargas pesadas a los demás, pero no haciendo lo que dicen (Mt 23,2-4; Jn 7,19), el Maestro vive una total obediencia a la voluntad de Dios, porque ama al Padre (Jn 14,31). Él es el «justo» (Mt 27,19; Lc 23,47; Hch 3,14; 7,52; 22,14; 1 Pe 3,18; 1 Jn 2,1.29) dispuesto a morir para llevar a cumplimiento la voluntad de Dios (Mt 26,39; Jn 4,34; 5,30; 6,38; 18,11; Rom 5,19; Flp 2,8; Heb 5,8). Supo concentrar en el precepto de amar a Dios, unido al amor al prójimo, la síntesis de toda la Torá y de todos los Profetas (Mt 22,40) y, puesto que se trata del camino del amor, su yugo es llevadero y la carga impuesta a los discípulos, ligera (Mt 11,30).

289. Jesús fue plenamente fiel a su carisma profético, al indicar cuál era el verdadero sentido de los mandamientos de Dios, contrastando las desviaciones interpretativas que habían adulterado el esplendor de las prescripciones divinas. Por eso afirmó que no basta con seguir lo que se dijo «a los antiguos», los cuales —tal vez para contentar a sus discípulos o quizás simplemente porque no tenían el Espíritu del Hijo de Dios— habían favorecido una lectura acomodaticia e imperfecta de los mandamientos. El Señor proclama con autoridad mesiánica: «Pues yo os digo...» (Mt 5,22.28.32.34.39.44), poniendo de relieve esa alta exigencia de amor que hace al discípulo semejante al Padre celestial (Mt 5,48). Al pedirnos que amemos como ama el Padre, pretende invitarnos a la observancia perfecta e inteligente de sus mandamientos (Jn 14,15.21; 15,10; cfr. 1 Jn 2,3-6; 5,2-3; 2 Jn 6). He aquí, pues, cómo se explica su lectura «no tradicional» de la Ley (Mc 7,5.8): el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2,27), ese día queda «santificado» cuando se vive como oportunidad de salvación para toda persona que la necesite (Mc 3,4); el templo de Jerusalén será destruido (Jn 2,19; cfr. Jn 4,21-24), porque ha dejado de ser una casa de oración para convertirse en un mercado (Jn 2,16), más aún, en una cueva de bandidos (Mc 11,17); las normas sobre los alimentos puros e impuros tienen solo el objeto de recordar al fiel la llamada a la «santidad» que sale de un corazón puro (Mc 7,14-23); la ofrenda sagrada a Dios es reprobable cuando se hace con un fin distinto que el de socorrer al padre o a la madre (Mc 7,9-13; Mt 15,3-6); la limosna en la que el Señor se complace es aquella que renuncia a todo reconocimiento terreno (Mt 6,1-4) y el ayuno querido por Dios —que debe hacerse con el rostro alegre (Mt 6,16-18)— hay que practicarlo solo en ausencia del esposo (Mc 2,19).

290. Esta última observación nos muestra otro aspecto de la revelación profética del Señor Jesús, que nos proporciona la luz para saber discernir «los signos de los tiempos», reconociendo cuál es la voluntad de Dios en un determinado momento de la historia (Mc 13,18; Lc 12,54-59). Decía Jesús a los fariseos y a los saduceos:

«Al atardecer decís: “Va a hacer buen tiempo, porque el cielo está rojo”. Y a la mañana: “Hoy lloverá porque el cielo está rojo oscuro”. ¿Sabéis distinguir el aspecto del cielo y no sois capaces de distinguir los signos de los tiempos?» (Mt 16,2-4).

La luz para este acto de discernimiento viene de aquel que es la luz verdadera (Lc 2,32; Jn 1,4-5.9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 12,46), capaz de iluminar más que los preceptos mismos de la Torá, porque Jesús es el Maestro que transforma a sus discípulos en «luz del mundo» (Mt 5,14; Jn 8,12; 12,36). En efecto, como sucedió con Moisés y los ancianos de Israel (Núm 11,16-17.25-29), como hizo Elías al despedirse de Eliseo (2 Re 2,9-15), Cristo entregó su Espíritu a sus discípulos de modo que no solo pudieran hacer la voluntad de Dios por amor y con perfección, sino que fueran también capaces de ir por el mundo, como profetas y maestros (Mt 23,34), para enseñar el camino del amor, transmitiendo ese mismo Espíritu del que ellos están llenos.

Pablo y la Ley

291. La Iglesia cristiana, formada por la predicación de los apóstoles y por el don del Espíritu, se caracteriza en el panorama social de la época en razón de su fuerte impronta ética y religiosa. Lo que las diferentes comunidades dispersas en la ecúmene del tiempo tienen en común es la referencia al don de salvación aportado por la pasión redentora de Cristo, que regenerando a los creyentes les permite expresar concretamente un comportamiento nuevo (Rom 6,19; Ef 4,17-32; cfr. también Ef 5,1-20; Col 1,21-23; 3,1-10; 1 Pe 1,14-16; 4,1-6): el de una “nueva criatura”, que abandona para siempre los vicios y las prácticas pecaminosas para ajustarse a la voluntad de Dios, expresada por sus preceptos de santidad (2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,15; 4,24).

Una situación similar se refleja en la predicación apostólica narrada en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,37-41; 3,19.25-26; 5,31; 8,18; etc.), así como en las secciones laudatorias y parenéticas de las cartas de los mismos apóstoles. Las incesantes exhortaciones que figuran en estos textos permiten comprender, sin embargo, que la «conversión» constituye un proceso que se debe activar incesantemente como dinamismo espiritual de las comunidades cristianas. Las cartas que Juan envía a las siete iglesias (Ap 1,4) contienen elogios por la fe y la constancia en las pruebas, pero también reproches de diverso género (Ap 2,1-3,22), con una repetida invitación a cambiar de vida, signo de que el ideal evangélico tenía que ser continuamente propuesto a la atención y a la práctica de los creyentes. Leemos por ejemplo en la advertencia al ángel de la Iglesia de Sardes:

«Conozco tus obras, tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto. Sé vigilante y reanima lo que te queda y que estaba a punto de morir, pues no he encontrado tus obras perfectas delante de Dios. Acuérdate de cómo has recibido y escuchado mi palabra, y guárdala y conviértete. Si no vigilas, vendré como ladrón y no sabrás a qué hora vendré sobre ti» (Ap 3,1-3).

292. Algo parecido se encuentra también en las cartas de los apóstoles, como si fuera necesario poner siempre delante de los ojos de los cristianos las indicaciones normativas dadas por Dios y por Cristo para tener vida. En estas cartas raramente hay referencias explícitas a la ley de Moisés como normativa que se debe seguir (Rom 10,5; 1 Cor 9,9; cfr. Sant 2,8-11; 4,11), probablemente porque esto podía dar lugar a una interpretación judaizante de la Torá. No obstante, los preceptos fundamentales del decálogo y la llamada al amor a Dios y a los hermanos representan la trama esencial de toda la predicación cristiana.

La obediencia a Dios y a sus mandamientos es también recomendada por Pablo, que insiste en la práctica del bien (Rom 6,16; Ef 4,20-24), exhortando sobre todo al «amor», que es la

«plenitud de la ley» (Rom 13,8.10; 1 Cor 13,4-7). Todas sus prescripciones no tendrían sentido si no fuera válido y permanente el deber de someterse a la voluntad de Dios en todas las dimensiones del existir (Col 4,12). Y esto no con un comportamiento servil, sino como realización de la filiación divina (Gál 3,26; 4,6-7), amorosa y agradecida, a imitación de Cristo (Rom 5,19; Flp 2,5). Un texto muy significativo a este propósito es Rom 8,14-17:

«Cuantos se dejan llevar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios. Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud, para recaer en el temor, sino que habéis recibido un Espíritu de hijos de adopción (*pneuma hyiothesias*), en el que clamamos: “¡Abbá, Padre!”. Ese mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo; de modo que, si sufrimos con él, seremos también glorificados con él».

293. Son bien conocidas ciertas afirmaciones de Pablo sobre la Ley, interpretadas a menudo como si él hubiera adoptado a este respecto una actitud de oposición a la misma. Dicha interpretación relativiza e incluso olvida el hecho de que el mismo apóstol no declara solo de manera explícita que «la Ley es santa», sino también que es «santo, justo y bueno» el precepto en el que la Ley encuentra su expresión concreta (Rom 7,12). Además, inmediatamente después de haber enunciado la doctrina de la justificación por medio de la fe sin las obras de la Ley (Rom 3,28), Pablo se pregunta si, presentando la fe como origen y medio exclusivo de la justificación, no se priva a la Ley de todo su valor, y responde con énfasis: «De ningún modo. Más bien confirmamos la Ley» (Rom 3,31).

En este Documento solo podemos hacer algunas consideraciones de carácter general con el fin de arrojar algo de luz sobre esta materia; en primer lugar, a propósito del término «ley» (*nomos*).

El uso que hace Pablo de este término no es para nada unívoco. De hecho, se utiliza para realidades bien distintas y esto puede inducir a alguna confusión interpretativa. Dicho sustantivo indica, en ciertos casos, el Pentateuco (Rom 3,21) o incluso todo el Antiguo Testamento (1 Cor 14,21). En otros casos hace referencia, de un modo más específico, a las prescripciones legales de Moisés (Rom 2,12; 4,13; 1 Cor 9,8-9.20), mientras que a veces alude al deber que cualquier persona puede experimentar en su conciencia (Rom 2,14-15; 7,23). Naturalmente, el significado es también diverso cuando aparece en expresiones como «la ley de Cristo» (Gál 6,2), «la ley de la fe» (Rom 3,27), «la ley de la justicia» (Rom 9,31), «la ley del pecado y de la muerte» (Rom 7,25; 8,2) en oposición a «la ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2).

A pesar de la complejidad de la terminología, en las cartas de Pablo resaltan —por su número e importancia de contenido— los textos en los cuales el término *nomos* hace referencia a la Ley mosaica y, entre estos, en particular aquellos que niegan el valor de las obras de la Ley para la justificación. Esta negación, reafirmada en la Carta a los Romanos (Rom 3,28), había tenido una primera formulación en un escrito precedente dirigido a los Gálatas (Gál 2,16). Son las circunstancias aquí evocadas las que nos ayudan a entender de manera exacta la mencionada negación: algunos judeocristianos, procedentes de Jerusalén, pretendían imponer la circuncisión a los cristianos de Galacia, de origen pagano (Gál 6,12-13). Esta pretensión, que para el apóstol implicaba someterse al conjunto de la Torá (Gál 5,3; cfr. 4,21), significaba atribuir a la Ley un valor justificativo y, en definitiva, afirmar que Cristo había muerto en vano (cfr. Gál 2,21). Es en este contexto y por las consecuencias extremas de las pretensiones judaizantes, por lo que Pablo niega a la Ley y a las obras que esta exige cualquier valor para la justificación, es decir, en cuanto fundamento de la existencia de una persona delante de Dios. Ese fundamento no puede ser más que el Hijo de Dios enviado por el Padre, nacido de mujer bajo la Ley para liberar a aquellos que están bajo la Ley (Gál 4,4). La fe en él, y no en las obras de la Ley, es la única vía, el único medio con el que Dios nos justifica (Gál 2,16).

294. Al confirmar esta doctrina en la Carta a los Romanos (Rom 3,28), Pablo afirmará —como hemos dicho más arriba— que si la fe es el único camino de justificación, esto no priva a la Ley de su valor (Rom 3,31). Como componente esencial de la Escritura, la Torá es la revelación de Dios que tiene su cumplimiento en Cristo (Rom 1,1; 3,21). Así lo demuestra la historia de Abrahán, que «creyó a Dios y le fue contado como justicia» (Rom 4,1-25; cfr. Gál 3,6-29). Se convirtió así en padre de los creyentes, los cuales son justificados por la fe «en el que resucitó de entre los muertos a Jesucristo nuestro Señor, el cual fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,24-25). Según el apóstol, la condena del pecado en la carne asumida por el Hijo de Dios tuvo como finalidad que «la justa exigencia de la ley se cumpliera en nosotros, los que actuamos no de acuerdo con la carne, sino de acuerdo con el Espíritu» (Rom 8,4). De este modo, la revelación de la justicia de Dios por la fe en la muerte de Cristo (Rom 3,21) y la liberación por la ley de la muerte y del pecado por obra del Espíritu (Rom 8,2) han hecho posible que los creyentes puedan cumplir las justas exigencias de la Ley, no sometidos a la letra, sino al poder del Espíritu (Rom 2,29; 7,6; 2 Cor 3,6), recibido como don (Rom 5,5). Basándose en este convencimiento, Pablo insta a los cristianos a un proceso incesante de discernimiento de la voluntad de Dios, como elemento fundamental de la experiencia creyente (Rom 12,2; Flp 1,10; cfr. Ef 5,10.17; Col 1,9-10), orientado a la obediencia, no al pecado, sino a la justicia (cfr. Rom 6,15-27; 8,5-13).

2. OBEDIENCIA Y TRASGRESIÓN

295. El mandamiento está inscrito en el relato de creación. A partir de ahí comienza la historia, interpretada por la Escritura en clave de obediencia o de transgresión a la voluntad de Dios. Pasamos de los dos primeros capítulos del Génesis al tercero, que sirve, por así decir, de transición. Por un lado el texto propone algo primordial, porque los seres humanos son colocados en el jardín del Edén (en una condición que antiguamente se consideraba «paradisíaca») y el modo narrativo utilizado pertenece a un género literario que no puede llamarse «histórico» (entendido como el relato de un acontecimiento específico que realmente ocurrió): la puesta en escena de una serpiente que habla, la alusión a árboles dotados de poderes especiales, hacer intervenir a Dios que pasea en el jardín y confecciona túnicas de piel o a los querubines que impiden el acceso al jardín con la llama de la espada refulgente, todo esto invita a leer la narración como una presentación simbólica con valor programático. Por otro lado, sin embargo, en el capítulo tercero del Génesis los seres humanos se convierten en protagonistas, porque son sus acciones y sus palabras las que determinan en buena medida el hilo narrativo. Se trata, pues, de una historia «humana» que se narra, una historia «verdadera», porque nos hace comprender lo que de verdad es el ser humano. El auténtico sentido del relato será confirmado por el conjunto de la narración bíblica, donde —de manera repetida, si bien con muchas variantes— se mostrará cómo el pecado constituye una constante en la historia humana.

En Gén 3 hay dos secuencias narrativas: (i) la primera está constituida por los v. 1-7, en los cuales se narra el pecado cometido por los primeros padres; (ii) la segunda, en los v. 8-24, se ocupa de la intervención de Dios con motivo de la transgresión. Esta sucesión determina la materia de las dos partes que completan este capítulo.

Gén 3,1-7

¹La serpiente era más astuta que las demás bestias del campo que el Señor había hecho.

²Y dijo a la mujer: «¿Conque Dios os ha dicho que no comáis de ningún árbol del jardín?».

³La mujer contestó a la serpiente: «Podemos comer los frutos de los árboles del jardín;

pero del fruto del árbol que está en mitad del jardín nos ha dicho Dios: “No comáis de él ni lo toquéis, de lo contrario moriréis”. ⁴La serpiente replicó a la mujer: «No, no moriréis; ⁵es que Dios sabe que el día en que comáis de él, se os abrirán los ojos, y seréis como Dios en el conocimiento del bien y el mal».

⁶Entonces la mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno de comer, atrayente a los ojos y deseable para lograr inteligencia; así que tomó de su fruto y comió. Luego se lo dio a su marido, que también comió. ⁷Se les abrieron los ojos a los dos y descubrieron que estaban desnudos; y entrelazaron hojas de higuera y se las ciñeron.

296. *El relato se articula en dos momentos: primero, el diálogo entre la serpiente y la mujer (v. 1-5), en el cual se recuerda todo lo que Dios ha ordenado; siguen, a continuación, las acciones de la mujer y del hombre (v. 6-7).*

El texto comienza con una sorpresa, porque introduce un animal específico, no nombrado anteriormente, la «serpiente» (nāḥāš), que tiene un papel decisivo en el relato (v. 1.2.4.13.14). El narrador dice que «era más astuta que las demás bestias del campo que el Señor había hecho» (v. 1), y esta indicación inicial sugiere interpretar toda la historia como una comparación sapiencial entre la «astucia» —que expresa una cualidad apreciable, con un matiz de subterfugio y engaño— y la «inteligencia» o «sabiduría», aquí no verbalizada, precisamente porque, aun siendo una cualidad del ser humano (Prov 2,2-3; 3,13; 4,1.5.7; Eclo 14,20-21; 17,4-5) —como capacidad de reflexionar, discernir y elegir el bien—, desgraciadamente está ausente, lo que trae consigo consecuencias dramáticas.

El narrador señala, con un sugestivo juego de palabras, que por un lado hay un personaje «astuto» (‘ārûm) (v. 1) y frente a él dos seres «desnudos» (‘ārûmmîm) (Gén 2,25). Si la desnudez sin vergüenza (Gén 2,25) podía ser interpretada como inocencia e incluso como intimidad de amor entre el hombre y la mujer, aquí sugiere una vulnerabilidad no física, sino intelectual y moral, una debilidad que se hará evidente a los ojos de los humanos después del pecado (v. 7).

La astucia de la serpiente —como veremos— se manifiesta como valoración de un aspecto de la verdad y concretamente de lo más atractivo. Pero esto es comparable al cebo que esconde la trampa del anzuelo. La serpiente ha «sido hecha por Dios», para que fuese, como todos los animales, una «ayuda» para el hombre (Gén 2,1). Aquí, en cambio, resulta ser una «enemiga» y esto nos ayuda a comprender que los mismos dones de Dios pueden convertirse en una ocasión para el mal, cuando no están sujetos a la obediencia del Señor. El ser humano es puesto así a prueba y manifestará su sabiduría, si sabrá reconocer y rechazar el engaño. En otros textos de la Biblia, esta situación recibe el nombre de tentación (en hebreo se expresa con la raíz nāsāh, en griego sobre todo con el sustantivo peirasmos).

297. *El relato escenifica un debate entre la serpiente y la mujer. Un primer aspecto a considerar es el de la oposición entre el animal y el ser humano. También se podría ver descrito aquí el conflicto entre el instinto y la razón. Es cierto que la persona experimenta una lucha interior entre las pulsiones «carnales» y su dimensión espiritual (así lo expresa también Pablo en Rom 7,7-25). En Gén 3, sin embargo, la serpiente habla como si quisiera despertar la inteligencia de la mujer, en su deseo de «conocimiento» y no de satisfacción sensible.*

El diablo

La tradición interpretativa de nuestro relato verá en la serpiente una representación del espíritu del mal (Ap 12,9) que recibe diversos nombres, como Satanás (adversario), Diablo (subversor), Belial (malvado), Belzebub (señor de las moscas) o Beelzebub (señor del estiércol). Aunque Pablo lo define como «el dios de este mundo» (2 Cor 4,4), nunca la Escritura afirma que esta «figura» sea como una

suerte de divinidad maligna, antagonista del Dios bueno, porque todo lo que existe fuera de Dios no puede ser más que una criatura suya. Dado que se trata de una fuerza potente, capaz de asumir formas diversas y múltiples (Mc 5,9), la tradición cristiana ha pensado en los «ángeles caídos», esto es, aquellos seres espirituales que se rebelaron contra Dios y por eso fueron expulsados del reino celeste y enviados a la tierra para ejercer un cierto dominio sobre el mundo (de aquí la denominación de Satanás como el «Príncipe de este mundo», Jn 12,31; 14,30; 16,11). Los pasajes bíblicos que hablan de ángeles rebeldes son 2 Pe 2,4 y Jue 6, donde se afirma que estos fueron precipitados en los abismos y hechos prisioneros para el juicio. Así pues, no los dejaron vagar por la tierra para seducir y dominar a los humanos (Mt 12,43; Lc 11,24-26). En el libro de Tobías, el demonio Asmodeo tiene el poder de matar a los diversos maridos de Sara (Tob 3,8; 6,14-16; 7,3). En el Nuevo Testamento los demonios incluso toman posesión de las personas, induciéndolas a acciones inhumanas (Mc 5,2-5) o suicidas (Mt 17,5) y el diablo actúa como «tentador» que incita al mal (Mt 4,3; 1 Tes 3,5; 1 Pe 5,8). La voz de la serpiente en la historia será asumida a menudo por voces humanas como la de los falsos profetas y falsos maestros que tejen mentiras con sus palabras (Dt 13,2.4; Is 9,14-14; Mt 7,15; 24,11; 2 Pe 2,19; 1 Jn 4,1). Por esto, también Jesús llama a Pedro Satanás, porque se opuso a las indicaciones de la voluntad divina (Mc 8,33). En el libro Apocalipsis el triunfo escatológico de Dios se produce con la aniquilación de Satanás y de sus «ángeles» (Ap 12,9; 20,2-3.10).

298. *Un segundo aspecto merece ser objeto de reflexión. Se trata de la elección del narrador de dar protagonismo a la mujer (en vez de dárselo al hombre o a ambos) como sujeto en relación con la serpiente. El texto no explica este detalle, así que se han desarrollado diversas líneas interpretativas, entre las cuales la que ve en la mujer la figura más vulnerable, más fácil de engañar. Es cierto que el tentador intenta descubrir el lado débil para golpear, pero atribuirle menos inteligencia o vigilancia a la mujer es un prejuicio inaceptable, desmentido por la misma Escritura. Cabe recordar que la Sabiduría se representa habitualmente como una figura femenina (cfr. Prov 1,20-21; 8,1-4; Sab 8,3) y eso no solo por razón de la identidad de género gramatical, sino porque la mujer es capaz de expresar una amplia actividad sapiencial, dando vida, calor y alegría a todos (Prov 31,10-31). Muchas mujeres en la historia bíblica se han demostrado más sabias y más valientes que los hombres. Si se asume esta perspectiva, en Gén 3 no se produce un enfrentamiento entre un ser muy astuto y una necia sino, al contrario, entre dos manifestaciones de la sabiduría. Y la «tentación» se infiltra en la mente del ser humano, que en su deseo de «conocer» corre el riesgo de pecar de orgullo, pretendiendo ser dios, en lugar de reconocerse como un hijo, que lo recibe todo de su Creador y Padre.*

Una pista complementaria para comprender la elección del personaje femenino es destacar que la mujer es por excelencia quien da la vida (convirtiéndose en madre). Esta connotación se evoca de manera explícita en la condena de Gén 3,16 y también en la promesa que su «estirpe» (literalmente «su semilla») vencerá a la serpiente. El personaje de la mujer, que recibirá el nombre de Eva, como «madre de todos los vivientes» (Gén 3,20), debe ser visto como la manifestación de una potencialidad que se asemeja a la de Dios al ser capaz de dar vida. El deseo de «ser como Dios», sobre el que se basa la tentación, tiene su origen en un don del que la mujer es la destinataria privilegiada.

299. *La tentación se manifiesta por medio de palabras que engañan y seducen. La primera de las afirmaciones de la serpiente (v. 1) aparece como una provocación que, como tal, tiene aspectos exagerados, pero toca un punto crucial: el del límite impuesto por Dios sin ninguna justificación. La frase —interpretada generalmente como una pregunta, aunque en hebreo la forma parece más bien asertiva— se puede traducir de dos maneras. (i) La primera es la que se utiliza más comúnmente: «¿Es cierto que Dios ha dicho: “No debéis comer de ninguno de los árboles”?». La serpiente miente abiertamente, insinuando que al ser humano se le han prohibido todos los frutos. En este caso la tentación está en mostrar a Dios como un ser que no quiere alimentar (esto es, dejar vivir) a los hombres. (ii) La segunda manera de traducir formula la pregunta de un modo más sutil: «¿Es cierto que el Señor ha dicho: “No debéis*

comer de todos los árboles?»». En este caso la serpiente no miente, sino que pone de manifiesto el hecho que al ser humano se le pone un límite, se le niega el acceso a la totalidad, porque Dios se ha reservado algo. La tentación ahora se centra en la prohibición en cuanto tal, e indirectamente prepara la pregunta sobre el «porqué» de dicha limitación.

La respuesta de la mujer (v. 2) suena a primera vista como una aclaración obligada y educada, en cuanto que distingue entre los frutos de los árboles del jardín que se pueden comer y los que, por el contrario, están prohibidos. Sin embargo, sin darse cuenta, ella confirma que hay algo prohibido, añadiendo a la orden de Dios algunas puntualizaciones que muestran su (inadecuada) percepción de la prohibición. La mujer no dice que el árbol prohibido es el del «conocimiento del bien y del mal», sino que es el árbol «que está en mitad del jardín», confundiendo casi con «el árbol de la vida» (Gén2,9), el único del que el narrador había especificado su colocación. Y sobre este árbol (tan «central») la mujer añade que Dios ha prohibido «tocarlo» bajo pena de muerte, una aclaración que no concuerda con la palabra de Dios; una aclaración aparentemente superflua, pero, aun así, reveladora del sentimiento de quien se encuentra frente a un tabú del que ignora la razón.

La réplica de la serpiente (v. 4-5) da el giro definitivo al diálogo. Pasa de la «pregunta» a la afirmación categórica, arrogándose un conocimiento de la realidad que no está en absoluto demostrado, y que solo resulta convincente por lo taxativo del pronunciamiento. El tentador cambia radicalmente el resultado de la acción (prohibida), que en vez de determinar la muerte (como Dios había impuesto en Gén 2,17), produce un efecto de vida asombroso, la de «ser como Dios». Según él, esto se consigue en concreto comiendo del fruto que da «el conocimiento del bien y del mal». Así pues, los ojos de quien lo come se abren y descubre... que es Dios. La fuerza seductora de las palabras de la serpiente se basa en dos elementos: el primero es la sospecha (sobre Dios), el segundo es la atrayente perspectiva (de promoción humana). Entre estos elementos se establece un círculo de efectos perjudiciales: la falta de confianza en Dios hace que la palabra del tentador resulte convincente; por otra parte, la oferta de bienes tangibles, aunque sea solo imaginaria, menoscaba la fe en las palabras del Señor.

300. *La eficacia de la seducción diabólica se puede ver en el resultado que produce en la conciencia de la mujer (v. 6a). La sutileza de la narración bíblica nos permite comprender mejor la insidia de la tentación. En efecto, las palabras mendaces de la serpiente obran aparentemente los mismos efectos que, en las tradiciones sapienciales y orantes de Israel, se atribuyen al precepto del Señor: los ojos, por así decirlo, se iluminan, casi como si hubieran sido cegados previamente por una presunta ingenuidad, y la mujer puede ver lo que es «bueno», «apetecible» y está disponible. Pero eso que parece bien a los ojos de la persona engañada, se opone radicalmente a lo que está bien a los ojos de Dios. En vez del deseo de Dios y del verdadero bien (Prov 11,23; 13,12), se desencadena la avidez por comer (Núm 11,4; Sal 78,29-30; 106,14). En lugar de ver todos los árboles del jardín como un don de Dios y en el árbol prohibido el signo de una verdad salvífica, la mujer cree descubrir que en todo solo hay la mentira del Creador, mediante la cual él habría escondido sus recelos frente a los seres humanos. En esta distorsión de los valores se puede intuir cómo actúa la sugestión «diabólica». El pecado ya se ha cometido en el corazón (cfr. Mt 5,28), antes de ser visible en el exterior.*

El acto con el que se consuma la transgresión consiste en «comer» el fruto del árbol prohibido (v. 6b). La importancia del motivo resulta de las numerosas apariciones del mismo verbo en Gén 3, no solo en la primera parte del relato (v. 1.2.3.5.6), sino también en la segunda, tanto en el interrogatorio (v. 11.12.13.17), como en las sanciones (v. 14.17.18.19.22). Por un lado, el comer del fruto prohibido debe entenderse en su valor metafórico (cfr. Prov 30,20), en oposición simétrica a alimentarse de lo que Dios ofrece para dar la vida (cfr. Dt 8,3). Por otro lado, la experiencia cotidiana de un alimento impregnado de fatiga (Gén 3,17-19) deberá

interpretarse como llamada a buscar el verdadero alimento de alegría, no en el producto de la tierra, sino en el don espiritual de Dios.

El pecado también se desarrolla alterando la relación entre el hombre y la mujer. El Creador había querido que la mujer fuese una «ayuda» para el hombre. Ahora, el hombre que estaba con ella (v. 6b) se convierte en cómplice de la transgresión, precisamente mediante el acto de «dar» el fruto prohibido. La primera aparición del verbo (nātan), teniendo como sujeto a la persona humana, expresa así la distorsión del concepto de don, porque lo que se ofrece es fermento de muerte.

El relato concluye con la experiencia consiguiente a la desobediencia (v. 7). Los dos transgresores tienen una nueva visión de las cosas: les queda claro que la promesa de la serpiente de ser como Dios no era verdadera, porque ellos ven que «están desnudos». Aquí la desnudez resalta la condición de fragilidad. Quizás también manifiesta la «vergüenza» por la culpa o, al menos, por el resultado fallido de su comportamiento. Pero lamentablemente, en vez de reconocer su error, el hombre y la mujer cubren míseramente los signos de su insensata transgresión con «hojas de higuera», protección inútil contra la amenaza de muerte, remedio ridículo para ocultar a Dios su desobediencia.

La transgresión y la obediencia en la historia humana

301. El relato de Gén 3 presenta al lector la imagen de la criatura humana marcada por una profunda insensatez, de la que se origina el acto de desobediencia al mandato divino. De este modo, la Escritura no quiere negar la responsabilidad del individuo, considerando el pecado como una fatal consecuencia de la naturaleza humana imperfecta. Si así fuese, no existiría ni el precepto ni el castigo, los cuales suponen la posibilidad real de una buena elección. En realidad, el camino del bien opuesto al camino del mal constituye un motivo recurrente de la tradición bíblica. Esto está formulado explícitamente en la conclusión de la Torá, donde el Señor declara:

«Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Pues yo te mando hoy amar al Señor, tu Dios, seguir sus caminos, observar sus preceptos, mandatos y decretos, y así vivirás y crecerás y el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra donde vas a entrar para poseerla. [...] Elige la vida, para que viváis tú y tu descendencia» (Dt 30,15-16.19).

El mundo sapiencial y la corriente profética —como veremos— heredan este principio, convirtiéndolo en un punto fundamental de su enseñanza (Is 1,16-20; Jer 21,8; Ez 18,26-28; Am 5,14; Miq 6,8; Mal 2,22-24; Sal 1,6; Prov 8,32-36; Eclo 7,1-3; 15,11-20). Al revelar que desde los orígenes los primeros padres han sido víctimas del engaño seductor, el autor sagrado amonesta y, a la vez, educa: invita a prestar atención a las falsas atracciones que conducen a la muerte (Prov 2,8-19; 5,1-14; 9,13-18) e indirectamente pone al descubierto la necesidad de un «salvador» para aquellos que caen en la tentación.

La proliferación del mal

302. La continuación de la narración bíblica vendrá a confirmar cuanto se expresa de manera emblemática en el relato fundante. Repetidamente, como si fuese una constante histórica, la manifestación del don divino va seguida de la denuncia de la acción pecaminosa del ser humano. La mayoría de las veces esta acción simplemente se declara, sin precisar la causa que la ha provocado, aunque se puede intuir que en la base de todo hay generalmente un componente de ignorancia, una propensión a dejarse engañar. El seductor, que en el relato de Gén 3 tenía la voz de la serpiente, asumirá a continuación, la forma de las pseudosabidurías extranjeras (Éx 23,32-33; Jos 23,12-13; 1 Re 11,1-8; Jer 10,2-5; Prov 7,4-5; Col 2,8), de la falsa profecía (Dt 13,2-6; Is 9,14-15; Jer 14,13-16; 23,9-32; Ez 13,2-23; 14,9; Miq 3,5-8; Zac 13,2-6; Mt 24,11; 2 Tim 3,13), de las pasiones perversas del corazón (Jer 17,9; Sal 36,2-5; Prov 26,23-28; Sab

4,12; 5,2; 6,2-4; 18,30-31; Eclo 5,2; 9,9; Ef 4,22; Sant 1,13-15). Ciertamente, se puede decir que la envidia ha inducido a Caín a matar a Abel (Gén 4,8) así como ha movido a los hermanos de José a venderlo como esclavo (Gén 37,28). Se puede pensar que Lamec lleva a cabo una venganza desproporcionada (Gén 4,23-24) con el pretexto indigno de proteger su propia vida. Sin embargo, tales deducciones no desentrañan el enigma del mal, no explican por qué las personas no resisten a la tentación y se dejan «dominar» por el «pecado agazapado a la puerta» (Gén 4,7). El Creador mismo, según el narrador bíblico, muestra su asombro:

«Al ver el Señor que la maldad del hombre crecía sobre la tierra y que todos los pensamientos de su corazón tienden siempre y únicamente al mal, el Señor se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra y le pesó de corazón» (Gén 6,5-6).

Incluso después del diluvio, cuando la humanidad recibe, por así decir, un nuevo inicio a partir de un precursor «justo» (Gén 6,9), la manifestación del mal, obrado por individuos o por poblaciones enteras, marca el ritmo de la historia: Cam desprecia a su padre (Gén 9,22-25) y las naciones se unen para construir «una torre, cuya cima toque el cielo» (Gén 11,4). El relato de los orígenes de la humanidad parecería mostrar que el «hijo de Adán» expresa su libertad mediante el acto transgresivo de la ingratitud e insensatez, del orgullo y la violencia, en lugar de testimoniar su semejanza con Dios. La historia se desarrolla, en consecuencia, como una proliferación del mal y la Escritura expresa este dramatismo con una gran variedad de términos que las versiones modernas traducen con: pecado, culpa, rebelión, maldad, impiedad, impureza, abominación, necedad, mentira, perversión, etc. Por su parte, los códigos legales de la Torá, explicitan las diversas formas de trasgresión que, según muestran las narraciones bíblicas —y también la experiencia común—, no son en absoluto teóricas.

La presencia del «justo»

303. Ahora bien, la tradición bíblica de los orígenes no considera la pecaminosidad como una herencia congénita de los «padres». De hecho, en la misma historia aparecen curiosamente figuras ejemplares: «Henoc siguió los caminos de Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gén 5,24); «Noé obtuvo el favor del Señor [...]. Noé era un hombre justo e íntegro entre sus contemporáneos. Noé siguió los caminos de Dios» (Gén 6,8-9); Abrahán fue reconocido justo (Gén 15,6) y obediente por el Señor, de forma que se convirtió padre de un pueblo de bendición (Gén 22,15-18). Por tanto, a través de la yuxtaposición de dos hechos contrastantes, por un lado, la difusión de un mal contagioso, y por otro, la presencia de personajes intachables, la Escritura acredita la realidad de la libertad humana. Los dos caminos, puestos ante la criatura, no representan solamente una perspectiva teórica, sino que son realmente practicados por personas buenas y malas.

El motivo de los «dos caminos» también está muy presente en el Nuevo Testamento y con una gran variedad de imágenes. Jesús habla de la puerta estrecha y la puerta ancha (Mt 7,13-14), del hombre sabio que construye sobre roca y del necio que edifica sobre arena (Mt 7,24-27), de la buena semilla y de la cizaña (Mt 13,24-30), de los peces buenos y de los malos (Mt 13,47-50), del hijo obediente y del que desobedece (Mt 21,28-31), de las vírgenes prudentes y necias (Mt 25,1-13), de las ovejas separadas de las cabras (Mt 25,31-46), del fariseo y del publicano (Lc 18,10-14), y así sucesivamente.

La aparición del hombre justo, principio de justicia y de bien para sus hijos, resulta imprevisible y misterioso, pero para el lector es motivo de esperanza, además de un modelo a imitar. Porque es precisamente en la aparición del sujeto obediente y bueno donde se revela la intervención discreta, pero poderosamente eficaz, del Señor de la historia que actúa para ofrecer a sus hijos un camino de salvación. A través del justo Noé se pone a salvo la estirpe humana y por medio de Abrahán todas las naciones serán bendecidas. Como se narra en la historia de José, en la conclusión del libro del Génesis, Dios es capaz de transformar una trama de pecado en un resultado increíble de vida para los culpables (Gén 45,4-8; cfr. Sab 9,17-18). Por eso, cuando

la Biblia usa expresiones como «generación malvada y perversa» (Dt 32,5), «raza malvada» (Is 1,4), como queriendo evocar una tara genética, incluso cuando acusa al pueblo de perfidia desde el seno materno (Is 48,8; Sal 51,7) y constata la verdad del proverbio «de tal madre, tal hija» (Ez 16,44), la intención es provocar en la persona una decisión basada en la justicia (Sal 78,8) y, más radicalmente, abrir su corazón a la fe en la intervención prodigiosa del Señor, que —como dirá san Pablo— «nos encerró a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos» (Rom 11,32), de modo que, «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Desde esta perspectiva, el Mesías representa al Justo que da origen a una humanidad nueva, regenerada y capaz de amar con fidelidad.

En la historia de Israel

304. La dinámica conjunta de pecado y justicia se confirma puntualmente en la historia de Israel. Con la liberación de la esclavitud en Egipto, el pueblo experimenta una suerte de nacimiento como nación (Éx 14–15). Pues bien, un acontecimiento de gracia como este, mediado por la actividad obediente de Moisés (Dt 34,10-12), en vez de producir una docilidad concorde y permanente a la voluntad del Señor, fue seguido por una serie ininterrumpida de rebeliones (cfr. Sal 78 y 106). Decía Moisés a su gente: «Desde el día que saliste de la tierra de Egipto hasta que entrasteis en este lugar [en tierra de Moab, al otro lado del Jordán] habéis sido rebeldes al Señor» (Dt 9,7; cfr. también 9,24). Entre los innumerables actos de murmuración e insubordinación que salpican los cuarenta años del desierto, merece un recuerdo particular el pecado de idolatría perpetrado a los pies del Sinaí (Éx 32,1-6), después de haber obtenido la libertad y haber aceptado el pacto con el Señor; un pacto que fue sancionado con el compromiso solemne de obedecer las palabras de la Ley (Éx 19,8; 24,3.7). Situada en los inicios de la historia del pueblo, la adoración del becerro de oro representa el prototipo del pecado de Israel. Esta trasgresión se manifestará continuamente, en diversas formas, en el curso de su historia y determinará la catástrofe final (2 Re 17,14-23; 24,3-4; Jer 1,15-16).

Por otra parte, el signo de la libertad humana, que se expresa en la plena obediencia al Señor, está representado por la serie ininterrumpida de los «siervos» del Señor y, en particular, de los profetas, cuya palabra —fruto de la escucha del Señor— interviene para salvar, llamando incansablemente a la conversión, que puede realizarse en cualquier momento de la historia (Ez 18), de modo que Dios pueda perdonar y restablecer su alianza.

La aportación de la tradición sapiencial

305. Los escritos sapienciales ofrecen una consideración global sobre el comportamiento humano, a la luz de la *justicia* que se regula por los mandamientos del Señor. Los sabios no citan explícitamente los preceptos de la Torá y no recomiendan el cumplimiento de las prescripciones rituales específicas de Israel, porque su mirada quiere ser universal. Por eso, utilizan categorías genéricas junto con afirmaciones válidas para todos los tiempos y personas.

La tentación y/o la prueba

Una primera aportación de esta literatura consiste en el tratar, de diversos modos, la experiencia del ser humano confrontado con dos perspectivas diversas, con dos tipos de discurso, con dos actitudes de vida opuestas. En un primer momento, los sabios invitan a reflexionar sobre la condición de la conciencia llamada a discernir (distinguiendo entre apariencia y verdad) y a hacer una elección en favor de la vida.

Hay libros que ilustran ampliamente este tema, presentándolo como la experiencia de la *tentación* (en consonancia, pues, con Gén 3). Esta se presenta bajo la forma de un discurso amplio y articulado, más o menos directamente contrapuesto al de la Torá, con el que un seductor presenta en modo atrayente un futuro de placer, riqueza y éxito social. Un ejemplo

emblemático se encuentra, ya en la primera página del libro de los *Proverbios*, en la propuesta de los «malvados» (Prov 1,10-14) que invitan a una suerte de expedición conquistadora violenta. Lo mismo sucede con las palabras melifluas de la mujer extranjera, adúltera y seductora, que promete placeres secretos (Prov 5,3-6; 7,4-27) y finalmente con la invitación de la Necedad (Prov 9,13-18) —tan parecida a la de la «Sabiduría» (Prov 9,4-6)—, que engaña al ingenuo sin dificultad. El confín entre sabiduría y arrogancia, entre éxito mundano y bendición divina, entre verdad y mentira no es fácil de discernir. La tarea del sabio consiste en ayudar al discípulo a clarificarse, para que este pueda hacer una elección que culmine en la vida.

306. El *Sirácida* no recurre a esta modalidad literaria, si bien sus dichos suponen implícitamente una oposición entre la sabiduría que él transmite y la que defienden los «pecadores» (Eclo 1,24; 3,27; 5,9; 13,17; 15,19; etc.). El sabio pone en guardia al discípulo frente al éxito aparente de los impíos (Eclo 9,1) y lo anima desde el principio a afrontar la «prueba» (*peirasmos*) que conlleva el servicio del Señor (Eclo 2,1; 4,17), una prueba que se manifiesta en «circunstancias dolorosas» que tienen la función benéfica de purificar al justo como el oro en el crisol (Eclo 2,4-5).

El *libro de la Sabiduría* hace, en cierto sentido, una síntesis de las dos perspectivas que se acaban de presentar. Utiliza sobre todo el estilo expresivo de *Proverbios*, con la contraposición entre el discurso del sabio (en este caso Salomón) y los perversos razonamientos de los malvados (Sab 2,1-20), que «invocan sobre ellos la muerte con las obras y con las palabras» (Sab 1,16), porque —habiendo hecho un pacto con la muerte (Sab 1,16)— en vez de orientar su deseo hacia la inmortalidad prometida por Dios (Sab 2,22-23), prefieren arrastrar a los demás a la embriaguez efímera del placer disoluto (Sab 2,5-9). Al mismo tiempo, retomando la sugerencia del *Sirácida*, el autor de este libro evidencia que los impíos —no soportando al justo que «les reprocha sus culpas contra la Ley» (Sab 2,12)— actúan contra él, con «violencias y tormentos», poniendo a «prueba» su fe en Dios Padre (Sab 2,16). En realidad, es el Señor quien «prueba» así a sus elegidos, aquilatándolos como «oro en el crisol» (Sab 3,5-6), para encontrarlos dignos de un premio eterno (Sab 3,7-9; 5,15-16). Ecos de estos textos se encuentran en los evangelios, en el relato de la Pasión (cfr. Mt 27,43).

Los injustos

307. Las tradiciones sapienciales bíblicas, de manera bastante uniforme, ponen ante el lector la vía del bien contrapuesta a la del mal, invitándole a elegir la justicia, una opción que coincide con la de la sabiduría y la vida (Eclo 17,6-7). Efectivamente,

«Ante los humanos está la vida y la muerte,
y a cada uno se le dará lo que prefiera» (Eclo 15,17).

Los sabios constatan que hay malvados y pecadores (Prov 1,31), violentos (Prov 4,17; 10,11; 28,15), soberbios (Eclo 10,12-13), insolentes (Prov 3,34; 19,29; Eclo 15,8) y necios (Prov 1,22; Ecl 7,5). También identifican algunas causas de esta distorsión de la inteligencia y del corazón. Con una cierta simplificación, podemos decir que una motivación frecuente para una conducta pecaminosa es la atracción del placer, de la satisfacción inmediata (Prov 1,13-14; 7,18; Eclo 6,2-4; 18,30-33; 23,5-6). Esto es bastante fácil de admitir. Una motivación diferente, utilizada sobre todo por el *Sirácida*, explica en cambio la orientación hacia el mal como la falta de «temor de Dios», que es precisamente el «principio de la sabiduría» (Eclo 1,14; cfr. también Eclo 1,20; 15,1; 19,20) y, por consiguiente, el inspirador de una conducta recta (Eclo 2,15-17). El motivo del «temor» hoy no es fácil de aceptar, porque parece contrario a la dignidad del ser humano y opuesto a la vía del amor enseñada por el Evangelio. Sin embargo, el «temor de Dios» puede servir de preparación para acceder a dimensiones espirituales más elevadas y, al menos en algunos casos, junto con la consideración del «juicio» de Dios sobre la conducta de cada persona (Eclo 1,8.40; 4,19; 5,6; 12,6; 16,11-14; 17,23; cfr. también Ecl 5,5-6; 12,13-14), puede

constituir un freno a la inmoralidad y también un estímulo para asumir decisiones responsables. Además, el léxico del «temor» en los textos veterotestamentarios sirve también para expresar la idea de «respeto» hacia la persona con autoridad y también la justa reverencia hacia el Creador y Señor, la cual lleva a obedecer sus preceptos. El «temor del Señor», sin duda, no es expresión de miedo, sino más bien fuente de alegría del corazón (Eclo 1,12.16.18; 23,27) en razón de la confianza en la protección divina y en el don de la vida que infaliblemente se concede al justo (Eclo 1,13.17; 34,14-20). Allí donde esta actitud interior está ausente, allí donde Dios es ignorado o incluso despreciado, no es extraño que se multipliquen fenómenos de injusticia. Esto parece bastante obvio también en la sociedad contemporánea.

No hay ninguno que sea justo ante Dios

308. Por último, en la literatura sapiencial cabe destacar un tema de una cierta relevancia. Aunque pueda sorprender, nos referimos al hecho de que, partiendo de la constatación de la imperfección de la persona humana, de su profunda ignorancia, de su fragilidad moral, se llega a una conclusión generalizada, formulada con la intención de expresar una verdad religiosa importante y que se puede resumir en esta frase: «ninguno puede ser considerado justo ante Dios». Entre los dichos de Proverbios leemos: «el justo cae siete veces» (Prov 24,16); y el Sirácida amonesta: «recuerda que todos somos culpables» (Eclo 8,5). Estas afirmaciones tienen como objetivo favorecer una conducta humilde, penitente y compasiva.

El tema reaparece en el libro de Job, con diversos matices que se pueden apreciar en las siguientes citas puestas en boca de los «amigos» de Job:

«¿Puede un mortal ser justo ante Dios?
¿o un hombre ser puro ante su Hacedor?
Si no confía en sus siervos,
si en sus mensajeros percibe defectos,
¿qué hará con los que habitan entre adobes,
en casas cimentadas sobre barro?» (Job 4,17-19).

«¿Qué es el hombre para sentirse puro,
un nacido de mujer para ser inocente?
Si Dios no confía en sus santos
y los cielos no son puros a sus ojos,
¿qué decir de lo odioso y corrompido,
del hombre, que se sacia de maldad!» (Job 15,14-16).

«¿Puede ser justo el mortal ante Dios,
o inocente el nacido de mujer?
¡Si hasta la luna carece de brillo,
si a sus ojos no son puras las estrellas!
¡Cuánto menos el mortal, un gusano,
el ser humano, que solo es una larva!» (Job 25,4-6).

Hemos abundado en las citas, para mostrar cómo el motivo del pecado humano puede ser ciertamente un cauce que conduce a una actitud humilde en relación con Dios (cfr. Sal 143,2) y el comienzo de un camino penitencial (Eclo 17,24-27). Ahora bien, esto no debe servir, como hacen los amigos de Job, para justificar cada desgracia que se abate sobre la gente, considerándola un castigo divino de los culpables (Job 32,2-3). También hay que evitar todo desprecio por la persona humana, criatura de Dios, porque un tal descrédito no lleva a la verdadera alabanza del Señor.

La mirada severa de los profetas

309. El Señor había prometido a Israel que, para comunicarle su palabra de vida en las diversas circunstancias históricas, habría suscitado un profeta semejante a Moisés (Dt 18,15). Un mismo locutor (Dios) y un mediador de indudable virtud (el profeta) no pueden sino transmitir contenidos idénticos. La infidelidad que Moisés había predicho antes de morir (Dt 31,16-18.27-29) es confirmada por sus sucesores, con la particularidad de que se refiere a eventos puntuales y a protagonistas singulares de la historia.

Los profetas «ven» la rebelión de Israel, pero también la de las naciones, porque el Señor revela a sus ministros el mal escondido bajo el ropaje de actos piadosos (Is 1,10-15; Jer 7,8-11), realizados junto a prácticas infames, aunque estén legalmente aprobadas (Is 5,20-23; 10,1-2; Am 2,6), o bajo la forma de costumbres inmorales aceptadas sin ninguna crítica (Jer 5,7-8; Am 2,7; 6,1-6), o bajo la modalidad de ideologías violentas difundidas como forma de sumisión a un plan divino (Is 10,5-11; 14,12-17; 47,6-8; Hab 1,7-10). Movidos por el deseo divino de justicia, los profetas hablan y gritan. Su voz se opone generalmente a las declaraciones de gobernantes, sacerdotes, falsos profetas y sabios tradicionales, que con frecuencia tranquilizan las conciencias con promesas ilusorias. Por este motivo, la palabra profética es obstaculizada, porque de modo dramático anuncia un futuro de desventura, que es consecuencia de la presencia de un mal grave que implica a toda la sociedad. Sin embargo, el objetivo de esta previsión amenazante es paradójicamente positivo y consiste en animar a todos a la conversión. Volver al camino recto es posible, porque Dios se muestra dispuesto a perdonar y a renovar su alianza con dones aún más grandes de aquellos concedidos en el pasado.

Aunque esté «datada», es decir, aunque se refiera a un momento histórico preciso y a personajes de una determinada época, la literatura profética saca a relucir aspectos del pecado que se encuentran en diversas épocas y son obra de los más variados sujetos. Por esta razón, los oráculos de los profetas se conservan y se releen para encontrar en ellos enseñanzas y orientaciones. Además, aunque se dirigen a destinatarios específicos, asumiendo estilos literarios diferentes e incluso desarrollando temas muy particulares, las colecciones de oráculos concuerdan en presentar una visión de la historia en la que predomina la desobediencia a la Ley del Señor. Sería demasiado fácil afirmar que el profeta es llamado exclusivamente a denunciar las transgresiones y a predecir sus consecuencias punitivas, porque en realidad Dios habla, también y sobre todo, para ofrecer nuevas alianzas (como con David y su descendencia), para animar proyectos de bien (como la construcción del Templo) o para estimular actitudes de fe (en ocasión de las amenazas contra su pueblo) y para abrir inauditos horizontes de esperanza para quien experimenta la desolación y el fracaso. Sin embargo, una orientación de las páginas proféticas que condena una infidelidad a Dios generalizada como clave interpretativa de la historia no puede ser cuestionada. A este respecto, podemos destacar algunos rasgos comunes a los diversos libros proféticos.

Infidelidad total

310. A veces los profetas atribuyen a su sociedad la responsabilidad de transgredir todos los mandamientos principales del decálogo (Jer 7,8-9; Os 4,1-3), o en todo caso una serie completa, por así decir, de crímenes perpetrados en los diversos ámbitos relacionales (Is 5,8-24; Am 2,6-8). Con mayor frecuencia denuncian de manera global y generalizada el abandono del Señor (Is 1,4; Os 4,10) con la práctica de la idolatría (Jer 1,16; 2,11-13), la desobediencia frente a la Palabra anunciada por los profetas (Jer 11,7-8; 13,10; Ez 20,8; Zac 1,4; 7,11-12), el olvido de los beneficios recibidos (Jer 2,32; 18,15; Ez 23,35; Os 2,15) con la consecuente ruptura de la alianza (Jer 11,10; 31,32; Ez 16,59). En algunos casos, el profeta ve en una práctica inicua específica el signo evidente del desprecio de Dios, como la venta de personas inocentes (Am 2,6), la violación del sábado (Jer 17,27), el uso de balanzas trucadas (Miq 6,10-11) o la ofrenda de animales de escaso valor para los sacrificios del Templo (Mal 1,6-8). Más allá del reproche por transgresiones aisladas, los profetas deploran la condición de una conciencia que se vuelve

obstinada, de manera que la misma Palabra de Dios resulta ineficaz (Is 48,4; Jer 4,22; 13,23; 17,1; Ez 2,4; 3,7; Zac 7,12). De hecho, prevalece la escucha de las voces tranquilizadoras de los falsos profetas (Is 28,15; Jer 6,14; 23,17; 29,8-9; Ez 13,8-10; Am 9,10), mientras que los portadores del severo mensaje de la verdad son ridiculizados o silenciados (Jer 26,7-9; Os 9,8; Am 2,11; 7,12-13).

Todos están implicados

311. A menudo los profetas afirman que la humanidad entera está corrompida: ante todo Israel (Is 1,21-23; 24,4-5; Jer 6,28; 9,1; Os 9,1.9-10; Am 9,8; Miq 1,5; Sof 3,1-2; Zac 7,11-12), más gravemente responsable en cuanto es el primer beneficiario de las acciones salvíficas del Señor (Am 2,9-11; 3,1-2). Pero después también todas las naciones, sin excepción (como se deduce de las colecciones proféticas de Is 13-21; Jer 46-51; Ez 25-32; Am 1,3-2,3; etc.). En la sociedad israelita, desde el más pequeño al más grande, ninguno actúa correctamente (Jer 5,1-5; 6,13; Ez 22,30; Miq 7,2) y son precisamente las figuras institucionales, encargadas de promover fidelidad a la alianza —el rey, el sacerdote, los jueces, los profetas— las primeras que distorsionan sistemáticamente los valores que el Señor quiere (Is 5,20-23; Jer 2,8; 5,31; Ez 22,25-28; Miq 3,1-5; Sof 3,3-4).

Los profetas, enviados por el Señor para la conversión del pueblo, declaran entonces el fracaso de su misión (Is 6,9-10; Jer 6,27-30; Ez 2,1-7). Sus palabras, por consiguiente, ofrecen una visión dramática de la historia, a veces resumida en forma de parábola con un resultado infausto, a causa de la insensatez y la perversidad irreformables (Is 1,2-4; 5,1-7; Ez 16; Os 11,1-4; etc.).

Aun así, justo en el momento en que todo parece conducir directamente a la catástrofe final, los profetas anuncian un admirable e inimaginable evento de salvación obrado por el Señor por la fuerza de su amor eterno y de su omnipotencia en cuanto Creador. Dios no abandona, Dios no rompe su alianza. La historia no termina con el castigo, sino con el advenimiento de la gracia. Este último aspecto será tratado en la última parte del capítulo.

La acogida del mensaje divino en la oración

312. El Salterio es comparable a un depósito sagrado, que recoge de forma condensada cuanto el Señor ha dado a conocer a Israel mediante la Torá, los sabios y los profetas. Acoge la Palabra y la transforma en palabras que pone en la boca del creyente para que asimile la Revelación mientras la medita. Cabe destacar dos dimensiones en las que aparece este proceso de interiorización del mensaje divino en la oración, con referencia específica al motivo de la manifestación del pecado en la historia humana.

La primera dimensión es aquella que incorpora el motivo *sapiencial* de los «dos caminos», con el camino de los pecadores contrapuesto a la vía de los justos. Esta imagen sirve para confirmar la adhesión del creyente a la fuente santificante de la Ley del Señor (como hemos visto en el Sal 1). Pero es sobre todo la presencia del «malvado» —ampliamente atestiguada en los escritos sapienciales— la que se evoca a menudo en los Salmos, ya sea porque el éxito de los prepotentes constituye para el fiel una tentación (Sal 37,1-14; 49,6-13; 73,2-13; 125,3) que solo se puede superar esperando confiadamente en el juicio de Dios, ya sea porque la violencia de los impíos pone a prueba al pobre y exige que la oración se convierta en súplica para el restablecimiento del bien (Sal 2,8; 5,10-11; 10,1-18; 35,4-10; 120,2; etc.). Al invocar la intervención divina, el creyente pone en práctica la justicia.

La segunda dimensión orante es, en cambio, fruto de la escucha de la palabra *profética* que, desvelando el pecado, incluso el que se oculta en las prácticas devotas, llama a todos a una sincera conversión (cfr. Sal 50,7-23). Muchos salmos expresan la apertura del corazón que confiesa humildemente la culpa, pide al Señor el perdón y la salvación. Quien ora, pues,

obedece al mandato profético (cfr. Jer 3,21-25; Os 14,2-4). La tradición cristiana ha identificado siete «salmos penitenciales» (Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), que se consideran las palabras idóneas para dirigirse al Señor en el acto de arrepentimiento individual. A estos salmos se podría añadir también el Sal 103. Junto a esta modalidad «personal», contamos además con las súplicas colectivas, donde un orante —interpretando la voz de todo el pueblo (como en Esd 9,6-15; Neh 9,5-36; Dan 9,4-19)—, no solo confiesa las culpas de los padres y aquellas actuales (Sal 78 y 106), sino que reconoce en la historia la manifestación repetida de la misericordia divina, en nombre de su indefectible fidelidad a la alianza. De este modo, los labios de los pecadores pueden ya celebrar en la alabanza la bondad del Señor (Sal 106,1-2.47-48; cfr. Is 63,7-9).

Jesús, el Justo que salva

313. Los evangelios comienzan de manera uniforme con la presentación de la figura profética de Juan Bautista que, identificado con Elías (Mt 3,4; cfr. 2 Re 1,8), proclama en el desierto la necesidad de la «conversión» (Mt 3,2.8.11) para escapar del juicio divino (Mt 3,7.10). La llamada, dirigida a todos (Lc 3,10-14), no fue sin embargo percibida por aquellos que pensaban que no la necesitaban por el hecho de ser descendientes de Abrahán (Mt 3,9; Lc 3,8). Mientras los publicanos y las prostitutas —esto es, los pecadores públicos— creyeron en la predicación de Juan (Mt 21,32; Lc 7,29), los jefes de los sacerdotes y los ancianos de Jerusalén, junto con los escribas y fariseos, no prestaron oído a la voz del profeta (Mt 21,23.31; Lc 7,30), considerándose «justos» (Mt 23,28; Lc 16,15; 18,9).

La necesidad de la conversión

Jesús continúa la misión del Bautista cuando este es encarcelado (Mc 1,14-15) y, según el evangelio de Mateo, retoma a la letra el anuncio del precursor: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 4,17; cfr. Mt 3,2). La llamada a la conversión de los pecadores define, pues, la tarea que Jesucristo asumió (Mc 2,17; Mt 9,13; Lc 5,32). Sus advertencias a los que rechazaron su mensaje son, por tanto, severas (Mt 11, 20-24; 23, 13-36; Lc 13, 2-5), mientras que las palabras dirigidas a los pecadores humildes y penitentes están llenas de compasión (Mc 2,15-17; Lc 15,2; 19,1-10; 23,39-43). La paradoja evangélica será que los «últimos» serán los primeros en entrar en el Reino de Dios (Mt 21,31; Lc 18,14), mientras que los que se consideraban «primeros» por derecho quedarán excluidos (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Los discípulos de Jesús fueron enviados a continuar el mandato de su Señor, invitando a la gente a arrepentirse para alcanzar la salvación (Mc 6,12; Lc 24,47; cfr. Hch 2,38; 3,19; 17,30; 26,20). El proceso de conversión del pecado a la justicia constituye, pues, una dimensión constante de la historia humana que concierne a todos, al menos bajo la forma de una llamada constante a la perfección.

La superación de la tentación

314. Ciertamente, los evangelios no presentan solo la realidad de los «pecadores», algunos obstinados, otros en cambio penitentes. También hay «justos», como María, la esclava del Señor dócil a su Palabra (Lc 1,38.45), José su esposo (Mt 1,19), Zacarías e Isabel (Lc 1,6), Simeón (Lc 2,5), Juan Bautista (Mc 6,20), José de Arimatea (Lc 23,50) y muchos otros. Y por supuesto, como dijimos antes, Jesús de Nazaret, el justo por excelencia.

Pero también los justos son puestos a prueba. Su fidelidad a Dios es probada y exaltada en el mismo momento en que se les pide escoger entre la obediencia y la rebelión, entre amar confiadamente a Dios y ceder al atractivo de las realidades mundanas. Esto queda perfectamente expresado en la vida de Jesús, en el relato de las *tentaciones* (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; y, más brevemente, Mc 1,12-13). No se trata solo de un primer episodio en la vida del Señor, sino más

bien del paradigma de su modo de actuar en su vida terrena (Heb 12,2), que será confirmado por la continuación del relato evangélico.

Se establece, entonces, una relación «tipológica» entre aquello que sucedió al principio de la historia humana, con Adán y Eva engañados por la serpiente, y el nuevo Adán (Rom 5,14; 1 Cor 15,45), victorioso contra el diablo. La analogía entre los dos relatos se puede apreciar en el motivo del alimento, objeto de desobediencia por parte de los primeros padres, que comieron el fruto del árbol prohibido, mientras que Jesús, hambriento por el largo ayuno, renuncia al «pan» para alimentarse exclusivamente en la Palabra de Dios (Mt 4,4). Más relevante, sin embargo, es el hecho de que en Gén 3 la desobediencia consiste en querer ser «como Dios» (Gén 3,5) y para Jesús la tentación afecta a su condición de «hijo de Dios» (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9), que es vivida por Cristo como sumisión al Padre.

Los evangelios de Mateo y de Lucas hablan de tres tentaciones, situándolas en el desierto (Mt 4,1; Lc 4,1; así también Mc 1,12). Aparece entonces en el trasfondo otra contraposición «tipológica», esta vez entre el pueblo de Israel, primogénito del Señor (Éx 4,22), rebelde durante cuarenta años (Dt 9,7), y el Hijo de Dios, que en los cuarenta días de desierto (que simbolizan su existencia) se muestra dócil y justo. Israel murmuró para obtener otro alimento que no fuera el maná (Éx 16,2-3; Núm 11,4-6), tentó al Señor con su falta de fe (Éx 17,2.7; Núm 14,22) y se postró ante el becerro de oro (Éx 32,1-6). Jesús vence la tentación de Satanás al decir que su alimento es la Palabra de Dios (Mt 4,4; Lc 4,4), que se fía plenamente del Señor (Mt 4,7; Lc 4,18) y que renuncia a toda forma de idolatría para adorar solamente a Dios (Mt 4,10; Lc 4,8).

Lucas concluye su relato sin indicar la intervención de los «ángeles» que vienen a servir a Jesús (Mt 4,11; Mc 1,12) como signo de su victoria. En cambio, afirma: «después de acabar toda tentación, el diablo se alejó de él [Jesús] hasta el momento fijado (*kairos*)» (Lc 4,13). Se hace así alusión al tiempo de la «prueba», cuando de nuevo se presentará el tentador (cfr. Lc 22,3.31; Jn 13,27) y Cristo hará la elección definitiva de la obediencia al Padre.

La victoria sobre Satanás

315. Jesús no es solo un modelo a imitar, porque no se limita a resistir a la seducción diabólica, sino que interviene en la historia para combatir y derrotar esa fuerza maligna que engaña a las personas y las somete como esclavos (Mt 12,28-30; Lc 13,16; Heb 2,14-15). Los evangelios relatan frecuentes episodios de exorcismo (Mc 1,23-27; 3,11; 5,1-20; 7,25-30; 9,14-29), en los que la potente autoridad (*exousia*) de Cristo obra la liberación del enfermo, que es sanado (Mt 4,24; 9,32-33; 12,22; cfr. Hch 10,38) y puesto en condiciones de desempeñar una actividad provechosa (Mc 5,15-20). En esto se manifiesta que Jesús es el Cristo Salvador. Los antiguos «justos» también habían actuado para obtener la salvación de aquellos que les habían sido confiados, como Noé que introdujo a su familia en el arca, o Moisés que con su intercesión alejó la ira del Señor contra Israel, o como algunos jueces y jefes que valerosamente libraron al pueblo de la servidumbre extranjera. Ahora bien, solo Jesús es el verdadero Salvador porque, expulsando del corazón de las personas aquella presencia potente que induce al mal, ha dado al ser humano la libertad de elegir el bien, cumpliendo la voluntad de Dios. Así pues, la conversión propugnada por todos los profetas no se alcanza solo por la buena voluntad del individuo, sino que se realiza conjuntamente con la obra redentora de Cristo.

Un poder análogo para expulsar demonios es concedido a sus discípulos (Mt 10,1; Mc 3,15; Lc 9,1), que lo realizan «en el nombre de Jesucristo» (Mc 16,17; Lc 10,17). Podemos ver en esto una de las manifestaciones de la misión permanente de la comunidad cristiana. De hecho, en la historia se repite constantemente la lucha contra Satanás (Rom 16,20), hasta el momento en que Dios mismo destruirá para siempre al adversario del género humano.

La justificación obrada por Cristo

316. El apóstol Pablo confirma la misión de Salvador que los evangelios atribuyen a Cristo y explicita su valor en referencia al «pecado» —realidad que se opone a la «justicia»— con un desarrollo doctrinal complejo, que aquí podemos solo resumir brevemente en algunas de sus articulaciones. La intención de Pablo es dar a conocer el Evangelio que es «potencia de Dios para la salvación de quien cree» (Rom 1,16). En otras palabras, el apóstol intenta mostrar cómo la justicia de Dios, que se ha revelado en Cristo, hace justos a los pecadores (Rom 3,21-26).

Todos son pecadores

Una de las principales afirmaciones de la Carta a los Romanos dice: «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23; cfr. también Rom 3,9). Esta situación se manifiesta en un primer momento mediante una descripción de la realidad humana, fruto de una «visión» profética de la historia, en la cual se revela «la impiedad y la injusticia de los hombres» (Rom 1,18), idólatras, depravados y violentos (Rom 1,19-32). También aquellos instruidos en la Ley del Señor y convencidos de «ser guía de ciegos y luz de los que viven en las tinieblas» (Rom 2,17-19) ofenden a Dios transgrediendo los preceptos de la Ley (Rom 2,23). Pablo retoma globalmente cuanto habían declarado los profetas de Israel y, más en general, la tradición de las antiguas Escrituras. Efectivamente, él —como prueba escriturística— presenta una cadena de citas de los Salmos y de Isaías, introducida por una paráfrasis del Sal 14,3 o Sal 53,4: «no hay uno que obre bien, ni uno solo» (Rom 3,10-18), con el objetivo de que «toda boca enmudezca» y que «todo el mundo sea reconocido como culpable frente a Dios» (Rom 3,19).

Paolo argumenta su planteamiento con una lectura particular de Gén 3, esto es, con una referencia al origen de la historia humana. Subraya que la entrada del pecado en el mundo sucedió «a causa de un solo hombre» (Rom 5,12; cfr. también 1 Cor 15,21), con una clara referencia a Adán (Rom 5,14; cfr. 1 Cor 15,22) que, no obstante, debido al sustantivo *anthropos*, hay que entenderlo como «ser humano» incluyendo tanto al varón como a la mujer. Al primer «hombre» se le atribuye la «desobediencia» (*parakoē*) (Rom 5,19), la «trasgresión» (*parabasis*) (Rom 5,14), la «caída» (*paraptōma*) (Rom 5,15.18.20) que causó la condena (*katakrima*) (Rom 5,16-17) y la muerte (*thanatos*) (Rom 5,12.14.17.21), que se extiende a todos (Rom 5,15).

Cristo justifica

317. Toda esta larga y compleja argumentación tiene para Pablo el objetivo de mostrar el don de la «gracia» (*charis*) que el Señor Jesucristo derramó abundantemente sobre todos (Rom 5,2.15.17.20). Adán es «figura (*typos*) del que tenía que venir» (Rom 5,14) y Cristo constituye el anti-tipo de Adán, porque con su «obediencia» (*hypakoē*) (Rom 5,19) nos ha alcanzado la «justificación» (*dikaiōma*) (Rom 5,16.18) y la vida (*zōē*) (Rom 5,17-18):

«Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores (*hamartoloi*), así también por la obediencia de uno solo, todos (*oi polloi*) serán constituidos justos (*dikaioi*)» (Rom 5,19), «para que, lo mismo que reinó el pecado a través de la muerte, así también reinara la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 5,21).

Pablo llama a sus destinatarios a la obediencia, pero no reproduciendo exactamente las exhortaciones de la antigua alianza (como leemos, por ejemplo, en el Deuteronomio). El apóstol habla más concretamente de la «obediencia de la fe» (*hypakoē pisteōs*) (Rom 1,15; 16,26; cfr. también Mc 3,15; Rom 15,18), que es la sumisión al don de la gracia que transforma a la persona, haciéndola capaz de observar los mandamientos del Señor (Rom 8,3-4), sin que pueda enorgullecerse de ello (cfr. Rom 3,27; 4,2).

Con estas aportaciones del Nuevo Testamento en las que aparece la intervención salvífica de Dios en la historia humana, iniciamos la última parte del capítulo que desarrollará ampliamente esta temática.

3. LA INTERVENCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA DE LOS PECADORES

318. Volvamos a la historia de los orígenes (Gén 3,8-24), para descubrir qué hizo el Señor después de la transgresión cometida por el hombre y la mujer. Lo que leemos se ha interpretado habitualmente como una intervención punitiva de Dios, a partir de la cual se habría determinado la condición mortal de la humanidad, así como alguna debilidad humana más fácilmente inclinada al pecado. Como señalaremos en nuestro comentario, el texto presenta al Señor promulgando una serie de medidas severas, que no deben considerarse un mero acto punitivo de tipo judicial. En particular, la pena de muerte, que según el mandato del Señor (Gén 2,17) debía aplicarse «el día en que» los primeros padres hubieran comido del árbol prohibido, en realidad no se realiza inmediatamente. Las otras medidas punitivas son menores respecto a la sanción prevista. Por otra parte, no parece que del relato de Gén 3 se pueda deducir que el ser humano haya sido afectado por una debilidad interior que lo haga propenso al mal. Si es experiencia común el hecho de que todo pecado deja una huella que influye negativamente en el futuro, no parece aceptable ni que sea Dios quien la produzca (porque, como veremos, él actúa siempre a favor del ser humano), ni que un defecto moral hereditario condicione de modo permanente la libertad de los hombres.

Todo acto divino en la historia humana está constantemente dirigido al bien de las personas, empezando precisamente por las sanciones consecuencia del pecado. No es la muerte del pecador, sino su vida, lo que el Señor desea (Ez 18,23.32; 33,11), como demuestran las túnicas de piel con las que el Creador reviste la pobre desnudez de los primeros padres.

Gén 3,8-24

⁸ Cuando [el hombre y la mujer] oyeron la voz (*qôl*) del Señor Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, Adán y su mujer se escondieron de la vista del Señor Dios entre los árboles del jardín.

⁹ El Señor Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?». ¹⁰ Él contestó: «Oí tu ruido (*qôl*) en el jardín, me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí». ¹¹ El Señor Dios le replicó: «¿Quién te informó de que estabas desnudo?, ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?». ¹² El hombre respondió: «La mujer que me diste (*nātan*) como compañera me dio (*nātan*) del fruto y (yo) comí».

¹³ El Señor Dios dijo a la mujer: «¿Qué has hecho?». La mujer respondió: «La serpiente me engañó y (yo) comí».

¹⁴ El Señor Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho eso, maldita tú entre todo el ganado y todas las fieras del campo; te arrastrarás sobre el vientre y comerás polvo toda tu vida; ¹⁵ pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; esta te aplastará la cabeza cuando tú la hieras en el talón».

¹⁶ A la mujer le dijo: «Mucho te haré sufrir en tu preñez, parirás hijos con dolor, tendrás ansia de tu marido, y él te dominará».

¹⁷ A Adán le dijo: «Por haber escuchado la voz (*qôl*) de tu mujer y haber comido del árbol del que te ordené: “No debes comer”, maldito el suelo (*’ādāmāh*) por tu culpa: comerás de él con dolor mientras vivas; ¹⁸ brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del

campo.¹⁹ Comerás el pan con sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra (*'ādāmāh*), porque de ella fuiste sacado; pues eres polvo y al polvo volverás».

²⁰ El hombre llamó a su mujer Eva, por ser la madre de todos los que viven.

²¹ El Señor Dios hizo túnicas de piel para Adán y su mujer, y los vistió.

²² Y el Señor Dios dijo: «He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros en el conocimiento del bien y el mal; no vaya ahora a alargar (*šālah*) su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre». ²³ El Señor Dios lo expulsó (*šālah*) del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. ²⁴ Echó al hombre, y a oriente del jardín de Edén colocó a los querubines y una espada llameante que brillaba, para custodiar el camino del árbol de la vida.

El texto se puede dividir en tres momentos: (1) Dios plantea las preguntas al hombre y a la mujer (v. 8-13); (2) a continuación pronuncia las sentencias respecto a los protagonistas del evento, comenzando por la serpiente, pasando después a la mujer y por último al hombre (v. 14-19); (3) finalmente, toma decisiones inmediatas que afectan a los trasgresores: cubrirlos con túnicas de piel y expulsarlos del jardín (v. 20-24). En la traducción, hemos señalado entre paréntesis algunos términos hebreos, para subrayar la correlación que se pierde en las versiones modernas.

(1) El coloquio entre Dios y los primeros padres (v. 8-13)

319. Dios toma la iniciativa de encontrarse con los primeros padres. Lo hace de manera discreta, haciendo sentir su presencia en el jardín (v. 8). Nadie lo ha llamado, nadie lo ha buscado, pero acude allí donde el ser humano ha cometido un error. Desde luego, hay que descartar la representación del Creador que «paseaba» por el jardín, como si fuese su costumbre salir a tomar el aire a una cierta hora del día. Dice el texto que le acompañaba el «viento del día» (v. 8, «a la hora de la brisa»), una expresión que no se encuentra en ningún lugar, pero que resulta significativa por el valor simbólico de los términos utilizados. El «viento» (*rûāh*) sugiere la manifestación de un acontecimiento «de justicia» (Is 4,4; 11,4; 28,6) que examinará y dispersará lo malo (Sal 1,4). El «día», como manifestación de la luz, indica en la Escritura el tiempo propicio para hacer justicia (2 Sam 15,2; Sof 2,3; 3,5.8). Por otra parte, el «día» que, a causa del pecado fue presagio de muerte (Gén 2,17), coincide con el día de la venida del Señor para poner remedio a la insensatez humana.

Los primeros padres «oyen» (*šāma'*) un «ruido» (*qôl*), producido por la venida de Dios en el jardín (v. 8.10). Precisamente porque no han escuchado la voz de Dios, sino la voz del engaño (v. 17), la presencia de Dios produce temor y los hace huir. En lugar de venir a la luz (Jn 3,20), el hombre y la mujer se esconden entre los árboles (v. 8), como si eso les protegiese de la mirada divina que todo lo ve.

Entonces, Dios hace oír su voz que «llama» (v. 9), o sea, invita a confrontarse con la verdad. La palabra del Señor toma la forma de una pregunta: «¿dónde estás?» (v. 9), «¿quién te informó [...]?» (v. 11a), «¿es que has comido [...]?» (v. 11b), «¿qué has hecho?» (v. 13). Ahora bien, esto no supone que el Creador ignore donde se encuentra *'ādām*, o deba informarse de lo que ha sucedido para pronunciar un veredicto. En una sede judicial, el interrogatorio por parte del juez tiene precisamente la función de comprobar los hechos y establecer la responsabilidad de los culpables. En nuestro relato, en cambio, el Señor pretende más bien que los trasgresores confiesen su comportamiento erróneo, para hacerlos conscientes del mal que él ya conoce perfectamente. En realidad, las preguntas se dirigen solo al hombre y a la mujer, los únicos llamados a reconocer el pecado como un camino de justicia.

Al hombre (marido) el Señor le hace diversas preguntas que también podría haber dirigido a la mujer (v. 9.11). A raíz de estas preguntas ambos experimentan el «miedo» que, junto a la

vergüenza por la «desnudez», les lleva a esconderse de la vista del Señor. Parece aflorar un cierto sentimiento de culpa. Sin embargo, aun reconociendo «haber comido» el fruto prohibido, el hombre atribuye la culpa a la mujer e, indirectamente a Dios, que se la ha dado «como compañera» (v. 12). Falta, pues, una sincera confesión, faltan actitudes para poder obtener misericordia.

Lo mismo sucede con la mujer (v. 13), que admite haber comido, pero se justifica diciendo que ha sido engañada por la serpiente (tal vez aludiendo a que Dios, al crearla, la había dotado de una astucia muy peligrosa). Su respuesta tampoco expresa arrepentimiento. Por este motivo, la intervención de Dios adopta formas correctivas.

(2) Los decretos emitidos por el Señor (v. 14-19)

320. *El hombre había descargado la culpa sobre la mujer y esta sobre la serpiente. Dios se dirige entonces a los mencionados protagonistas, procediendo en orden inverso, comenzando pues por el último.*

Señalamos dos recursos literarios que reflejan la cuidada elaboración estilística del redactor. (i) El primero es establecer correlaciones precisas entre los destinatarios de las sentencias divinas: al dirigirse a la serpiente (v. 14-15) se evoca a la mujer (v. 15), y al dirigirse a la mujer (v. 16) se menciona al hombre (v. 16b). Y, como contrapunto a la falta cometida, a la serpiente (que se había salido con la suya con el engaño) se le dice que la mujer prevalecerá sobre ella mediante su descendencia (v. 15); a la mujer (que había logrado la complicidad del hombre) se le anuncia que el hombre la «dominará» (v. 16b); y al hombre (que había recibido sin fatiga el alimento de la mujer) se le exige comer el pan con el sudor de su frente (v. 19). (ii) El segundo recurso es de orden retórico. El texto presenta una inclusión entre la condena a la serpiente (v. 14) y la del hombre (v. 17-19): en los versículos citados aparece el motivo de la «maldición», el castigo se centra en el «comer» con una duración que se extiende a «todos los días de la vida» y concluye con la referencia al «polvo». Solo para la serpiente y para el hombre, la sentencia divina está introducida por la motivación («porque has hecho esto...», «porque has obedecido la voz de la mujer...»). Este conjunto de detalles, que ponen de relieve la relación entre los protagonistas, invita a no considerar aisladas (y limitadas a un solo personaje) las sentencias divinas.

La serpiente es «maldita» por Dios (v. 14), porque representa el enemigo del ser humano y, como tal, está condenada a «comer el polvo», a alimentarse de aquello que es signo de muerte y que, en vez de saciar, mata. Aunque todavía puede atacar de manera insidiosa la estirpe humana, para ella ya ha sido decretada la derrota, porque su cabeza (principio vital para este animal y también el órgano de la seducción) será aplastada por la mujer, victoriosa mediante su estirpe. Los cristianos verán en este anuncio la profecía de la Virgen y de Cristo, como artífices conjuntos de la aniquilación del mal.

Con respecto a los seres humanos, Dios anuncia el «sufrimiento» (‘iṣṣābôn, v. 16 y 17), que afecta precisamente las facultades que constituyen la gloria y el orgullo de la persona humana, de la mujer y del hombre. Para la primera, es engendrar hijos; para el segundo, es el trabajo, que hace que la criatura se sienta igual al Creador. Pues bien, Dios asocia a estas actividades un signo de dolor y de fatiga, para recordar a los seres humanos que no son Dios.

321. *Dos observaciones adicionales*

(i) *A la mujer se le dice que se sentirá «atraída» por el hombre (v. 16b). El sustantivo t^ḥšūqāh (ansia, pasión) puede tener una connotación negativa, como en Gén 4,7, donde se refiere al «pecado» que está acechando a la puerta, preparado para atacar al ser humano. Pero tiene también valor positivo, como en Cant 7,11, donde expresa el amor del esposo por la esposa. Dado que la expresión del v. 16b sigue inmediatamente la referencia sobre la maternidad (v. 16a), podemos considerar que haga alusión al impulso que lleva a la mujer a buscar al hombre que pueda hacerla madre, algo que encuentra una amplia confirmación en los relatos bíblicos. A esta pulsión —que también expresa la búsqueda de protección— se yuxtapone el «dominio»*

(māšal) por parte del hombre (cfr. también Gén 4,7), casi como un freno a cualquier peligro. Normalmente, se ve aquí afirmada la autoridad del marido sobre la mujer (y esta disposición se interpretaría como un castigo para la mujer). Más en general, se considera que el pecado ha alterado las relaciones entre hombre y mujer, introduciendo el dominio de uno sobre la otra. Además, se puede añadir que la atracción (sexual) —como aparece en Cant 7,11— pertenece también al varón, así como el deseo de paternidad. Ahora bien, si el «dominio» no se entiende como opresión, sino como una disciplina en orden a una decisión orientada al bien, podemos concluir que también el marido, de algún modo, deberá ser controlado por la mujer, en orden a la generación de un mutuo consenso. Esta posibilidad de entender el texto resulta menos forzada, si también se toman en consideración las consecuencias anunciadas para el varón.

(ii) La fatiga del trabajo (v. 17-19a) no puede ser una prerrogativa masculina, si bien en la antigüedad el cultivo de los campos era realizado (principalmente) por hombres. La carga del trabajo cotidiano es, efectivamente, común a todos los seres humanos y —según Prov 31,10-31— es, sobre todo, la mujer la que realiza una incesante actividad. Además, el «volver al polvo» (v. 19b) obviamente no está reservado al varón y, remitiéndonos a un versículo anterior, la serpiente no ataca de modo amenazante solo a la mujer (v. 15), sino a todo hijo del hombre. Con estas observaciones deseamos invitar a interpretar estos textos de los orígenes de manera que no se avalen indebidamente costumbres o reglas que, tras un atento examen, no están acreditadas por la Palabra de Dios.

Por último, cabe señalar que Dios no decreta propiamente la pena de muerte para el ser humano. Aunque esta sea la interpretación corriente (probablemente basada en Sab 2,23-24), el texto de Gén 3 dice que el hombre (ʿādām) luchará para conseguir el alimento todos los días de su vida «hasta que vuelva a la tierra (ʿādāmāh), porque de ella ha sido sacado». La inmortalidad —difícil de imaginar para un ser contingente— no debe considerarse entonces como el bien perdido, sino más bien la promesa futura a la que el ser humano accederá, sometiéndose humildemente al destino de muerte.

(3) Las medidas ejecutivas (v. 20-24)

322. A las palabras siguen los hechos. No son los que cabría esperar en base a las sentencias divinos. Por cierto, el primer acto lo realiza el hombre y resulta extraño, aparentemente fuera de contexto. El hombre pone el nombre de Eva a su esposa, llamándola así «la madre de todos los vivientes» (v. 20). En cierto sentido, se anuncia por anticipado, bajo la forma de reconocimiento laudatorio, lo que se va a narrar inmediatamente después (Gén 4,1; cfr. también 4,25) con el nacimiento de los hijos de la mujer. La afirmación del narrador muestra que la sentencia del Señor inmediatamente anterior (v. 19) no impide la vida, puesto que aquí se anuncia de manera casi profética una indefinida prole de seres vivos, generada por los hombres. Además, es el marido quien reconoce en la mujer un título de gloria: aquella que podía/debía ser humillada por los dolores del parto y por el «dominio» masculino, es en cambio exaltada en su fecundidad. Finalmente, en vez de una alteración de las relaciones entre el hombre y la mujer (cfr. v. 16b), es el hombre quien proclama la gloria de la mujer. Quizás esto ya nos ayuda a no introducir en la historia humana procesos de degeneración sistemática y fatal. El pecado del pasado no siempre hace que el acto subsiguiente sea moralmente rechazable.

Después se anuncian dos medidas ejecutivas por parte de Dios. La primera se opone diametralmente a la interpretación simplemente punitiva de las palabras divinas precedentes (v. 16-19), porque revela claramente la intención de proteger a los primeros padres, mediante el acto simbólico de preparar para ellos unas túnicas de piel con las que cubrirlos (v. 21).

También después del fratricidio cometido por Caín, el Señor pone sobre el culpable una misteriosa señal protectora para tutelar su vida (Gén 4,15).

323. En la tradición bíblica, el *vestido* tiene diversas funciones, algunas prácticas, otras de valor simbólico. Se incluye entre las necesidades primarias del ser humano (Eclo 29,21; cfr. Gén 28,20) y, al mismo tiempo, diferencia a la persona del animal.

El cuerpo humano se debe cubrir a causa del frío. El recién nacido se envuelve en pañales (Ez 16,4; Lc 2,7.12), siendo este el primer cuidado que recibe. La capa del pobre es la manta que utiliza para calentarse (Éx 22,26), mientras que quien está «desnudo», tal vez «desnudado» por el abuso de los demás (Job 24,7.9-10), corre peligro de muerte. Dios aseguró que el vestido del pueblo de Israel no se desgastara durante los cuarenta años de desierto (Dt 8,4; 29,4), a pesar de que los «padres» fueron rebeldes. El hecho de que el Creador revista a los primeros padres después de que la trasgresión hiciera aparecer su desnudez, constituye un claro emblema de la misericordia. Vestir al que va desnudo se considerará como una de las obras de misericordia (Is 58,7; Mt 25,36), porque en cierto sentido imita el modo en que Dios actúa.

El vestido que llevan Adán y Eva protege también la intimidad sexual de la persona. Es como una barrera de pudor colocada ante la concupiscencia desenfrenada. En este caso, la expresión bíblica «descubrir la desnudez» de alguien, hace alusión a una relación sexual impropia (Lev 20,11-21). El comportamiento de Cam, que «ve» la desnudez de Noé (Gén 9,22) debe interpretarse como un acto lesivo de la dignidad del padre, mientras que el respeto está testimoniado por Sem y Jafet, que «caminando de espaldas, cubrieron con el manto la desnudez de su padre» (Gén 9,23). Las túnicas de piel de Gén 3,21 podrían ser vistas también como un indicador de aquello que, en la esfera sexual, tiene que ser custodiado.

El vestido, en fin, confiere un «estatus» al individuo, lo cualifica en su relación con los otros (Is 3,6-7). El hombre se viste de manera diferente a la mujer (Dt 22,5; Is 3,18-24). Los vestidos preciosos son usados por los ricos (Lc 16,19) y considerados como una propiedad valiosa (Jue 5,50; 14,12-13.19). El rey se distinguirá por su ropaje (1 Sam 28,8; 1 Re 22,30-33), la reina por sus espléndidos vestidos (Ez 16,10-13; Sal 45,14-15), el sacerdote por su uniforme (Éx 28,31-35; 39,22-29; Eclo 50,11) y el profeta, tal vez, por su extraña vestimenta (2 Re 1,8; Mt 3,4). Se requiere un vestido adecuado para participar en la fiesta de bodas del rey (Mt 22,11-12). Vestir de saco y rasgarse las vestiduras es un signo penitencial de humildad (2 Re 19,1-2; Is 37,1; Jer 4,8; Miq 1,8). Despojar a alguien de sus vestidos puede constituir un castigo accesorio infamante para el condenado (Jer 13,22.26; Ez 16,39; Os 2,5). Jesús fue ridiculizado al ser revestido con el manto púrpura (Mc 15,17-20) y humillado cuando lo desnudaron para la crucifixión (Mc 15,24). El padre de la parábola lucana hace vestir al hijo (pecador) con la mejor prenda (Lc 15,22), devolviéndole la dignidad de hijo. Las túnicas de pieles de Gén 3,21, que sustituyen las hojas de higuera ceñidas a la cintura (Gén 3,7), pueden interpretarse como una figura de ese gesto de perdón y rehabilitación.

324. *El relato termina con la expulsión del hombre y la mujer del jardín (v. 22-24). La motivación para esta decisión aparece en el soliloquio del Señor, quien constata que la criatura humana se ha hecho «como» un ser divino por el conocimiento del bien y del mal. Está claro que su «naturaleza» no ha cambiado (a mejor) con la trasgresión. El Creador, sin embargo, ve que el ser humano, comiendo del fruto prohibido, se ha hecho como Dios. Esto determina la decisión divina de «expulsarlo» de modo que no tenga acceso al árbol de la vida. Los querubines a la puerta están puestos para «custodiar» el camino que le ha sido cerrado. De acuerdo con nuestro modo de interpretar el texto, también esta última decisión del Creador debe entenderse como providencial, en cuanto ayudará a la criatura a entender que no debe «extender su mano» para tomar el fruto deseado, que solo puede generar vida si es recibido. La calidad de vida del ser humano se alcanzará de forma apropiada, siempre y cuando no busque forzar los límites impuestos por Dios, sino que esté dispuesto a esperar a que las puertas del jardín vuelvan a abrirse, para recibir por gracia cuanto ha querido tomar por necia y orgullosa codicia.*

El testimonio de la Ley y de los Profetas

325. A raíz de lo que se expone de manera programática en Gén 3, la tradición bíblica revela el hecho de que el ser humano expresa su libertad en el acto transgresivo. No siempre y no todas las personas son pecadores. Sin embargo, la culpabilidad humana universal es, según la Escritura, una realidad histórica de consecuencias desastrosas. Así pues, el Creador y Padre interviene en las vicisitudes humanas para restablecer la justicia.

Cuando se produce un delito en la sociedad, todos afirman espontáneamente que es necesaria una acción reparadora, en el sentido de una disposición represiva precisa, promovida por un juez que, con equidad y rigor, impone al culpable el castigo merecido. En la interpretación de los textos bíblicos, la categoría «judicial» se considera, por tanto, como una interpretación adecuada del modo de actuar de Dios en la historia y, en consecuencia, se indica como la disciplina a adoptar en las estructuras humanas que defienden la justicia. La Sagrada Escritura, en el Antiguo y sobre todo en el Nuevo Testamento, prevé no solo la acción de Dios como juez, sino también como Padre. En otros términos, la Palabra inspirada indica en realidad *dos procedimientos*, dos modos de intervenir del Señor cuando la persona desobedece a la Ley; dos modalidades distintas, si bien articuladas entre sí, ambas utilizadas como vías de justicia y que, por eso, deben ser acogidas en su complementariedad, como expresión de aquella voluntad de bien que es connatural con la esencia misma de Dios. La primera es la modalidad del «juicio» (*mišpāt*), en el cual Dios interviene como juez. La segunda es la de la «disputa» o «controversia» (*riḇ*), en la cual el Señor actúa como padre.

Aunque en el texto bíblico se expresan con un léxico jurídico común, estas dos formas de aplicar la justicia comportan un conjunto específico de disposiciones normativas, con disciplinas procesales distintas. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, aplicados a Dios y a su acción, estos procedimientos son «géneros literarios», cuyo sentido hay que captar sin caer en lecturas fundamentalistas que toman al pie de la letra lo que requiere ser interpretado.

(1) Dios Juez

326. Es correcto reconocer la concepción de Dios como Juez cada vez que él interviene para dirimir, según justicia, una situación *conflictual* establecida entre dos sujetos, de los cuales uno asume la figura del inocente (parte lesa, víctima, sufriente), mientras el otro reviste la figura del culpable (malvado, agresor, violento). La estructura jurídica así delineada comporta, pues, tres sujetos: juez, imputado y querellante. Al juez se le pide «juzgar entre los dos» (cfr. Gén 16,5; Dt 1,16; Jue 11,27; 1 Sam 24,13.16; Ez 34,20; Sal 75,8), definiendo quién tiene razón y quién está equivocado y decretando la sentencia correspondiente a su actuación (Sal 28,4; Prov 12,14; 24,12; Eclo 16,13.15; Rom 2,6; 1 Pe 1,17; Ap 20,12; 22,12). Tal dispositivo institucional consiente a la autoridad, dotada de poder legítimo, obrar en dos direcciones: por un lado, como operación de *salvación* a favor de la víctima, cuyo derecho ha sido conculcado; por otro, como acción *punitiva* frente al culpable, impidiéndole proseguir en su abuso, castigándolo por el mal ya perpetrado (cfr. 1 Re 8,32; Sal 9,4-5; Ecl 3,17; Eclo 35,21-25) y, cuando es posible, imponiéndole un resarcimiento justo (Éx 21,18-19; 22,2b-3; Dt 22,18-19). A menudo, el autor bíblico formula solo una de las dos direcciones del juicio divino, normalmente la aplicación del castigo. La otra dirección —que sugiere la dimensión amorosa de la intervención— comúnmente se sobreentiende, o bien se menciona en un contexto literario más amplio.

Valor de este género literario

327. Puesto que Dios es perfecto en todas sus obras (Dt 32,4; Sal 33,4; 89,15), su actuación como juez solo puede ser una expresión irreprochable de la búsqueda del bien. De hecho, el trono divino se concibe como la instancia *suprema* de justicia (Sal 9,5.8; 47,9; 97,2), en cuanto (i) es sumamente capaz de realizar su tarea (Sal 7,12; 45,7; 82,8), porque Dios conoce todo, incluso los secretos del corazón (1 Re 8,39; Jer 17,10; Sal 94,9; Prov 5,21; 15,3; 17,3; Sab 1,6-10; Eclo 15,18-20; 23,19-21) y ningún culpable, por elevada que sea su posición, puede resistir a su poder (Nah 1,6; Sal 10,18;

66,7; 76,8-9.13; 82,1-8); (ii) porque representa una suerte de tribunal de apelación, que repara todo veredicto humano injusto (Is 3,14-15; Sal 82,2-7) y (iii), en fin, porque el soberano de toda la tierra (Gén 18,25; Dt 10,14) extiende su jurisdicción al universo entero, sometiendo a su juicio todos los pueblos, en todas las épocas de la historia (Sal 9,8-9).

Problemas y límites de la idea de Dios juez

328. La imagen de Dios juez, cuando se aplica de forma indiscriminada, no deja de suscitar perplejidad e incluso críticas, que se encuentran en el mismo texto bíblico.

Ante todo, los sabios de Israel desmienten que cualquier desgracia equivale a una concreta sanción punitiva por parte de Dios. El libro de Job, en su conjunto, constituye un intenso alegato a favor del reconocimiento de la justicia del protagonista, que tuvo que sufrir muchas desdichas, sin que se le pueda atribuir una culpa proporcionada a las desgracias sufridas. Así pues, a modo de perfeccionamiento de una teoría retributiva rígida y sistemática, se desarrolla una línea diferente de pensamiento que interpreta las privaciones y los sufrimientos del justo como una *prueba*, querida y realizada por el Señor y dirigida al «justo» —desde Abrahán (Gén 22,1) al «siervo sufriente» (Is 53,7-10), hasta el perseguido del libro de la Sabiduría (Sab 2,19)—, con el objetivo de someter a prueba la fidelidad del ser humano y hacer emerger su sincera y desinteresada relación con Dios (Dt 8,2; 13,4; Jue 2,22; Is 53,4.12; Sal 66,10; Job 1,9-11).

Además, en la tradición sapiencial en particular, se tiende a manifestar la dinámica sancionadora del mal sin la intervención directa del órgano judicial. En efecto, se introduce la idea de que el criminal produce con su acción un resultado contra sí mismo, según el proverbio: «Quien cava una fosa cae en ella; a quien rueda una piedra, se le viene encima» (Prov 26,27; cfr. también Sal 9,16-17; 35,8; 37,15; 57,7; Prov 1,18.32; 8,36; 11,27; Job 4,8; Ecl 10,8; Sab 1,16; 11,16; Eclo 27,25-27).

Sin embargo, los mismos sabios de Israel (y a veces incluso los profetas) demuestran que, bien mirado, no hay justicia sobre la tierra: los malvados prosperan sin problemas, las víctimas sufren sin remedio y esto dura por mucho tiempo, más aún, parece una constante en la historia (Jer 12,1-2; Hab 1,2-4.13; Sal 13,2-3; 73,2-12; Job 9,7; 21,5-18; 24,2-17; Ecl 7,15). Una constatación tan dramática pone en cuestión no solo la justicia del Señor en su tarea como juez (Sof 1,12; Mal 2,17; Sal 10,13; 73,11; Job 21,7-21; Sab 2,18-20), sino que incluso contesta su presencia en el mundo (Miq 7,10; Sal 10,4; 14,1; 42,4.11). ¿Por qué Dios no interviene? ¿Por qué Dios no escucha el grito de las víctimas? ¿Por qué deja que el malvado haga violencia? (Hab 1,2-4; Sal 94,20). Preguntas de este tipo reaparecen con bastante frecuencia en el texto bíblico.

Las iniciativas libres de Dios

329. Una forma significativa de responder a estas preguntas consiste en decir que, en verdad, Dios no siempre actúa como juez en la historia humana: respecto a los pecadores su modo de proceder no siempre sigue las normas del procedimiento penal porque, en su insondable sabiduría, actúa constantemente —respetando la libertad humana— con el fin de conseguir el mayor bien posible en favor de todos los implicados en la historia humana.

Efectivamente, en lugar de intervenir inmediatamente con medidas sancionadoras, Dios suscita *profetas* para que se conviertan en mediadores de justicia a través de su palabra (cfr. Gén 18,17.22-33; Éx 32,7; 1 Sam 3,11-14; Jon 1,2; 3,4; 4,11). Esto no lo hace el juez, sino el salvador.

La principal tarea de los profetas es hacer que los pecadores se percaten de su iniquidad, ya que ellos la niegan obstinadamente, la esconden, no perciben su gravedad. Pero esto no hay que entenderlo como premisa de la condena. En verdad, la misión profética tiene siempre como objetivo la *conversión* de los malvados, su retorno a Dios y a la práctica del bien. En esta perspectiva, pues, los profetas tienen una función intrínseca de «intercesión», en cuanto son intérpretes de la voluntad salvífica de su Señor, el cual «no se complace con la muerte del malvado, sino en que el malvado se convierta de su maldad y viva» (Ez 33,11).

Así pues, para comprender adecuadamente la acción divina contra los pecadores en la historia de la humanidad no se debe recurrir tan solo a un procedimiento judicial a cargo de un juez justo

(eventualmente con algún correctivo de indulgencia), sino que hay que entenderlo como un modo diverso de actuar. Nos referimos a la manera con que el Padre trata a sus hijos desobedientes.

(2) Dios Padre

330. Si consideramos de manera precisa la duración de la «historia», es decir, del tiempo concedido al ser humano para ejercer su libre albedrío, debemos reconocer que en su mayor parte la imagen de Dios transmitida por el texto bíblico no es la de un juez que decide entre dos contendientes, imponiendo su voluntad contra la del malvado. De manera específica y sistemática en la literatura profética (la que expresa la Palabra de Dios en la historia), el Señor se presenta como el socio de una alianza que, en nombre del derecho y del deber establecidos en el pacto libremente concordado, reprocha a la otra parte (Israel) una serie de comportamientos reprobables. En esta perspectiva Dios asume, pues, el papel de acusador y no de juez.

Esta forma de proceder —que tiene carácter jurídico y que por tanto cuenta con normas que respetan el derecho y de la justicia— no se inspira en el juicio forense ejecutado en el tribunal, sino que se asimila al litigio (*rîb*) que tiene lugar en el ámbito familiar. La disputa tiene lugar entre dos sujetos, sin la presencia dirimente de una tercera instancia, porque o bien no existe una entidad jurídica superior a los dos contendientes, o bien porque no se quiere hacer público el desacuerdo con el riesgo de una definitiva ruptura de las relaciones. El litigio no se resolverá realmente si no es con el acuerdo entre los dos socios del pacto. Habida cuenta que estamos considerando el modo de actuar de Dios con los pecadores, debemos recordar que él ha establecido el pacto por puro amor (Dt 7,7-8; 10,15) y, por este motivo, en nombre de su fidelidad al compromiso adquirido, no quiere la ruptura de las relaciones, sino la afirmación de la justicia en la verdad. Lo que el acusador divino persigue es por consiguiente la reconciliación, obtenida con el perdón (del Señor), como principio de una conducta (humana) fundamentada en la obediencia y la rectitud. En conclusión, se debe afirmar que la controversia familiar, en su dinamismo y finalidad, constituye el «género literario» que mejor interpreta la *intervención histórica* del Señor frente a su pueblo pecador.

La Escritura utiliza varias imágenes para representar al Señor en su papel de acusador: a veces es visto como el soberano que denuncia el comportamiento infiel de su vasallo (Is 1,24; Miq 1,2-7; 6,1-8; Mal 1,6; Sal 50,1-6); en otros casos, se presenta como un marido traicionado por su mujer (Jer 3,1-4; Os 2,4); en otros aún, es comparado a un padre lidiando con sus hijos rebeldes (Dt 32,5-6; Is 1,2-4; Jer 3,19; Os 11,1; Mal 1,6). La imagen paterna de Dios permite comprender mejor los diversos aspectos de la disputa jurídica familiar. El padre ha dado origen a la relación por su iniciativa, como un acto de amor gratuito, sin condiciones. Además, disfruta de un rol de autoridad públicamente reconocido (en cuanto *pater familias*). Por otra parte, es el primer responsable del comportamiento de los hijos y dispone de los medios jurídicos, sapienciales y afectivos necesarios para restablecer las justas relaciones entre los miembros de la familia. La imagen del Padre, con su carácter misericordioso, culminará en la revelación neotestamentaria como expresión de la nueva alianza.

La dinámica de la disputa familiar entre el Señor y su pueblo se puede resumir brevemente en una sucesión de tres intervenciones divinas.

(a) *Las palabras que promueven un cambio de vida*

331. A diferencia del juez que —una vez comprobada la culpabilidad— emite la sentencia, imponiendo el silencio a los contendientes (tanto a la acusación como a la defensa), el Padre interviene en el litigio suscitando y exigiendo la respuesta del culpable (Miq 6,3). Habla denunciando el mal, que conoce perfectamente, con la intención de hacer que los rebeldes «reconozcan» su culpabilidad (cfr. Jos 7,19; Is 59,12; Jer 2,19; 3,13; 14,20; Sal 32,5; Sal 51,5; Prov 28,13). El objetivo de la palabra es hacer reflexionar, conmover, inducir a una decisión razonable. La Palabra (profética) del Señor no es la emisión de una sentencia irrevocable (como en un tribunal), sino siempre una oferta de vida nueva.

En ciertos casos, el pecador admite su culpa con una confesión explícita (Jer 3,22-25; Sal 106,5; Neh 9,33; Dan 9,5-11) y realiza actos que públicamente manifiestan su arrepentimiento, como ponerse ceniza en la cabeza, rasgarse los vestidos, practicar el ayuno y ofrecer sacrificios expiatorios (Is 1,11-13; Jer 4,8; Jl 1,13-14; 2,15; Jon 3,5-8). Todo esto con el fin de obtener el perdón (Os 14,3-4; Sal

51,1-6). Sin embargo, a menudo Dios ve que el corazón del malvado no se ha convertido de verdad. Sus declaraciones verbales no son sinceras y los ritos penitenciales solo son una puesta en escena, al no ir acompañados de un auténtico cambio de vida, hecho de fidelidad a Dios y de justicia ante el prójimo (Is 1,16-17; 58,3-7; Jer 6,20; 7,21-23; Am 5,21-24). Lo que el Señor pide, realmente, como signo de auténtico arrepentimiento está expresado de manera emblemática en Miq 6,8: «Hombre, se te ha hecho saber lo que es bueno, lo que el Señor quiere de ti: tan solo practicar el derecho, amar la bondad, y caminar humildemente con tu Dios».

(b) Las acciones admonitorias, o el uso de medidas correctivas

332. Las palabras del acusador divino, por muy sabias y por muy iracundas que sean, en muchos casos, o de hecho casi siempre, resultan ineficaces. Entonces el Padre recurre al castigo, precisamente porque ama al hijo (Prov 3,12; 13,24; 19,18; 22,15; 23, 13-14; 23,13-14; 29,15.17; Eclo 22,6) y quiere salvarlo de su extravío. Esta medida, aparentemente poco benévola, tiene como objetivo hacer comprender al culpable el error de su comportamiento y, en consecuencia, suscitar el deseo de volver a la relación de alianza (Is 1,5; 27,7-9; Jer 2,30; Os 2,9; Am 4,6-11). El castigo tiene valor medicinal. No representa la sanción que cierra el proceso jurídico (como sucede en un procedimiento judicial), sino que es por el contrario una mediación transitoria, una especie de preparación al perdón y a la reconciliación (Dt 32,39; Jer 33,4-9; 2 Cr 7,13-14; Sab 16,10-13; Tob 13,2).

(c) El perdón y la nueva alianza

333. El Padre logra el resultado de su proceso jurídico cuando puede perdonar. Siempre lo ha deseado, pero el acto de perdón se realiza cuando el culpable lo acoge con ánimo arrepentido y agradecido, como manifestación de una gracia inmerecida. El arrepentimiento se expresa en el reconocimiento del pecado y en la confianza en la gran misericordia del Señor (Sal 51,3), y va acompañado del propósito sincero de cumplir los mandamientos.

Así pues, el desenlace final del *rîb* se realiza como un encuentro renovado entre la benevolencia del Padre y el libre consentimiento del hijo, un encuentro en verdad que resalta el amor del Señor y su potencia salvífica. Todo el mensaje profético del Antiguo Testamento es la promesa de este desenlace y todo el Nuevo Testamento es la declaración del cumplimiento gozoso de lo que se había anunciado como sentido de la historia, cuya manifestación no se limita solo a Israel, sino que se extiende a todos los pueblos, reunidos bajo el mismo sello de la misericordia, en una nueva y perenne alianza.

334. La historia bíblica está narrada por los profetas, autores que «ven» cómo Dios conduce los acontecimientos y pueden mostrar, por ende, cómo él responde a las acciones humanas, a veces actuando con magnanimidad, a veces corrigiendo con generosidad las acciones equivocadas. En concreto, el narrador inspirado *interpreta* lo que sucede: describe los hechos puntualmente, seleccionándolos y articulándolos entre ellos, con el fin de hacer «ver» la presencia de Dios, el cual, aunque invisible, se «hace ver» a quien tiene el corazón puro y está dispuesto a escuchar. Si la historia es una realidad humana, porque es conducida y sufrida día tras día por padres e hijos, con sus conquistas y sus fracasos, en definitiva —según la Biblia—, es la historia de Dios con la humanidad, es la historia de una alianza, en la que se revela la eterna fidelidad del Padre respecto a los seres humanos, sus hijos e hijas.

Un desarrollo cíclico

335. Por razón de esta concepción global, el relato profético se presenta como una especie de movimiento cíclico, o mejor repetitivo, casi como si ni la diversidad de los personajes, ni los cambios en las condiciones temporales fueran relevantes, debido a la persistencia de las mismas condiciones espirituales, tanto del ser humano como de Dios. Esto se confirma de modo paradigmático en el libro de los Jueces, que constituye el inicio de la narración de los acontecimientos del pueblo de Israel, el cual se hace autónomo después de su asentamiento en la tierra de Canaán. Una especie de «esquema literario», más bien estereotipado, sirve como clave de lectura para todos los acontecimientos humanos, porque el ser humano y el Señor son siempre los mismos, y la historia lo demuestra.

Un claro ejemplo de esta modalidad literaria se encuentra en las primeras páginas del libro de los Jueces, en Jue 2,1-16, que resumimos en sus principales enunciados.

(i) *El pecado de idolatría*: «Los hijos de Israel obraron mal a los ojos del Señor, y sirvieron a los baales. Abandonaron al Señor, Dios de sus padres, que les había hecho salir de la tierra de Egipto, y fueron tras otros dioses, dioses de los pueblos vecinos» (Jue 2,11-13). La traición al Señor se debe, por así decirlo, al olvido de los beneficios recibidos (Jue 2,10). De ahí también una ruptura entre la generación de los padres y la de los hijos, los cuales adoptan la conducta de los pueblos vecinos, precisamente aquellos que Dios había mandado eliminar para que no fueran para ellos una trampa seductora (Éx 23,33; Dt 7,25). El punto de partida es, pues, la trasgresión, que coincide con la falta de reconocimiento del don de Dios y con la pérdida de la propia identidad (porque se quiere ser como los otros).

(ii) *La ira de Dios*. La elección pecaminosa del pueblo «provoca» a Dios (Jue 2,12) y desencadena su reacción: «Se encendió, entonces, la ira del Señor contra Israel, los entregó en manos de saqueadores que los expoliaron y los vendió a los enemigos de alrededor, de modo que ya no pudieron resistir ante ellos» (Jue 2,14). Con la imagen antropomórfica de la cólera, se compara al Señor con una persona ofendida en sus sentimientos más profundos, que juzga insostenible la situación y se activa para cambiarla. Esto se consigue no con la muerte de los culpables, sino con su humillación, con una especie de reducción a la esclavitud (en nuestro texto expresada con la imagen de la «venta» a los extranjeros). Aparece aquí una «figura» histórica opuesta al acontecimiento salvífico original protagonizado precisamente por aquel que había liberado a su pueblo de la opresión en Egipto, un acontecimiento terrible para la imagen de Dios, aunque esté inscrito en las «maldiciones» del pacto sinaítico (Lev 26,17.33; Dt 28,64-68). Una medida análoga es la revelación del mal, porque la idolatría es en realidad servidumbre a los ídolos (Dt 5,9; Jue 2,11.13.19), mientras las naciones vecinas, con las que se ha hecho una alianza, son realmente enemigos violentos. Este momento, sin embargo, no es el acto final de la historia, porque es solo una «prueba» para los pecadores (Jue 2,22), con el fin de hacerlos volver a la fuente de la vida.

(iii) *La intervención salvífica*. La servidumbre es una condición dolorosa. El pueblo está «reducido al extremo» (Jue 2,15) y «gime» a causa de la opresión y los malos tratos sufridos (Jue 2,18). El lamento expresa el sufrimiento, que suscita la «compasión» de Dios (Jue 2,18). Al mismo tiempo, el lamento siempre es, al menos indirectamente, un «grito» que pide socorro (cfr. Éx 2,23-25; Dt 26,7-8; Jue 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10.12) y el Dios misericordioso responde a la llamada: «Entonces el Señor suscitó jueces que los salvaran de la mano de sus saqueadores» (Jue 2,16). Vemos aquí explicitado el acontecimiento conclusivo, salvífico, que hace de toda la historia una «historia de salvación». Dios obra por medio de intermediarios, llamados aquí «jueces», no porque estén encargados de juzgar en un tribunal, sino porque a ellos se les ha confiado la tarea de impartir justicia que consiste en la liberación de los oprimidos (mediante un combate llevado a cabo en obediencia, según las reglas de Dios).

El ciclo que va del pecado a la salvación se repite, con algunas variantes, de época en época (Jue 2,17-20; 3,7): por un lado, se confirma que los seres humanos se dejan engañar fácilmente (como muestra el relato de Gén 3); por otro lado, se revela al lector que el Señor transforma continuamente el mal en bien mediante el perdón. Su don salvífico introduce en la historia algún elemento de novedad, sorprendente y prometedor. No se trata de la repetición de lo mismo, sino un dinamismo de gracia que aspira a su cumplimiento.

El progreso de la historia y su cumplimiento

336. Mirando el paso de los días, los mismos profetas ven que el tiempo está marcado por acontecimientos únicos e irrepetibles. Esto ya había sucedido en los albores de la humanidad, cuando debido a la total perversidad del corazón humano, el Señor decretó el diluvio para

destruir a todo viviente en la tierra (Gén 6,5.17). En esa ocasión se establece una «alianza» con Noé y su familia (Gén 6,18; 9,8-11), una alianza perpetua (Gén 9,16), con el signo del arco iris que recordará que «el diluvio no volverá a destruir criatura alguna ni habrá otro diluvio que devaste la tierra» (Gén 9,11). Por primera vez en la narración bíblica aparece la idea de un pacto eterno y de un acto irreversible de misericordia.

Después, el narrador bíblico hablará de momentos puntuales de la historia en los que el Señor declarará hacer una alianza específica con otros personajes, jalonando con su intervención la historia humana, de manera que las cosas sean nuevas y no como aquellas de antes. Toda la historia de Israel se basa en tres acontecimientos específicos de fundamental importancia: tres alianzas dan inicio a unos días señalados por promesas especiales, que no habían sido manifestadas previamente.

(i) Israel se define como pueblo de la alianza, sobre todo en referencia a Abrahán y al juramento de bendición (Gén 22,16-18; 26,3; 50,24) que el Señor pronunció, estableciendo con él y su descendencia una alianza eterna (Gén 17,7.13.19). Esto sucede en un determinado momento de la historia, sin que lo que precede se pueda considerar la causa del nuevo evento. En efecto, respecto al esquema cíclico expuesto anteriormente, Dios no interviene para liberarnos de las consecuencias dolorosas del pecado. Su manifestación se produce de manera inesperada, como el surgir de una promesa que anticipa la necesidad y llena de esperanza el flujo del tiempo, porque suscita un hombre que es portador de bendición para todas las familias de la tierra.

(ii) En esta alianza se incluye el pacto sinaítico (Dt 7,7-8; 29,12), considerado por el narrador bíblico como un don sorprendente de revelación, como una experiencia fundante de carácter único (Dt 4,32-38), perenne (Dt 29,28; Eclo 17,10; Rom 11,29). No porque los israelitas sean capaces de una fidelidad absoluta, sino porque Dios no cesará de «mantener» su compromiso a favor del pueblo elegido.

(iii) La tercera alianza decisiva, entre el Señor y David, se establecerá para llevar a cumplimiento la promesa hecha a los padres de dar en herencia la tierra de Canaán. Se presentará de manera inesperada, como una elección libre de Dios y será declarada «alianza eterna», porque está radicalmente fundada sobre la benevolencia divina. Por eso, ante un eventual pecado de los hijos del rey, el Señor intervendrá con un castigo saludable, pero jamás retirará de ellos su amor fiel (2 Sam 7,14-14; 23,5; Sal 89,31-38; Eclo 47,22).

337. En nombre y en virtud de estas alianzas, la historia de Israel se convertirá en testimonio de cómo Dios actúa en la historia. De este modo, un componente intrínseco de esperanza se inscribe en el corazón de los creyentes, junto con la confianza de que el Señor dará pleno cumplimiento a su sorprendente iniciativa a favor del bien. Así, incluso cuando —con el final del reino de Samaria y después con la caída de Jerusalén y el doloroso exilio en Babilonia—, los ánimos de los hijos de Abrahán se habían extraviado, temiendo el final de su historia y de las alianzas con Dios, he aquí que el Señor suscitó profetas para anunciar la manifestación de una «nueva alianza», cumplimiento de todos los juramentos divinos y de sus promesas. Se trata de un punto de inflexión definitivo en la historia de la humanidad (Is 42,9; 43,18-19; 48,6-8; 65,17-20), porque en este pacto es Dios quien perdona para siempre el pecado y crea un pueblo nuevo, capaz de una fidelidad y de un amor nunca antes conocidos:

«Ya llegan días —oráculo del Señor— en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva [...] Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: «Conoce al Señor», pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor —oráculo del Señor—, cuando perdone su culpa y no recuerde ya sus pecados» (Jer 31,31.33-34).

«Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará: de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar; y os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu, y haré que caminéis según mis preceptos, y que guardéis y cumpláis mis mandatos. Y habitaréis en la tierra que di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» (Ez 36,25-28; cfr. también Ez 11,19-20).

La historia de la salvación se cumple, pues, en este admirable prodigio de gracia. Será Cristo quien lo declare cumplido en su persona y serán los evangelistas quienes lo testimonien como el único acontecimiento de salvación universal.

La historia vista por los sabios de Israel

338. Como ya hemos recordado en varias ocasiones, los sabios tienen una visión de la realidad centrada en sus aspectos universales y permanentes. Por eso, contemplan la historia sobre todo en sus manifestaciones repetitivas, porque el ser humano sigue siendo él mismo, incluso cuando cambian las estaciones. Emblemático en este sentido es el exordio del libro de *Qohelet*:

«Una generación se va, otra generación viene,
pero la tierra siempre permanece» (Ecl 1,4).

«Lo que pasó volverá a pasar;
lo que ocurrió volverá a ocurrir:
nada hay nuevo bajo el sol.

De algunas cosas se dice:

“Mira, esto es nuevo”.

Sin embargo, ya sucedió en otros tiempos,
mucho antes de nosotros» (Ecl 1,9-10).

Dicha constatación tiene indudablemente su propia verdad. Con todo, es desmentida por la voz profética que proclama el nacimiento de algo nuevo e inaudito en el tiempo humano:

«No recordéis lo de antaño,
no penséis en lo antiguo;
mirad que realizo algo nuevo;
ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43,18-19).

Análogamente, hay tradiciones sapienciales que reflexionan sobre los diversos acontecimientos de la historia. La comprensión del ser humano se enriquece así a la luz de las particulares intervenciones divinas que se manifiestan en la historia humana.

339. El *Sirácida*, al final de su obra de sabiduría y después de haber recordado las obras del Señor en la creación (Eclo 42,15–43,33), presenta una galería de hombres ilustres de la historia, en los que se manifiesta la gloria del Señor (Eclo 44,2). Por esta razón, menciona a las personas de las que habla la tradición bíblica. Desde Henoc (Eclo 44,16) hasta Simón, hijo de Onías, sumo sacerdote en Jerusalén (Eclo 50,1-21), se enumeran una serie de personajes, de características únicas y, en general, encomiables, como prueba de una historia llena de acontecimientos extraordinarios. No faltan en esta reseña referencias al pecado cometido por los hombres (Eclo 45,18-19.23; 46,7.11; 47,11; etc.), pero las reiteradas alianzas —desde Noé (Eclo 44,18) a Abrahán (Eclo 44,20-21), desde Moisés (Eclo 45,5) y Aarón (Eclo 45,7.15) hasta David (Eclo 45,25; 47,11)— atestiguan una historia salvífica, que invita a alabar al Señor «que hace grandes cosas por doquier» y «nos trata según su misericordia» (Eclo 50,22).

Pero es, sobre todo, en el *libro de la Sabiduría* donde el sabio considera el curso de la historia, viendo actuar la sabiduría del soberano amante de la vida (Sab 11,24.26), denominado el

«liberador de todos» (Sab 16,7). Desde la época primordial, la intervención divina se presenta como un acto salvífico: con Adán (Sab 10,1-2), con la tierra sumergida a causa del diluvio (Sab 10,4), con Lot (Sab 10,6) y, así sucesivamente, cada episodio ilustra que «la sabiduría liberó del sufrimiento a aquellos que la servían» (Sab 10,9). El autor se interesa especialmente por el comportamiento de Dios con los pecadores. Observa que el Señor usa «misericordia» para con los israelitas, que son «probados» como por un padre que quiere corregir a sus hijos, mientras que juzga enfurecido a los adversarios de su pueblo, actuando como un rey severo (Sab 11,9-10). Esta dicotomía resultaría incómoda, si no se completase con la afirmación de que Dios actúa siempre «con medida, cálculo y peso» (Sab 11,20), haciendo uso de castigos graduales (Sab 12,2) que tienen por objetivo inducir a los pecadores a la reflexión (Sab 11,15-16; 12,25) y al arrepentimiento (1,23; 12,10.19-20). La historia de salvación es, por tanto, obra de Dios, pero exige que los hombres la comprendan y la acepten.

El camino salvífico en la oración

340. Los salmos constituyen la ruta que el creyente sigue para experimentar la intervención salvífica de Dios en su historia personal de pecado o en la historia del pueblo con el que se siente solidario. En primer lugar, el orante escucha los reproches del Señor y su llamada a la conversión (cfr. Sal 81,9-14; 95,8-11), y tras reconocer que son auténticos, se siente impulsado a confesar su pecado y a pedir la misericordia del Señor (cfr. Sal 6,2-3; 32,5; 38,5; 130,3-5). Un ejemplo emblemático de este camino espiritual nos lo proporcionan los Salmos 50 y 51, que deben leerse juntos, respetando su relación intrínseca (evidenciada mediante significativas repeticiones lexicales).

El Sal 50 tiene un carácter anómalo como texto de oración. De hecho, se presenta como un discurso profético, porque es el Señor quien se manifiesta con todo su esplendor (v. 2-3), convocando a los testigos cósmicos de la alianza (v. 4), para conferir solemnidad y justicia a una acusación (v. 6), presentada contra los que han sellado con él el pacto de alianza mediante el sacrificio (v. 5). Es Dios quien habla (v. 1.7). La persona que reza con este salmo asume la verdad de las palabras divinas, las repite para apropiárselas, para reconocer cuál es el camino a seguir en obediencia a la voluntad de Dios. Como leemos en los oráculos proféticos, también aquí el Señor descarta los sacrificios, considerados inútiles e incluso ofensivos (como si el Creador tuviera necesidad de comer de las ofrendas de los devotos) (v. 8-12); y en los mandamientos que prescriben la justicia hacia el hermano (v. 16-20) recuerda la condición para obtener la salvación (v. 22-23). Por dos veces resuena la invitación a ofrecer a Dios el sacrificio de la *tôdâh* (v. 14 y 23). Con esta expresión, más que una invitación a la alabanza, el Señor pide que el malvado «confiese» su pecado como paso inicial en la «recta vía» que conduce a la salvación (v. 23) y permite así dar gloria a Dios (v. 15).

En el Sal 51 —conocido como el *Miserere*— el orante toma la palabra, respondiendo a cuanto ha escuchado del Señor. La oración pide, en primer lugar, misericordia, más concretamente pide que el Señor manifieste su amor compasivo concediendo el perdón que destruye el pecado (v. 2-4.11). La petición va acompañada de un reconocimiento pleno y total de la culpa (v. 5-8), pues es esta «sinceridad» y esta «sabiduría» paradójica (v. 8) lo que agrada al Señor. El orante, entonces, consciente de que ha «nacido en la culpa» (v. 7), pide a Dios que lo vuelva a crear con el don de un «corazón» nuevo y de un «espíritu» de santidad que le permita progresar con determinación en la vía del bien (v. 12-14). De ahí surgirá la alabanza a Dios (v. 17) que se eleva como el sacrificio agradable al Señor, porque es ofrecido por un corazón contrito y humillado (v. 19).

La aparición de la misericordia en la persona de Jesús

341. Las profecías divinas se cumplen, el tiempo de espera se termina y se llena de alegría, la aparición de la gracia se convierte en una realidad histórica que todos pueden ver, escuchar, tocar con su propia mano (Mt 13,16-17; 1 Jn 1,1-4; 4,25-26; 9,35-37). El pasado está marcado por el pecado, pero el presente se ha iluminado por la llegada del Reino de Dios (Mt 4,17), que ha irrumpido con toda la fuerza salvífica del Omnipotente (Lc 11,20). Todo esto porque:

«El Verbo se hizo carne
y habitó entre nosotros,
y hemos contemplado su gloria:
gloria como del Unigénito del Padre,
lleno de gracia y de verdad. [...]
De su plenitud todos hemos recibido, gracia tras gracia. [...]
A Dios nadie lo ha visto jamás:
Dios unigénito,
que está en el seno del Padre,
es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,14-18).

El nombre del Hijo de Dios es Jesús, el Salvador (Mt 1,21).

Cristo revela la misericordia del Padre

342. Los evangelios testimonian que Jesús es el Mesías (es decir, Cristo), de quien habían hablado las antiguas Escrituras (Jn 1,41.45). Él mismo abrió la mente de sus discípulos para que comprendieran las profecías que anunciaban la trágica muerte y la resurrección de Cristo, de la que brotan la conversión y el perdón de los pecados para todas las gentes (Lc 24,46-47). Así pues, la salvación de Dios está disponible para todos los hombres y mujeres que creen (Mc 16,16). Partiendo de Jerusalén, el mensaje alcanzará los confines de la tierra (Hch 1,8; 13,47). Desde Israel, la plenitud de la gracia se extiende en forma de bendición a todas las gentes, para hacer *universal* el don de Dios que es «para todos» (Hch 10,34-36).

En Jesús se revela la iniciativa de Dios. No espera que los pecadores vuelvan a él, sino que sale a *buscarlos*, como el pastor que deja las noventa y nueve ovejas en el desierto para ir a buscar y traer de vuelta a la que se había perdido (Lc 15,4-6). Jesús mismo declara que ha venido para los pecadores (Lc 5,31), para «buscar y salvar aquello que estaba perdido» (Lc 19,10). Por eso, le agrada comer con publicanos y pecadores (Mc 2,15-17; Mt 11,19; Lc 5,29), escandalizando a aquellos que no entendían la misericordia (Mt 9,13) y haciendo fiesta, como se hace fiesta en el cielo por un solo pecador que se convierte (Lc 15,7). La misericordia que viene de Dios se manifiesta en el hecho de que el perdón se concede incluso cuando no se expresan los sentimientos y los actos de arrepentimiento. Esto es lo que se narra a propósito de la mujer descubierta en flagrante adulterio (Jn 8,10-11) o del paralítico al que bajan por el techo (Mc 2,5). Jesús lava los pies de sus discípulos (Jn 13,1-11) antes que ellos entiendan el significado de su gesto (Jn 13,7) y hace lo mismo con Judas, que lo traicionará (Jn 13,21). El perdón del Señor no requiere arduas penitencias, sino una simple petición de misericordia, como en el caso del publicano en el templo (Lc 18,13-14) o del ladrón crucificado con Jesús que tan solo le dijo: «Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» (Lc 23,42). Según el evangelio de Lucas, desde la cruz Jesús oró diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

En la parábola del hijo que regresa a la casa de su padre después de haber dilapidado todas sus riquezas, escuchamos una confesión de la culpa (Lc 15,21). Ahora bien, dicha confesión expresa un arrepentimiento imperfecto, al estar motivada sobre todo por el deseo de conseguir un pedazo de pan para comer (Lc 15,17-20). Con todo, el Padre parece no tener en cuenta ni la razón —poco convincente— para justificar el retorno, ni las palabras que carecen de autenticidad. Y con asombrosa generosidad, no solo acoge al que estaba perdido, sino que lo reviste de dignidad y lo hace partícipe del banquete festivo (Lc 15,22-24). No es de extrañar

que esto no satisfaga a los seguidores de una religiosidad que se complace en las propias obras. Por esto, el hijo mayor de la parábola lucana, que se jacta de no haber incumplido nunca las órdenes del padre, no entiende y no acepta que se haga fiesta por aquel que ha llevado una vida disoluta (Lc 15,29). Pero el padre sale a buscarlo a él también (Lc 15,31), rogándole que acepte la dinámica de la misericordia divina, esperando así que este hijo orgulloso entre en la casa de la alegría, donde se celebra el don maravilloso del retorno a la vida.

343. El cumplimiento de las profecías, la perfecta y definitiva manifestación del Señor en la historia humana presenta —como acabamos de mostrar— rasgos de sobreabundante plenitud. Las imágenes utilizadas por los profetas para indicar la llegada de la salvación tienen a menudo un carácter hiperbólico, que obviamente no hay que tomar al pie de la letra. Por ejemplo, cuando Isaías afirma que, «en aquel tiempo», «la luz de la luna será como la del sol, y la luz del sol siete veces mayor» (Is 30,26), se trata de una promesa que debe leerse en relación con otro pasaje del profeta que dice: «Ya no será el sol tu luz de día, ni te alumbrará la claridad de la luna, será el Señor tu luz perpetua y tu Dios tu esplendor» (Is 60,19; cfr. Ap 21,13; 22,5).

Así pues, la salvación realizada por Cristo no habrá que admirarla (solo) en la manifestación visible de una potencia que cura los enfermos y resucita a los muertos, ni en la capacidad de contener la tempestad del mar con la sola voz, sino más bien en la comunicación penetrante y dulce de su Espíritu de amor, que constituye la auténtica curación y el verdadero renacer de las personas, con un corazón semejante al de Dios en la caridad.

En efecto, uno de los rasgos más importantes —poco subrayado en la interpretación de los textos neotestamentarios— consiste en ver que aquello que en el Antiguo Testamento estaba reservado a Dios, ahora, en la nueva alianza, es realizado por el ser humano. Una manifestación decisiva de esta extraordinaria transformación se aprecia concretamente en el poder de perdonar. Dice el evangelista Marcos que, cuando Jesús dijo al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados», los escribas decían para sus adentros: «¿Por qué habla este así? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo uno, Dios?» (Mc 2,6-8). Ahora, Jesús confirma que «el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados» (Mc 2,10), porque ha sido colmado del Espíritu, que lo hace ser misericordioso como el Padre.

Y, quizás más inaudito todavía, el cumplimiento de la historia de la salvación se produce en el momento en que Cristo confiere el mismo «poder» a Pedro, cual roca sobre la que está fundada la Iglesia (Mt 16,19), y también a todos los apóstoles (Jn 20,22-23) y a la entera comunidad cristiana (Mt 18,18). Más aún, el Señor Jesús presenta el perdón a los hermanos e incluso a los enemigos (Mt 5,44-48) como un «mandamiento», puesto que nos manda amar como él ha amado (Jn 13,34). Pues bien, si el precepto de perdonar —que en cierto sentido constituye el ápice del amor— se realiza, eso quiere decir que es posible cumplirlo, gracias al Espíritu Santo, que ha sido infundido en los corazones de los creyentes. Sin duda, la salvación de Dios, esto es su perdón, no se hace realidad en una persona, si esta no perdona a sus hermanos (Mt 6,14-15; 18,28-35; Lc 6,37). El perdón se recibe al perdonar. Lo que parece imposible para el ser humano porque es demasiado «divino», se hace posible por el don de la gracia. Los creyentes invocarán al Espíritu, único principio de la caridad divina, suplicarán al Padre que les conceda su perdón, para convertirse en hijos de Dios, semejantes a él en la caridad, capaces de misericordia, que es luz de salvación para la humanidad entera (Mt 5,13).

La salvación universal

344. La predicación apostólica tiene como núcleo central el anuncio de la salvación, que hemos recibido de Cristo:

«Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos ha hecho revivir con Cristo —estáis salvados por pura gracia—; nos

ha resucitado con Cristo Jesús, nos ha sentado en el cielo con él, para revelar en los tiempos venideros la inmensa riqueza de su gracia, mediante su bondad para con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2,4-7).

El apóstol Pablo, como hemos mostrado anteriormente, centra su mensaje en el anuncio de la «justificación» de los pecadores, una de las modalidades con las que se expresa el perdón que salva. Aquí añadimos solo algunas observaciones, para destacar la aportación específica de su «evangelio».

La primera observación consiste en subrayar la prioridad absoluta de la gracia — algo que Pablo repite insistentemente—, sobre cualquier pretensión arrogante de salvarse por las propias obras. En el cumplimiento de la historia de la salvación en Cristo, tiene lugar una «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gal 6,15) que se extiende a todo el universo creado (Rom 8,18-25). El mismo concepto nos hace comprender que es la obra de Dios la que da realidad y vida a sus (nuevas) criaturas y ciertamente no el esfuerzo moralizante de las personas (Ef 2,8-10). Este don supremo, Pablo no lo presenta como un simple remedio al fallido proceso histórico de la humanidad pecadora, sino como la realización del «plan de Dios» (Rom 8,28), querido por él antes de la creación del mundo (Ef 1,1-14). Escribe el apóstol, «a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, los llamó; a los que llamó, los justificó; a los que justificó, los glorificó» (Rom 8,29-30). La «gloria» que el Creador había dado al «hijo del hombre» (Sal 8,6), se cumple plenamente en el acontecimiento final de la gracia salvífica. La historia revela entonces el triunfo de Dios como el triunfo del amor, porque ninguna fuerza en el cielo, en la tierra o en el infierno «podrá nunca separarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,39). Esta es la alianza eterna, indestructible. Si es verdad que todos los hombres son pecadores y están necesitados de perdón, no serán sus esfuerzos o sus méritos los que los salven, porque ellos «son justificados por Dios gratuitamente (*dōrean*) por su gracia (*charis*), en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús» (Rom 3,24). De hecho, «Dios nos demostró su amor en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8; cfr. Ef 2,11-18). Y mediante esta muerte por amor, el Espíritu ha sido derramado en el corazón de los creyentes, de manera que puedan vivir según los deseos de Dios y producir frutos de «amor (*agapē*), alegría, paz, magnanimidad, afabilidad, bondad, lealtad, modestia, dominio de sí» (Gal 5,22).

345. Este don tan inconmensurable ha sido concedido no solo al pueblo de Israel, sino a todas las naciones (Hch 10,34-35). Esto es un punto clave del mensaje de Pablo por el que ha luchado, no solo para suprimir el orgullo de aquellos que se gloriaban de la circuncisión, sino también para exaltar al máximo la gratuidad de la salvación en Cristo. La fe es posible para todos, y es por la fe (no por el cumplimiento o las prácticas de cualquier tipo) como se accede a la gracia y a la plenitud de la vida (Rom 5,1-2; cfr. Rom 3,27-30). Una fe dinámica y creativa, «que actúa mediante la caridad» (Gal 5,6).

Pablo no descuida en absoluto la parénesis que exhorta a asumir una conducta digna de Dios y de la gracia recibida. Pero lo que precede y funda el ejercicio de la caridad es el perdón del Señor, con el que reconcilia a toda la humanidad consigo (Rom 5,11; Ef 2,16; Col 1,20). El ministerio apostólico se convertirá en instrumento de este don salvífico:

«Todo procede de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos encargó el ministerio de la reconciliación. Porque Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin pedirles cuenta de sus pecados, y ha puesto en nosotros el mensaje de la reconciliación. Por eso, nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (2 Cor 5,18-20).

Conclusión

346. A partir de una cierta lectura de Gén 3, se ha afirmado una concepción más bien negativa del ser humano, marcado desde el origen por una condición de pecado. Pero antes de la trasgresión está el mandamiento, que es una disposición benéfica, iluminante y alentadora (porque muestra el bien y, al exigirlo, lo presenta como posible). Dios lo ha dado a conocer a sus criaturas humanas, las únicas llamadas a obedecer, porque son las únicas libres, a imagen de Dios. Y aún antes del mandamiento está el don de Dios, con su soplo de vida; el don de un espíritu que puede expresarse como sabiduría, profecía, justicia y amor; el don de someter a todas las criaturas de la tierra que Dios pone al servicio del ser humano, porque solo él tiene la posibilidad de acoger cada cosa transformándola en servicio provechoso para alabanza del Creador. Antes del pecado está la alianza, querida por Dios y manifestada en sus dones. Antes del pecado está la fidelidad de Dios, amorosa e indefectible.

Si el ser humano, ser frágil e incoherente, necio e ingrato, se revela con el tiempo incapaz de sostener el rol de compañero en una maravillosa comunión con Dios, esto no debe llevar a una desvalorización sistemática de la humanidad ni a una visión radicalmente pesimista del devenir histórico. Porque así se olvida a Dios, el Dios de la historia, fiel en el amor, que allí donde abunda el pecado hace que sobreabunde la gracia (Rom 5,20). La historia de la salvación exalta a Dios en su caridad gratuita, generosa e inagotable (Rom 8,31-38), pero exalta también al ser humano, a quien el Señor ha hecho capaz de expresar con autenticidad su naturaleza de «hijo», no solo receptor, sino también trasmisor de amor, principio de esperanza para cada generación que nace, hasta que no haya nada más que amor, porque todo será sometido a Dios que será «todo en todos» (1 Cor 15,28).

CONCLUSIÓN

347. En las páginas conclusivas el lector espera una repetición sintética del recorrido. En algunos casos, intenta así ahorrarse la fatiga del análisis y considera suficiente recoger, a modo de resumen simplificado, aquello que el autor ha ilustrado en detalle. En la modernidad, la comunicación funciona en forma de mensajes breves, casi eslóganes, sin demostraciones, sin matices y muchas personas se nutren de estas píldoras. En otros casos, más raros y encomiables, el lector busca una síntesis, no para evitar leer el conjunto del libro, sino para orientar su atención sobre los puntos que para el autor resultan fundamentales. En este caso, las conclusiones suponen una orientación para iniciar de modo inteligente y bien encauzado el largo proceso de lectura.

Como corresponde, en la Introducción ya hemos indicado la configuración del presente Documento. Resumir al final lo que ya ha sido objeto de múltiples consideraciones, resultaría contrario a la intención que hemos querido plasmar en las páginas precedentes. Verdaderamente, sería indigno del ser humano y de Dios mismo el reducir el mensaje bíblico sobre la antropología a pocas afirmaciones, cuando desde el principio se ha dicho que el ser humano es un misterio. En él se esconde el admirable designio de Dios, que cada uno está llamado personalmente a escrutar, para poder descubrir su significado y vivir.

De manera más explícita, el esfuerzo desplegado en los capítulos de nuestro texto, ha sido mostrar la extraordinaria riqueza de la Revelación, hecha de tonalidades, contrastes, desarrollos y sugerencias, que solo un ingenuo puede pensar que ha asimilado. Así pues, el acto auténtico de la lectura —no sólo de estas páginas sino de toda la Biblia— requiere ser capaz de asumir la complejidad, sin asustarse del esfuerzo que eso supone, sin pretender haber comprendido en su

totalidad el prodigioso obrar divino. El acto de la lectura es en sí mismo un proceso, un dinamismo en el que se crece en la inteligente apropiación del mensaje, sin poder nunca agotarlo. Ante nosotros siempre persistirá la pregunta: «¿qué es el ser hombre?». Con este misterio sucede como con la sabiduría: «el primero [hombre] no acabó de comprenderla, ni tampoco el último [nosotros] ha podido rastrearla» (Eclo 24,28).

348. Los diferentes capítulos con sus apartados y los diversos párrafos del Documento son puertas que intentan facilitar el acceso al texto bíblico, complejo, variado y sugerente, a menudo percibido como disonante desde nuestros parámetros de pensamiento. Pero es ahí donde tenemos acceso a la Palabra de Dios a la que hemos de prestar atención. Las numerosas citas de la Escritura que acompañan la exposición no son un alarde de erudición, ni una simple confirmación de los enunciados propuestos, sino que constituyen una ayuda para la profundización personal del tema. Son otras puertas que nos introducen en la contemplación de la reconfortante verdad del ser humano a la luz de Dios. En realidad, a nuestra presentación habría que añadir muchos otros temas, aspectos y problemas. Se podrían haber seguido otros recorridos. Ni que decir tiene que otras propuestas interpretativas son no solo legítimas, sino necesarias para dar una idea menos aproximativa de lo que —según la Biblia— es el ser humano, creado por Dios como hijo, partícipe de una asombrosa alianza con el Padre.

Querer definir con una fórmula qué es el ser humano es como tomar una foto de una persona en un momento determinado de su vida y pretender que esa «imagen» pueda ser adecuada para expresar toda su historia, para dar cuenta de la totalidad de su experiencia. Podríamos decir entonces que los diferentes capítulos y apartados de este Documento son representaciones del ser humano, ofrecidas sucesivamente, con ángulos y enfoques particulares, con la intención de presentar la antropología bíblica de forma menos sumaria. En estas páginas, además, en vez de una imagen estática, en todo momento hemos propuesto un recorrido, un «itinerario» basado en la memoria de los orígenes y realizado escuchando el testimonio histórico, con aportaciones múltiples y variadas, sin identificar la verdad en un solo punto, ni siquiera en la conclusión que, por otra parte, no tendría sentido sin todo lo que precede.

349. Pero, sobre todo, nuestro itinerario, multiforme y variable, comparable a la pequeña llama del Espíritu, pretende mostrar que la verdad del ser humano, ciertamente, no es «visible». No porque la dimensión interior y espiritual esté separada de la percepción sensorial, que se puede evocar al menos mediante metáforas y símbolos, sino fundamentalmente porque lo que el ser humano es no queda bien representado ni siquiera mediante una descripción exhaustiva de su parábola histórica, trazada con la más completa documentación de los hechos «objetivos» (Ecl 3,11). El misterio de la persona humana tiene su fundamento en el oscuro abismo de su origen, imaginado como un prodigioso formarse de la criatura en el vientre de una mujer, donde a partir de unas pocas células se forma un hijo del hombre, sin que la madre misma sepa cómo sucede esto en ella (2 Mac 7,22), puesto que en ese lugar secreto es Dios quien actúa (Jer 1,5; Sal 119,73; 139,13-14; Job 10,8). Pues bien, este origen es «figura» de la entera parábola del ser humano, porque indica proféticamente que en las vicisitudes de la vida actúa una potente realidad creadora, desconocida para todos (Jn 1,31). Es el *devenir*, secreto y prometedor, solo parcialmente intuido, de la gestación de la criatura, que es la verdadera realidad de cada ser humano. El nacimiento —como cuando una mujer da a luz una criatura— es siempre una revelación, una visión inimaginable, un descubrimiento desconcertante y consolador. Así será también para nosotros, al término de nuestro ser «formados» y plasmados como nuevas criaturas, como hijos de Dios (2 Cor 5,1-5). La Escritura dice que lo que somos todavía no se ha revelado completamente (Col 3,3-4). Escribe Juan:

«Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,2).

Lo que somos, la verdad por tanto del ser humano, se expresa en el hecho de que nos llamamos y somos verdaderamente «hijos de Dios» (1 Jn 3,1). No solo criaturas, no solo seres inteligentes y libres, no solo hijos del hombre, sino también hijos del Altísimo, semejantes a él, con una semejanza difícil de comprender y de formular, pero que se revelará plenamente en el cumplimiento de la existencia, cuando la parábola dará paso a la realidad y la semejanza del ser humano con Dios alcanzará su plenitud en una visión cara a cara, como la del Hijo unigénito, que reflejándose en el Padre, recibe de él la suprema revelación del amor, que es la esencia de su semejanza con Dios (Jn 1,18).

350. Mirando a Jesús, meditando asiduamente su historia, se podrá comprender la grandeza de la que se ha revestido el hijo del hombre (*Gaudium et spes*, n. 22), en poco inferior a Dios (Sal 8,6). No bastará con buscar en los evangelios algún dicho edificante o algún hecho consolador, ni será suficiente asimilar sus misterios luminosos. Habrá que entrar en la oscuridad de la humillación, habrá que fijar la mirada sobre el rostro desfigurado de Cristo, desprovisto de belleza (Is 53,2), porque es en el camino de la humillación, del sufrimiento, de la injusticia sufrida por amor donde se puede vislumbrar la sublime grandeza del ser humano, en el misterio de su ser regenerado por Dios. No es después de la pasión, sino en el corazón de la cruz donde los cristianos pueden ver la verdad (1 Cor 2,2). Pilato, sin saberlo, presentando a Jesús a la multitud, lo había afirmado diciendo: «He aquí el hombre» (Jn 19,5). Como Cristo, también el creyente recorrerá el mismo camino, para ser transformado en la misma imagen del Hijo, bajo la acción del Espíritu del Señor (2 Cor 3,18).