

Reinado de Dios y revelación divina

Las señales del Reino*

Juan Barreto,
Universidad de La Laguna,
Tenerife.

1. La misión de Jesús y el Reinado de Dios

Jesús comienza su misión proclamando el Reinado de Dios (Mc 1, 14s). El Reinado de Dios no es el objeto tanto de una enseñanza sapiencial cuanto de una proclamación profética¹. Lo que anuncia Jesús (y constituye el sentido de su misión) es la llegada (*eggiken*)² del Reinado de Dios. Esta es una realidad que

* El presente artículo es continuación de uno anterior del autor: “Reinado de Dios y revelación divina. Ley y reinado de Dios”, *RLT* 76 (2009), pp. 55-70.

1. Los estratos más antiguos de la tradición ya comprendieron la figura de Jesús con los rasgos de una misión profética. M. Sato, *Q und Prophecie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNDT 2/29, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988; M. Sato, “Wisdom Statements in the Sphere of Prophecy”, en R. A. Piper, *The Gospel behind the Gospel: Current Studies on Q*, NovTSup 75, 1952, pp. 139-158; J. S. Kloppenborg, *Q el Evangelio desconocido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 84-188; creo, sin embargo, que no se debe prestar atención solo a la forma literaria de los dichos (éstas están también sujetas a evolución). El hecho profético revela una concepción de Dios, de su relación con el mundo, una comprensión de su intervención y sus modos en el tiempo y en el espacio. Las formas literarias son subsidiarias de esta concepción; sobre la misión profética de Jesús *cf.* J. P. Meier, “El ministerio de Jesús, el profeta al estilo de Elías”, en *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo III: *Compañeros y competidores*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2003, pp. 627-630.
2. El perfecto del verbo griego expresa aquí el hecho del acercamiento ya realizado y su consecuencia como presencia. Esto se confirma por el paralelo con el también perfecto *peplērōtai* que le precede en el texto: el tiempo “está cumplido” (ya no hay más tiempo que esperar). Dado que el sujeto, el Reinado, no es una entidad física, sino un hecho dinámico, su virtualidad ha de ir desplegándose en el tiempo; en este sentido, es realidad presente y futura. La expresión castellana *está cerca* es

se impone por su presencia activa y se manifiesta en sus signos. En definitiva lo que anuncia es una intervención de Dios en la historia, y no sólo la enseñanza de un nuevo mensaje en términos doctrinales o una nueva interpretación de la Ley³. Proclama una irrupción salvadora de Dios en el tiempo. El mensaje, en todo caso, es la explicación del *hecho* salvador y se remite a él⁴.

La precedencia lógica de lo factual es lo que hace que las enseñanzas de Jesús no sean homologables a las de los letrados centrados en la fidelidad a lo escrito, ni se reduzcan sin más a la trasmisión de un conocimiento (*gnosis*) salvador: no es la verdad como conocimiento fijado en una doctrina lo que da vida; es la experiencia de la vida, su impacto en el hombre, lo que desvela la verdad que no es otra cosa que la vida misma experimentada y expresada. En este caso es la detección de la presencia operante de Dios en su *acercamiento* al hombre y los

ambigua porque puede significar no solo que *ya está presente*, sino que, aunque está cerca, aún no ha llegado (que continúa el proceso de acercamiento). Según esto, una traducción más aproximada para el texto que nos ocupa sería “El Reinado de Dios ya está presente” (como efecto de su acercamiento) (*ferē=adest*, anota M. Zerwick, S. I., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma, 1966³, *ad locum*). Es lo que, con otra fórmula expresa Lc 17, 21: “El reinado de Dios está entre (gr. *entós*) ustedes”, donde el adverbio (¡referido a los fariseos!) ha de entenderse en el sentido de “en el ámbito de su influencia, en su espacio religioso”, *cfr.* H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 1410 y s.; en el mismo sentido Q (Mt 12, 28; Lc 11, 20), “el Reinado de Dios se les ha adelantado” (gr. *efthasen eph'humâs*, que añade un matiz de algo inesperado o sorpresivo).

3. Eso es lo que, según Marcos 1, 21-28, perciben los oyentes de sus palabras y testigos de sus hechos en Cafarnaum, cuando contrastan las diferencias entre el modo de enseñar de Jesús y el de los letrados: su palabra no representa una enseñanza meramente repetitiva, alumbrada lo nuevo (gr. *didakhê kainê*, “de calidad nueva”, no meramente *néa* “nueva en el tiempo”) porque es eficaz, despliega fuerza salvadora y sanadora. El gr. *kat' exousía* no se refiere sólo a una mera “autoridad moral”, sino a la eficacia que demuestra su palabra en la sanación de los enfermos y liberación de los poseídos. Son muchos y autorizados los mss. que asocian la expresión a la expulsión de los demonios: “¿Qué es esto?, ¿qué modo nuevo de enseñar es este?, ¡porque (gr. *hoti*) con poder da órdenes a los espíritus inmundos y le obedecen!”, A C (^{A13}, 565^{ms}) M lat sy^{p,h}, y, con otra estructuración del texto pero siempre con el mismo nexos causal, *cfr.* Θ (700) y D (W it syr^o). “Modo de enseñar”, el término griego *didakhê* puede referirse tanto al contenido de la acción de enseñar, a la doctrina, como a la acción misma de enseñar, a la actividad. Aquí, entiendo que se refiere a la *actividad de enseñar*; de hecho, nada se dice de lo enseñado.
4. En la formulación de Marcos 1, 14-15, la “buena noticia” objeto de proclamación es el *hecho* mismo del acercamiento del Reinado de Dios, esto es, de Dios como poder salvador. Este hecho es la buena noticia a la que hay que acoger cambiando de mentalidad.

signos-hechos que la hacen visible, lo que constituye el núcleo de su anuncio: la Buena Noticia.

La actuación de Jesús se inscribe en una concepción de la relación de Dios con el hombre y, en último término, en una concepción de Dios mismo que enlaza con el núcleo central de la fe de Israel.

2. El conocimiento de Dios en el credo de Israel

¿Quién es Dios?, o mejor, ¿quién es *este* Dios? El problema de Dios en Israel no se plantea como una cuestión abstracta, la respuesta se obtiene a través de la reflexión sobre su experiencia de la fuerza que ha determinado el acontecer de su historia específica.

Israel fue siempre un pueblo frágil. Los pacíficos nómadas que a mediados del segundo milenio, guiados por el Dios de los padres, vienen en busca de pastos y tierras hacia el Este, poco a poco, y a medida que se van asentando en la región, van teniendo experiencia de las dificultades que entraña aquella tierra de promesa. Es una franja pequeña y estrecha, pasadizo de tránsito, entre el mar y el desierto. Por él se comunican las fértiles llanuras del Éufrates y Tigris hacia el Este y del Nilo hacia el Oeste. En estos dos extremos se asientan las grandes potencias, los colosos de la época con frecuencia enfrentados. Los israelitas miraron siempre con ojos provincianos las enormes metrópolis de estos imperios, Tanis o Menfis, Nínive o Babilonia. Y sabiéndose en el centro de sus tensiones, siempre temblaron cuando éstas se ponían en pie de guerra. Estaban en medio, inevitablemente abocados a una vida de sobresalto entre presiones y amenazas, invasiones y saqueos.

En este esfuerzo incesante por sobrevivir, la experiencia que un grupo de ellos tuvo de liberación inesperada de Egipto y el accidentado caminar a través del desierto hacia una tierra donde asentarse, se convierte en la experiencia típica en la que ven reflejada y polarizada toda su experiencia histórica. Desde ella se van autocomprendiendo, en torno a ella organizan su vida y sus leyes y, sobre todo, desde ella van reflexionando su experiencia de Dios (Dt 26, 5-11).

La reflexión en torno a esa experiencia de Dios atraviesa toda la tradición bíblica y aflora explícita en distintos textos provenientes de diversas tradiciones. Nos bastará releer algunos de ellos.

2.1. Dios como presencia salvadora

2.1.1. Ex 3, 9-15

El tema de toda la perícopa es la revelación del nombre de Dios, y esto en estrecha relación con la decisión de liberar a los hijos de Israel de la opresión de Egipto. Conviene recordar que el nombre en la cultura semita no es simple-

mente un apelativo para designar a una persona. El nombre hace presente al ser nombrado.

Comienza el texto subrayando la iniciativa de Dios que responde al clamor del pueblo que ha llegado hasta Él: “El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios” (v. 9). La sensibilidad de Dios ante la situación de opresión se expresa en términos de visión. El *ver* divino, que sigue a la *escucha* del clamor, representa su reacción ante los hechos. Ante el clamor del oprimido no puede excusar su ausencia.

Dios expresa la voluntad de intervenir y el vehículo de su intervención será Moisés: “Y ahora marcha, te envío para que saques a mi pueblo” (v. 10). Este envío provoca en Moisés la conciencia de su límite, un límite constitutivo. Su *ir* al conflicto, su *presencia* en él, ¿qué eficacia puede tener?: “¿Quién soy yo para acudir al faraón y sacar a los israelitas?” (v. 11). Es una pregunta sobre sí mismo pero hecha a Dios, y de Dios viene la respuesta: “Yo estaré contigo” (hebr. *kî 'ehyeh 'immāk*) (v. 12). No expresa una simple relación de compañía, sino una presencia operante que se hace manifiesta en la acción del hombre Moisés y la supera. Su presencia será también la presencia de Dios.

“Yo estaré contigo” no es solo una promesa, es, como se verá, el mismo nombre divino (*'ehyeh*), el perfil definitorio con el que el Dios de Israel se manifiesta (v. 14)⁵.

En efecto, ¿cómo anunciar a los israelitas a este Dios?, ¿cómo nombrarlo? La respuesta es significativa: “Soy el que estaré”. La expresión hebrea suena así: *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*. Es la primera persona singular del imperfecto del verbo *hyh*, “ser/estar, llegar a ser/estar”, del que el tetragrama *yhwh* podía ser interpretado como la tercera persona del imperfecto⁶.

5. Cfr. W. H. Schmidt, *Exodus, Sinai, Wüste*, EdF 181, 1983, pp. 177-179.

6. Sea cual sea el origen etimológico del tetragrama que puede encontrarse en forma breve, lo que parece obvio es que el redactor lo relaciona con la raíz hebrea *hyy/hwy*; el texto constituye una especie de narración etiológica para explicar el nombre (véase Isaac Gn 17, 17; 18, 11-15; Ismael Gn 21, 17; Esaú y Jacob 25, 25-26; pero 27, 36; Os 12, 4) dado a su Dios, *Yahveh*, en relación con el hecho de su determinación de hacerse presente e intervenir. Para el origen del nombre de *Yahveh*, cfr. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1: *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, Madrid, 1999, pp. 97-103. Para un resumen de las cuestiones discutidas y las hipótesis propuestas sobre el significado del nombre divino, cfr. T. N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Córdoba, 1994, pp. 44-51. No es el caso de abordar en todos sus detalles una discusión aquí, sin embargo, a mi parecer, el tratamiento del problema adolece en general de un “etimologicismo” que en las narraciones etiológicas no revela el principal criterio de interpretación; por otra parte, la consideración de la expresión como un elemento aislado del contexto narrativo más amplio de la

En la estructuración del texto queda clara la conexión entre la promesa hecha a Moisés y el nombre divino: “Yo estaré (*'ehyeh*) contigo”. La fórmula “Yo soy el que estaré” (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*) eleva a categoría definitoria permanente la promesa hecha a Moisés. El imperfecto, por lo demás, expresa la modalidad de la voluntad, la determinación de estar. La definición que de Dios expresa la frase no es meramente reiterativa de dicha promesa, se extiende hacia el futuro como promesa perenne (estoy y estaré). Dios se define como presencia actuante, como intervención liberadora. Y es en la historia donde se ha de comprobar el sentido del nombre⁷.

La fórmula es, pues, la reiteración de la promesa hecha a Moisés y, al mismo tiempo, expresa el fundamento de dicha promesa: la caracterización de ese Dios que le habla como voluntad de presencia. Algo así como si dijera: mi nombre es estar presente, no tendré otro nombre más que mi presencia activa, así me manifestaré y haré reconocible⁸. Es un nombre promesa, no manipulable, que escapa al control del uso mágico. El Dios de Israel no tiene otro nombre, como tampoco tiene otro rostro que pueda ser fijado en una imagen estática.

2.1.2. Is 52, 3-6

Una reflexión semejante la encontramos en los oráculos del Deuterocanónico. El tema central del mensaje de este profeta es la manifestación de Yahveh que tendrá lugar con la liberación de Babilonia. La vuelta del exilio se concibe como

perícopa no permite ver su verdadera inserción en él, y, finalmente, no se advierte suficientemente que el verbo hebreo no se entiende solamente en la oposición *ser vs. no ser* (*existencia vs. no existencia*), sino también en la oposición *estar vs. no estar* (*presencia vs. ausencia*), siendo esta última la oposición pertinente por la relación, a mi parecer evidente, que el texto establece con la promesa hecha antes a Moisés (Ex 3, 12), según expongo.

7. Los traductores al griego de los LXX, bajo el influjo de su cultura, entendieron el nombre de Dios en la línea de una afirmación metafísica sobre el *ser*, traduciendo el segundo imperfecto por un participio: “Yo soy el ente” (*egō eimi ho ōn*), pero este sentido es un anacronismo y está fuera de las preocupaciones del autor bíblico. Tampoco parece aceptable darle un sentido causativo a la expresión, algo así como “yo soy el que hago existir”, por las razones contextuales arriba mencionadas y porque Israel llega a la formulación clara de la creación universal a través del Dios de la historia y en relación a ella; *cfr.* G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1958, pp. 136-147.
8. Las frases paralelas “Yo soy (*'ehyeh*) me envía a ustedes” (Ex 3, 14b) y “Yahveh... me envía a ustedes. Este será mi nombre para siempre y así lo recordarán ustedes de generación en generación” (Ex 3, 15b) tienen por función relacionar la explicación del nombre divino dada en el texto con el nombre usual: *Yahveh*; *cfr. supra*, n. 6.

un segundo éxodo a través del desierto y esta intervención divina proporcionará al pueblo una nueva experiencia de su Dios.

Después del anuncio de la liberación hace un recorrido histórico retrospectivo: esclavitud y liberación de Egipto, opresión de Asur (quizá la invasión de Senaquerib, si no es que se trata de una interpolación) y ahora la deportación y exilio en Babilonia: “Porque así dice Yahveh: de balde les vendieron y sin pagar les rescataron. Porque así dice el señor Yahveh: al principio mi pueblo bajó a Egipto, para vivir allí como extranjero; al final, Asur lo oprimió” (vv. 3ss).

La pregunta que el mismo Dios se hace sobre su lugar: “Pero ahora, ¿qué hago yo aquí?” (v. 5), expresa de forma vigorosa la imposible e incongruente inhibición del Dios de la alianza ante la situación conflictiva que vive su pueblo. Es como una apelación que Dios mismo hiciera a su propia conciencia (a su nombre).

En este contexto la expresión “a mi pueblo...” recupera toda la fuerza de la relación recíproca establecida en la alianza; “...se lo llevan de balde, sus dominadores lanzan alaridos y todo el día sin cesar ultrajan mi nombre” (v. 5). El conflicto no es simplemente entre Babilonia e Israel, opresor-oprimido. Es un conflicto entre Yahvéh y el opresor. La opresión es ya un ultraje al nombre de Yahveh. Se diría que ese nombre se queda vacío, se hace opaco. Su intervención liberadora lo volverá a manifestar.

La liberación dará ocasión de experimentar de nuevo lo que es Dios para su pueblo: “Por eso mi pueblo (por la intervención salvadora) conocerá (experimentará: yeda’) mi nombre (mi persona y mi acción), comprenderá aquel día que yo soy el que habla (la palabra es ya una acción eficaz, *cfr.* Is 55, 14ss), y aquí estoy” (presencia salvadora, realización y promesa) (v. 6).

Esta última afirmación de presencia enlaza con la pregunta inicial: “Pero ahora, ¿qué hago yo aquí?” (v. 5), que ha desencadenado un movimiento de acercamiento, de descenso, que se consuma cuando el aquí de Dios coincide con el aquí del pueblo: “Aquí estoy” (v. 6).

El problema de Dios para Israel, desde esta perspectiva, no lo constituye tanto el ser de Dios en términos de esencia, cuanto su presencia; no se formula tanto con la pregunta ¿quién es Dios?, cuanto con esta otra: ¿dónde está Dios?: “Aquel lugar se llamó Massá y Meribá, a causa de la querrela de los hijos de Israel, y por haber tentado a Yahvéh diciendo: ¿Está Yahveh con nosotros o no?” (Ex 17, 7)⁹.

9. Si se me permite formularlo de otra manera: la preocupación de Israel no es tanto *teo-lógica* (en el sentido del logos griego) cuanto *teo-fánica*. Le interesa el Dios que está, en cuanto está y opera. La palabra divina (heb. *dābār*) no es separable del hablar divino como acto manifestativo y eficaz, y no se entiende en primera instancia como acto discursivo que remitiera al objeto sobre el que versa y finalizara en él,

La referencia a la presencia de Dios en medio del pueblo es la seña de identidad que los distingue de otros pueblos: “Yo mismo iré contigo y te daré descanso. Le contestó: Si no vienes tú mismo, no nos hagas partir de aquí. Pues ¿en qué podrá conocerse que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en eso, en que tú marches con nosotros? Así nos distinguiremos yo y tu pueblo, de todos los pueblos que hay sobre la tierra” (Ex 33.14ss).

Se entiende que el pecado radical contra Yahveh consista en negar o desconfiar de la presencia operante de Dios en la vida del pueblo (Is 7, 10-11; *cfr.* Sof 1, 12; Jer 5, 12; Sal 14,1-7)¹⁰; equivale a no fiarse de su nombre, Yahveh, como nombre promesa, que contiene en sí mismo un compromiso de fidelidad. Y a ese significado del nombre apelan para recordarle su promesa de estar presente (Jer 14, 9).

El distintivo de la experiencia religiosa de Israel es, consecuentemente, la lectura de los signos de la presencia de Dios en el acontecer de la historia¹¹.

2.2. La manifestación del nombre de Yahveh en los hechos salvadores: Ex 6, 2-8

La reflexión de la composición P trata también de la significación del nombre de Yahveh. El horizonte de esta reflexión es el exilio. La amarga experiencia hace que Israel cobre conciencia del significado del nombre de Yahveh.

Hay un verbo clave usado dos veces: “conocer” (heb. *yāda'*): “Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como El-Sadday, pero *no les di a conocer* mi nombre de *Yahveh*” (v. 3); “Los adoptaré como pueblo mío y seré el Dios de ustedes y *conocerán* que yo soy *Yahveh*” (v. 7). Se insiste en la novedad de la revelación del nombre de Yaveh, que traza una línea divisoria entre la era patriarcal y la época que comienza con la liberación de Egipto¹².

sino, más bien, como acto comunicativo que busca la interlocución con un sujeto y de él la reclama. El logos divino se percibe siempre en *dia-logon* y lo requiere. A Israel le interesan, consecuentemente, los modos y signos de su presencia. Y el modo de colocarse frente a él, de “volverse” a él (*šûb* es el verbo hebreo característico: el hombre puede volverse hacia otro lado, no ver, o alejarse), no implica sólo una actitud moral o ética, sino, sobre todo, existencial.

10. La afirmación de Sal 14, 1 puesta en boca del impío habría que entenderla no como una negación teórica de la existencia de Dios, sino como la negación de su presencia relevante en el acontecer del pueblo: “Dios no está” (no cuenta), así lo entendió el Targum: “No hay reinado de Dios sobre la tierra”; *cfr.* G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, vol. 1 (1-50), Bologna, 1981, pp. 266 y s.
11. *Cfr.* a este respecto G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I: *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, 1972, p. 162: “Israel... utilizó esta capacidad [de la razón] en una dirección muy distinta de los griegos, es decir, en continuas reflexiones sobre el significado de los acontecimientos históricos, reflexiones que aparecían bajo forma de interpretaciones *ad hoc*”.
12. La relación entre la revelación del nombre de Yahveh y la intervención liberadora de Egipto se encuentra reiterada en otras tradiciones como Os 12, 10; 13, 4; Ez 20, 5;

A partir de este acontecimiento Israel tiene una experiencia nueva de Dios. El verbo hebreo no expresa un simple conocimiento teórico, sino un conocimiento experiencial, relacional. En otras palabras: se advierte que la experiencia de Dios que el pueblo de Israel tiene en su éxodo liberador es cualitativamente nueva.

En la sección central del discurso, la afirmación “Yo soy Yahveh” (Ex 6, 6) viene explicitada por una serie de verbos que se refieren a otras tantas acciones de Dios cuyo destinatario es el pueblo. Todas ellas se relacionan con la proclamación del nombre divino como su consecuencia: yo soy Yahveh y *por eso...* Es decir, la acción expresada en los verbos es la consecuencia del contenido del nombre de Yahveh¹³.

Yo soy *Yahveh*,
y [por eso] los sacaré de debajo de las cargas de los egipcios,
los libraré de su esclavitud,
los redimiré con brazo extendido
los adoptaré como pueblo mío
y seré su Dios
y sabrán ustedes que yo soy *Yahveh*, el que los saca de debajo de las cargas de los egipcios.

Las tres primeras formas verbales expresan la acción de Yahveh como *liberación de* (v. 6). Se puede advertir entre ellos una progresión: “sacar” (*w^ehōs, ē’î*) implica simplemente el traslado de un lugar a otro (=éxodo); “librar” (*w^ehis, altî*), con un sentido positivo de liberación, paso de una situación negativa a otra positiva; “redimir” (*w^egā ’altî*), la acción de recuperar a través de un precio el objeto o la persona enajenada.

Los dos últimos verbos expresan la *liberación para* (v. 7), o el punto de llegada del movimiento anterior que se resume en la fórmula: “Los adoptaré como pueblo mío” (*w^elāqahtî lî...*) expresa la acción del Señor que toma al pueblo como suyo; “y seré su Dios” (*w^ehāyîlî lāken...*): tomando al pueblo se entrega él, es la reciprocidad de la fórmula de la alianza “serán mi pueblo-seré su Dios”.

Los cinco verbos que expresan la acción gratuita de Dios que les saca de la esclavitud de Egipto para constituirles como pueblo libre tienen por consecuencia una manifestación nueva de Dios: “Y ustedes conocerán que yo soy *Yahveh*”. El nombre divino viene cualificado por un participio: “El que los saca de las cargas de los egipcios” (*’anî... hammōs, î’ etkem*, v. 7) que enlaza con el primer verbo de la secuencia (v. 6). El participio convierte a la liberación de Egipto de un hecho puntual en un atributo definitorio de Dios: “*Yahveh, el que los saca...*”.

sobre la existencia de una tradición común antigua, *cfr.* E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlín, 1990, pp. 41 y s.

13. Para el valor consecutivo de las formas *w-qatalî*, en referencia también a este pasaje, *cfr.* P. Joüon y T. Muraoka, *Gramática del hebreo bíblico*, Estella (Navarra), 2007, § 119e.

Está claro que el nuevo conocimiento de Dios se da en la experiencia de su acción liberadora y que ésta es definitiva de Dios y justifica el nombre con el que se manifiesta: Yahveh.

No es otra la teología subyacente a textos como el Sal 9-10: “Yahveh se ha dado a conocer, ha hecho justicia” (v. 18). El Dios de Israel se manifiesta a sí mismo como presencia activa en el acontecer histórico de su pueblo y se expresa en su liberación¹⁴.

En síntesis se puede decir que el Dios de Israel se manifiesta como poder salvador que se hace presente en los conflictos históricos donde el poder del hombre sobre el hombre se hace opresivo y destructor.

La actitud polémica del Deuterocanónico con los falsos dioses se mezcla con la polémica contra la potencia opresora. Los falsos dioses manifiestan su vaciedad, su ser nada, por su no hacer nada (Is 41, 23-24; 43, 10-13; 46, 1-7), por su incapacidad de incidir en la historia cambiando la suerte de los oprimidos y dándoles la salvación. Lo mismo que antaño en Egipto Yahveh manifestó su poder salvador, su nombre, humillando el poder del faraón, ahora lo hace humillando el poder de Babilonia. Así como antes su instrumento fue Moisés con quien Él estaba, ahora el mediador de la salvación es Ciro, a quien lleva de la mano (Is 45, 1), y su misterioso siervo (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). El Dios liberador se manifiesta en la vida de los hombres, su acción en la acción de los hombres.

2.3. El dios de los profetas: condiciones para conocerlo

Ahora bien, la presencia de Yahveh ¿tiene su fundamento en la alianza? En otras palabras, ¿la razón del compromiso de Dios con su pueblo se agota en la razón jurídica de los compromisos asumidos, si bien por iniciativa propia, en la alianza? O más bien ¿la alianza misma se fundamenta en la voluntad liberadora de *ese* Dios?

El matiz no es banal y subyace a toda la reflexión profética. La respuesta está implícita en los textos arriba analizados: la razón de su intervención está en el mismo nombre de Dios.

El primer corolario que de ello se deriva es que, al intervenir en favor de los débiles, Yahveh no sólo manifiesta su fidelidad al pacto, sino que se revela a sí mismo, manifiesta su propia condición, esto es, su intervención tiene carácter *teofánico*. Otro corolario del mismo principio es que ser débil o asumir la causa de los débiles es condición *sine qua non* para percibir la intervención de Dios

14. *Cfr.* a este respecto R. Rendtorff, “Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel”, en W. Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilkens y T. Rendtorff, *La revelación como historia*, Salamanca, 1977, pp. 29-54.

en cuanto salvadora y *conocerlo*, en el sentido de percibir y acoger su presencia como salvadora, o, de otro modo: el *topos* donde se realiza su epifanía es en medio de un pueblo liberado de la violencia opresora, sea de aquella que les hace víctimas como de la que les convierte en opresores.

Los profetas explicitan las consecuencias de esta comprensión. Su mensaje estará radicado no sólo en las cláusulas de la alianza, sino en aquello que, anterior a ella, la justifica: la peculiar actitud del Dios de Israel.

Sin pretensión de exhaustividad en un tema tan vasto, se propone la lectura de algunos textos significativos al respecto.

2.3.1. El fundamento de la intervención divina: Am 1, 2-2, 16

El oráculo contra Israel es el último de la serie de ocho¹⁵ que abre la actual colección de los oráculos del pastor de Técoa. La colección que constituye el libro en su actual disposición, aun prescindiendo de la cronología real de los oráculos, puede ser considerada una ampliación en distintos registros de este oráculo inicial de denuncia¹⁶.

La actual disposición de los oráculos permite un recorrido por toda el área geográfica. Van desfilando todos los pueblos que circundan a Israel.

La serie está compuesta con una rigidez formal estricta, procedimiento mnemotécnico que, además, por la repetición constante, crea un clímax que culmina con la denuncia a Israel¹⁷. La estructura interna de cada oráculo responde al mismo esquema: sentencia-delito-castigo¹⁸.

Sorprende que la sentencia de Yaweh contra los demás pueblos no sea por delitos contra Israel (confróntese con Sof 2, 4-15), sino contra otros pueblos. Por lo tanto, el marco en el que se encuadra la actuación divina no es el jurídico de la alianza estricta con Israel. Yahveh se presenta como el garante del orden internacional¹⁹. ¿Por qué?

15. El oráculo contra Judá es considerado posterior por razones de crítica interna y de cronología. Algunos excluyen también de la primera redacción los que se refieren a Edom y a Tiro; *cfr.* J. L. Mays, *Amos, a Commentary*, Old Testament Library, Londres, 1969, pp. 23-54.

16. Para la composición del libro de Amós *cfr. ibid.*, pp. 12-14.

17. A casi dos siglos de la división de los reinos Israel goza de un período de prosperidad sólo comparable a la época de Salomón. La expansión territorial y política le permite gozar de una cierta hegemonía económica dentro de su área, y el comercio adquiere una expansión significativa.

18. Para la estructura véase L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas, comentario II*, Madrid, 1980, pp. 961 y s.

19. *Cfr. ibid.*, p. 960.

Todos los delitos tienen un denominador común: son el ejercicio de una violencia injustificada, orientada hacia fines lucrativos, de expansión o venganza. Dios aparece así como valedor de los derechos del oprimido, y ese rol no viene enmarcado en una perspectiva etnocéntrica de Israel, sino que se universaliza. En otras palabras: la actitud de Dios no es consecuencia de la alianza, más bien se presenta como el fundamento de la misma.

Dentro de este marco de relaciones entre los pueblos, sorprende de nuevo que el pecado de Israel no consista en una acción contra otro pueblo, sino contra los miembros del propio pueblo: “Porque venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Oprimen contra el polvo la cabeza de los míseros, tuercen el camino de los indigentes. Padre e hijo van juntos a una muchacha. Se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar, beben vino de multas, en el templo de su Dios” (3, 6b-8)²⁰.

Es significativa también la distinción que el oráculo hace entre Israel como colectividad y los pobres a los que se contraponen. Israel resulta así alineado en la lista de los gentiles: es con los pobres de Israel con los que Yahveh se siente comprometido. En realidad, la verdadera oposición —elevada a categoría universal— que unifica todos los oráculos es la de opresor/oprimido.

El delito de Israel se va especificando más detalladamente a lo largo de todo el libro. Se delinea una clase rica y poderosa que amasa su fortuna a expensas de los pobres. Sus casas son grandes y lujosas (3, 10s); casa de verano y de invierno (3, 15ss); en ellas viven en medio de comodidades (6, 4ss); amontonan no solo cobertores de Damasco y arcas de marfil, sino violencias y crímenes (3, 10.12.15); sus riquezas son el fruto de la opresión de los débiles (4, 1); imponen pesados tributos (5, 11) y exprimen y eliminan a pobres y miserables (8, 4), o los compran por un par de sandalias (8, 6); para ellos el día de descanso es sólo un estorbo para sus ganancias (8, 5); se sirven de la venalidad de los jueces y convierten el derecho en amargura (5, 7); los jueces detestan a los que hablan con franqueza en el juicio, y aceptan el soborno (5, 12).

La valoración de la gravedad del delito y la consecuente denuncia y condena no se realizan a partir de una valoración moral o religiosa de la categoría oprimida, sino a partir de la realidad misma de la opresión. Es decir, la oposición de fondo no es reducible sin más a la de impío/piadoso o pecador/justo, la oposición es, simplemente, opresor/oprimido.

20. Am 2, 7 se refiere a una muchacha (hebr. *na' arāh*). No es el término técnico para prostituta sagrada y nunca en otro lugar se usa con el sentido de prostituta. Su sentido es “joven, muchacha, chica” y también, como con frecuencia estas palabras en español, “sierva, criada”; como el sema dominante en los versos anteriores (6-7a) y en el siguiente (8) es el de pobreza-debilidad, es lógico que aquí también lo sea y que, por tanto, se refiera a la mujer en cuanto indefensa. El orden inverso que presenta el

El delito de las naciones se expresa en forma concisa; esto contrasta con la mayor amplitud con que se desarrolla el delito de Israel. En efecto, antes de determinar el castigo de Israel se expresan dos agravantes: en su caso media una acción del Señor que habiéndoles liberado de Egipto les ha dado la tierra que poseen (2, 9-10). En la liberación de Egipto y en la donación de la tierra se expresa el primer agravante: se acusa de venalidad y despojo del pobre a aquellos que habían sido liberados previamente de los mismos males.

El segundo agravante lo constituye el hecho de que los profetas, como don de Dios al pueblo de la alianza, han estado siempre testimoniando el sentido de la misma con su palabra, por lo que se excluye el atenuante de la ignorancia; y que los nazireos que el Señor les ha suscitado —denuncia viviente del afán de acaparar riquezas— han hecho visible en medio de ellos el ideal de la consagración a Yahveh. A unos y a otros los han eliminado (2, 11-12).

El castigo es la dispersión violenta. Serán despojados de la herencia que han recibido. Su fuerza no les valdrá: “El más valiente entre los soldados huirá desnudo aquel día” —oráculo del Señor— (2, 16). La figura del fugitivo desnudo es una imagen bien patética de lo que queda de un pueblo al que Dios había colocado en una tierra después de haberle liberado. La desnudez contrasta irónicamente con la avidez por amontonar a costa del pobre, y el miedo del fugitivo con la prepotencia de las clases bien instaladas.

Cuando de oprimido pasa a ser opresor Israel pierde la condición de elegido, se “gentiliza”. Es ilusorio pensar que, en esas condiciones, Yahveh esté con ellos (5, 14). La razón no es solo que han quebrantado las condiciones establecidas en la alianza, sino que han perdido la condición que constituía su fundamento mismo: “¿No son para mí como etíopes, hijos de Israel?” —oráculo de Yahveh—. “Si a ustedes los saqué de Egipto, saqué a los filisteos y sirios de Quir (9, 7)”.

2.3.2. Realización de la justicia y conocimiento de Dios: Is 1, 2-20

En este primer período preocupa a Isaías el grave deterioro social y religioso de Judá²¹.

texto según la jerarquía familiar (hijo y padre) parece indicar un orden ascendente; el clímax señala al padre.

21. Esta sección está incluida en la colección Is 1-5, que tiene su ubicación histórica en el reinado de Yotán (739-734), *cfr.* 2 Cro 27. Es una época todavía de relativa prosperidad económica. Aún no han comenzado las dificultades con Damasco que, en el reinado de Ajaz (734-727), serán hostilidades abiertas (guerra siro-efraimita). Tampoco se experimenta aún la presión expansionista de Asiria, que más tarde (701), con Senaquerib, pondría cerco a la misma Jerusalén durante el reinado de Ezequías (727-698). De todos estos acontecimientos sería testigo e intérprete el profeta.

Denuncia, como Amós lo había hecho en el reino del norte, las injusticias sociales, las arbitrariedades de los jueces, la corrupción de las autoridades, la codicia de los latifundistas, la opresión de los gobernantes (*cfr.* Is 1, 21-5, 25).

Esta sección inicial que nos ocupa (Is 1, 2-20) forma un díptico con dos requisitorias (1, 2-9 y 1, 10-20), cuyo gozne lo constituye la doble mención de Sodoma y Gomorra al final de la primera requisitoria (v. 9) y al principio de la segunda (v. 10).

Primera requisitoria: 1, 2-9

Comienza convocando a los cielos y a la tierra que serán los testigos en el pleito. La relación Dios-pueblo se enmarca así en un ámbito cósmico.

La acción del Señor hacia el pueblo se expresa en estos términos: “Hijos he criado y educado” (v. 2). La idea de la filiación divina, derivada de la consagración a Dios de los primogénitos, está vinculada a la liberación de Egipto: “Tú dirás: Así dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito; y añadirás: Deja salir a mi hijo para que me sirva; y si te niegas a soltarlo, yo daré muerte a tu hijo primogénito” (Ex 4, 23). Con el concepto de adopción filial se expresa frecuentemente la alianza que Dios concluyó con Israel (Os 2, 1; 11, 1; Jer 3, 19; 31, 9).

Pero a la actitud de Dios no ha correspondido la del pueblo: “Se han rebelado”, “no conocen”, “no recapacitan”, “han abandonado”, “han despreciado” (vv. 2-5). Entre la acusación de rebeldía y abandono está la de ‘no conocimiento’ como raíz de toda la actitud de Israel. A la adopción por parte de Dios responde el pueblo con un proceso de “gentilización”: se han vuelto “gente” (hebr. *gôy*) pecadora, “pueblo” cargado de culpas, “raza” de malvados, “hijos desnaturalizados” (v. 4). Se trata de una perversión, diríamos, genética.

La alegoría padre-hijo se prolonga en la de castigo disciplinar (v. 5). No ha sido útil. De la imagen de un cuerpo herido se pasa, por fin, a la realidad de una tierra devastada (vv. 6-7). Sólo queda un resto, como un nuevo nacimiento gratuito desde la misericordia de Dios. La evocación de Sodoma y Gomorra trae a la memoria no solo la destrucción, sino su causa: la violencia gratuita sobre los indefensos en contra de las normas más elementales de la hospitalidad.

Segunda requisitoria: 1, 10-20

El punto de partida es la evocación de Sodoma y Gomorra. Enlaza con el final de la requisitoria precedente, pero ahora estos nombres suenan como un insulto terrible y como una amenaza. Después del castigo, en la precedente requisitoria se concluía con una expresión de alivio al constatar la misericordia del Señor que les había dejado un resto: “Si no nos hubiera dejado un resto, seríamos como Sodoma, nos pareceríamos a Gomorra” (v. 9).

Ha sido un alivio prematuro: “Oigan, príncipes de Sodoma; escucha, pueblo de Gomorra” (v. 10). ¡Para Yahveh son Sodoma y Gomorra! Se consuma el proceso de “gentilización”. Han llegado a ser como el prototipo de pueblo gentil y pecador. Han perdido la identidad de pueblo de Dios. ¿La encontrarán, quizás, en el templo y en el culto? Desde este punto de vista, son irreprochables. La lista de ritos es completa. Pero también es completo el rechazo de Dios:

Los sacrificios de ustedes... no me agradan
 holocaustos, grasas... estoy harto
 sangre... no me agrada
 visitas y dones... ¿quién se los pide?
 dones... son vacíos
 fiestas... las detesto, son una carga
 alzar de manos... cierro los ojos
 plegarias... no escucho. (vv. 11-15)²²

Se produce un rechazo sistemático por parte de Dios: su estómago se revuelve (la aliteración de guturales en hebreo subrayan el efecto (v. 11b). Sus oídos no quieren escuchar. De todo ese tráfigo cultural Yahveh retiene una imagen: “Las manos de ustedes están llenas de sangre” (v. 15). Ya antes, se había fijado en las mismas manos llenas de dones (v. 12). ¿Se trata de un soborno? De todos modos eran dones vacíos (vv. 12-13). Estas manos que ahora se alzan ante Dios le hacen presentes todos sus crímenes (v. 15; *cfr.* 14), y Él cierra los ojos.

Tenemos una expresión gráfica del pecado de Israel, que vendrá explicitado enseguida: “¿Cómo se ha vuelto ramera la villa fiel! Antes llena de derecho, morada de justicia; ahora de criminales. Tu plata se ha vuelto escoria, tu vino está aguado, tus jefes son bandidos, socios de ladrones: todos amigos de sobornos, en busca de regalos. No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda” (1, 21-23).

La purificación válida ha de ser más eficaz que la ritual²³: la reparación y la creación de una actitud nueva hacia los débiles y oprimidos. El principio general “cesen de obrar el mal y aprendan a obrar el bien” (1, 16) se concreta en la búsqueda del derecho y en enderezar al oprimido, para terminar recordando el deber de defender al huérfano y proteger a la viuda (v. 17). Esas acciones son las únicas purificadoras.

No se trata en este oráculo de la crítica del culto como tal. Ni siquiera sería exacto decir que se refiere a la oposición entre el culto formal, o culto externo, y el culto interior. Se trata de la incompatibilidad entre culto a Yahveh y situa-

22. *Cfr.* L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *óp. cit.*, I, p. 120.

23. “Lávense, purifíquense”, Is 1, 16. El primer término (*rh,s*) pertenece también al lenguaje litúrgico, no así el segundo (*zkh*); *cfr. ibíd.*, p. 121.

ción social de injusticia y violencia. Se reclama como actitud previa al culto el rechazo de toda violencia y la actitud más positiva de defensa del oprimido.

El fraude que se denuncia es querer disociar la causa de Dios de la causa de los pobres, de-solidarizar a Dios de la causa de los débiles. Ese culto es sospechoso de soborno y de querer arrastrar a Dios a la complicidad con la injusticia. Recuérdense al respecto la ironía con que Amós echa en cara la generosidad para con Yahveh en el culto de una clase rapaz para con el pobre: “Vayan a Betel a pecar, en Guilgal pequen firme: ofrezcan cada mañana sus sacrificios y cada tres días sus diezmos; ofrezcan ácidos, pronuncien la acción de gracias, anuncien dones voluntarios que eso es lo que les gusta” —oráculo del Señor— (Am 4, 4-5). Y el mismo Amós había rechazado en términos muy semejantes a los de Isafas un culto que no estuviera acompañado del derecho y la justicia (Am 5, 21-25).

En realidad lo que está en juego es la misma imagen de Dios. En la primera requisitoria, la acusación se mantenía en términos genéricos: el delito se debía a una falta de conocimiento, o mejor, consistía en no reconocer a Dios (Is 1, 3). En esta segunda requisitoria el pecado se concreta: el no conocimiento, la incapacidad para comprender, se expresan en unas manos llenas de sangre y levantadas hacia Dios. Esta transición puede parecer extraña; sin embargo, es connatural al pensamiento profético: “Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho; hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme” —oráculo del Señor— (Jer 22, 15-16). De forma parecida Os 4, 1-2 denuncia la falta de conocimiento de Dios que se expresa en unas relaciones humanas injustas: “Que no hay verdad ni lealtad, ni conocimiento de Dios en el país, sino juramento y mentira, asesinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio”.

El pueblo de Sodoma y Gomorra volverá a reconocer a Dios, retornarán a la alianza cuando laven sus pecados que tienen un inquietante color rojo (v. 18). Y entonces la tierra responderá con su fecundidad (v. 19).

2.3.3. Reinado de Dios y los humildes: Sof 3, 9-17

Se trata de un oráculo de consuelo y restauración²⁴. Prescindiendo de su atribución total o parcial a Sofonías²⁵, el oráculo desarrolla líneas coherentes de modo que las sucesivas añadiduras, si las hubo, constituyen una ampliación de los mismos motivos.

24. El editor del libro sitúa el ministerio de Sofonías en el reinado de Josías, 639-609 (Sof 1, 1). Judá lleva un siglo de sometimiento a Asiria. Manasés, abuelo de Josías, en su largo reinado (698-643), contribuyó a la desintegración de la fe en Yahveh (2 Re 21, 3-9) y “derramó ríos de sangre inocente hasta llenar Jerusalén” (2 Re 21, 16). Parece ser que Sofonías animó la reforma religiosa y social que emprendió Josías; *cfr.* L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *óp. cit.*, II, pp. 1109-1110.

25. Para las opiniones a este respecto *cfr. ibíd.*, p. 1111.

En 3, 13 la restauración se presenta a partir de un “resto”; su existencia presupone un castigo anterior que encontramos en el texto inmediato al actual, en el precedente oráculo de juicio (3, 1-8). El “resto” viene determinado por su condición de pueblo pobre y sencillo (3, 12)²⁶ que pone su confianza en Dios y no cometerá crímenes ni dirá mentiras.

La polaridad que subyace a los oráculos de Sofonías es la de prepotente/sencillo. En efecto, se habla de las “soberbias bravatas” y de las “insolencias” que Yahveh va a extirpar (3.11). La prepotencia puede tornarse en autosuficiencia y aquella polaridad en esta otra: autosuficiente/confiado en Yahveh. Se acusa a los que no sabían confiar en Yahveh ni acudían a Él (3, 2), mientras se caracteriza al pueblo nuevo como aquél que pone su confianza en Él (3, 13).

Según la denuncia, la confianza en sí misma lleva a Nínive a desplazar y a suplantar a Dios: “Yo y nadie más” (2, 15). Y a esas palabras hacen eco las de los ricos habitantes de Jerusalén: “Dios no actúa ni bien ni mal” (1, 12); han desplazado a Dios y ellos llenan su espacio: “Llenan de engaños y violencias la casa del Señor” (1, 9).

En el oráculo relativo al día de Yahveh (1, 7-2, 3) la amenaza va dirigida a los nobles y príncipes reales, a los que visten a la moda extranjera, a los que llenan de engaños y violencias la casa de Yahveh, a los mercaderes y cambistas, a los confiados en su plata y en su oro. En ese día sólo encontrarán refugio los sencillos y los humildes. Con este ofrecimiento se cierra el oráculo.

De igual modo, en Sof 3 aparecen dos imágenes opuestas de la misma ciudad de Jerusalén.

26. En hebr. *‘anī wādāl*; para su significado puede verse E. Jenni y C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, II, Madrid, 1971, cols. 439-441. Los términos aparecen emparejados en otros textos (Is, 10, 2; 26, 6; Sal 82, 3s; Job 34, 28; Prov 22, 22) para referirse a los sociológicamente pobres y débiles, necesitados de justicia. En el texto, la categoría que definen se opone a aquellos que son objeto de la denuncia del profeta, también sociológicamente identificables: la clase poderosa y dominante. En realidad no hace más que explicitar lo que está implícito en toda la tradición y no solo en la profética (véase, p. ej., Ex 22, 24, que literalmente dice: “Si prestas dinero a *mi pueblo...*”, donde evidentemente no se excluye al acreedor, sin más, de la condición de miembro del pueblo, pero se advierte que, en caso de desigualdad, el pueblo de Yahveh es el débil). Se puede estar de acuerdo con que Sofonías, proyectando esta situación hacia el futuro ideal al que tiende el proyecto de Dios, subraya la dimensión espiritual que completa el perfil del nuevo pueblo de la alianza: aquel que busca refugio en Yahveh (3, 13) (véase A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime*, París, 1967, pp. 30-32), y que esto tuvo sus consecuencias en la evolución posterior del pensamiento en Israel (*cf.* R. Albertz, *óp. cit.*, 1, p. 366), pero, por las razones expuestas, no sería correcto oponer la dimensión espiritual y la sociológica de esa categoría de pobres preconizada por el profeta como pueblo ideal.

La primera Jerusalén (3, 1-8) es una imagen femenina rebelde, manchada y opresora (3.1). Está en manos de sus dirigentes, presencia omnipotente en medio de ella: “Sus príncipes en ella eran leones rugientes, sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana; sus profetas, unos fanfarrones, hombres desleales; sus sacerdotes profanaban lo sacro” (3, 3-4). Y aunque también el Señor, justo juez, estaba allí, ellos no reconocían sus crímenes (3, 5).

La segunda (3, 14-16) es la imagen también femenina de la *otra* ciudad, la de los pobres y sencillos. Es una novia en la presencia de Yahveh, “héroe libertador” (3, 17) que vuelve a casa después de la batalla a alegrarse y gozarse con su esposa, él aparta la desgracia y el oprobio, expulsa al tirano de la ciudad y trae aliento al acosado (3, 16).

De este pueblo Yahveh será el rey: “Yahveh será el rey de Israel, en medio de ti y ya no temerás”. Yahveh rey, en medio de un pueblo pobre y sencillo, es la contrafigura de la clase dirigente que ejerce un poder dañino con el que domina y aterroriza (3, 13d) al pueblo (*cf.* Is 33, 22)²⁷. La indicación de lugar, “en medio de ti”, expresa no solo lugar, sino compañía que aleja el temor (3, 15s). Ese pueblo es el ámbito natural de la manifestación divina.

Resumiendo: el conocimiento de Dios está en relación con sus modos de presencia. Se lo puede conocer allí donde está. Y el *lugar* de su manifestación es en medio de su pueblo (*estar con, estar en medio*, son expresiones recurrentes para definir la relación de Dios con su pueblo) y *su modo* de manifestación es su intervención (*bajar, venir* son los movimientos correlativos que definen su voluntad), administrando justicia, actuando en favor de los débiles y desfavorecidos.

27. La idea de la realeza de Yahveh no es originaria de Israel. Yahveh hereda de los cananeos el título de rey. Este título es originariamente de matriz cósmica: el Dios de las naciones que las vence y las domina en una batalla escatológica como despliegue de su poder sobre el caos (*cf.* H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1985, pp. 99 y s.; y S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922, pp. 57 y ss.). Es Israel quien relaciona el título de Rey con el pueblo y lo vincula a su voluntad liberadora de los humildes en la realización de la justicia y el derecho (*cf.* Vicente Collado Bertomeu, *Escatología de los profetas*, Valencia, 1972, pp. 264-267). Este perfil histórico y social constituye su rasgo específico y, con la adopción de la monarquía, se proyecta sobre la misma institución monárquica y la figura del rey, *ungido* (Sal 72), que, en este sentido, se considera *hijo* de Yahveh (Sal 2; 89) y ofrece los elementos para la proyección del rey ideal para el futuro (Is 11, 1.5). Cierta literatura apocalíptica, con su tendencia a comprender la lucha del bien y del mal desde una perspectiva cósmica, corre el riesgo de oscurecer el sentido histórico y social de la intervención de Yahveh. Pero es la recuperación del concepto de reinado de Dios como intervención salvadora en favor de los débiles lo que constituirá el núcleo del mensaje de Jesús.

Lo característico de Israel a este respecto es que no es el templo y el culto, el *lugar teofánico* por excelencia. Es en medio del tejido de las relaciones humanas, de las que asume su conflictividad, el lugar donde el Dios de Israel se manifiesta y se muestra como tal: el verdadero *topos* teofánico²⁸.

3. La proclama de Jesús: el Reinado de Dios y sus señales

3.1. La llegada del Reinado de Dios

La proclama puesta en boca de Jesús para explicar el sentido de su misión, “Ha llegado el Reinado de Dios” (Mc 1, 15), había constituido también, según Mt 3, 2, el lema de Juan el Bautista y sería más tarde el de la comunidad misionera (Mt 10, 7; Lc 10, 9).

Es evidente el paralelismo entre Mc 1, 14-15 y Mt 3, 1-2: indicación cronológica; presentación de Juan en el desierto de Judea/de Jesús en Galilea; proclamación del mensaje de ambos casi en los mismos términos.

28. Israel conoce otros *topoi* teofánicos: el templo y el monte sagrado. Pero lo específico de Israel es que estos son subsidiarios del ámbito comunitario y del acontecer en el tiempo como lugar por excelencia de la manifestación divina. Quizá convendría relacionar esta concepción de Israel con su tenaz nomadismo. El dios o los dioses paternos acompañan a los patriarcas en sus migraciones hacia el creciente fértil, Yahveh, inicialmente un Dios de la montaña, queda asimilado en ellos, se hace itinerante con el pueblo y habita como él en una tienda, esto es, se hace nómada. Gran parte del pensamiento de Israel y, quizá, lo más decisivo de él, se genera en el marco del conflicto entre nomadismo y sedentarización en el reino del norte. Entre los siglos X y VIII los profetas fijan el “antaoño original” en el desierto. El viaje de Elías al monte Horeb es emblemático. El peregrinar por el desierto se convierte en clave interpretativa de toda su historia y en ideal de futuro.

La vida del nómada está articulada más en el tiempo que en el espacio. Por el contrario, el hombre sedentario necesita ordenar su espacio vital, controlarlo; el principio ordenador es el dios de la tierra cuya morada fija determina el centro “cósmico”; hacerlo propicio y asegurarse su favor a través de los rituales del culto equivale a controlar las fuerzas que rigen la vida del hombre sobre la tierra, establecer un espacio “cosmologizado” como oposición al caos informe.

El nómada, a falta de una referencia espacial fija sobre la que roten los astros, las estaciones y los meses, los períodos de lluvias y sequía en retorno cíclico, necesita ordenar su tiempo, que se le presenta como sucesión de momentos favorables y/o desfavorables imprevisibles en espacios también sucesivos. Necesita ordenar su tiempo para que presente, pasado y futuro no se vivan como sucesión caprichosa, versión en el tiempo de “caos”. Su dios es señor del tiempo, y con ellos recorre el camino invisible que va desde el pasado hacia el futuro, sin estar atado a un espacio particular. Su dios es el Dios de la promesa y de la historia.

En el universo religioso de Israel la perspectiva histórica termina sometiendo a la cósmica. Si bien adopta elementos preisraelitas del culto a “el” dios cósmico (*cf.* Sal 19; 29), los adapta a su especial concepción. Adopta la categoría mítica de

Es difícil pensar que Mateo aplicara a Juan retrospectivamente el mismo anuncio de la llegada del Reino que era peculiar de Jesús. En plena polémica con los discípulos de Juan no es probable que el evangelista les concediese esa ventaja. Es más coherente pensar que el anuncio de la llegada del Reino de Dios fuera ya de Juan y que Jesús lo tomara de él. Esto parece sugerir Mt 4, 17 al poner en boca de Jesús, al comienzo de su misión, exactamente las mismas palabras que había puesto en boca de Juan al comienzo de la suya (*cfr.* también Mt 11, 12). Si esto es así como pensamos, significaría que la comunidad ve en este punto la continuidad de la misión profética de Jesús con la de Juan. Juan y Jesús anunciarían el mismo hecho: la venida del Reinado de Dios. Ahora bien, las diferencias, que también se hacen patentes, se relacionarían con este mismo hecho: la comprensión de lo que significa el reinado de Dios²⁹.

En primer lugar, el contexto de la proclamación es diferente en ambos: Juan hace del desierto el lugar de su proclamación. Jesús parte del desierto para comenzar la suya. A la figura estática de Juan al que la gente acude saliendo de pueblos y ciudades, responde la figura itinerante de Jesús que va por pueblos y ciudades al encuentro de la gente. Es evidente que el impulso determinante de su misión es su voluntad de acercamiento a la gente en sus necesidades³⁰.

la montaña sagrada, y en ella sitúa el templo como morada fija de Yahveh y lugar donde se manifiesta, pero no son propiamente centros cósmicos: en ellos habita el Dios de la tienda que los acompañó por el desierto; su morada es, sobre todo, el centro del pueblo cuya marcha él ha guiado hasta allí, y podría ser abandonada. La evolución del concepto de "gloria" (heb. *kabôd*), desde la expresión de la manifestación de Dios en el cosmos y en el culto a la manifestación de su poder en la historia, es el reflejo del original equilibrio de la construcción de universo religioso de Israel (sobre el concepto de gloria y la revelación de Yahveh, véase T. Rendtorff, *op. cit.*, pp. 37-43).

Desde esta óptica habría que entender la actitud de los profetas ante el culto. Dan respuesta a esta pregunta: ¿es el templo el centro cósmico desde donde Yahveh se manifiesta, y son los ritos sagrados los que reglan la aproximación entre Él y sus fieles? o ¿es, más bien, el ámbito de la vida misma del pueblo donde se desarrollan las relaciones de convivencia, el "lugar" en el que se hace presente y se manifiesta, interviniendo para cuidar de los débiles, administrando justicia y derecho? ¿No es la administración del derecho y de la justicia el ritual que mejor regula la aproximación de Dios a su pueblo? Los profetas no presentan estos lugares como alternativas contrapuestas, pero advierten con nitidez que el culto en el templo es subsidiario del otro "ritual" de la justicia; que su manifestación en el templo está subordinada a la otra presencia en el ámbito del acontecer, en el tiempo donde el vivir, convivir y sobrevivir se hacen problemáticos.

29. La importancia de la figura de Juan en los Evangelios radica no solo en los datos históricos que puedan aportar las distintas tradiciones sobre el personaje y su tiempo, sino en que el recurso de la afinidad y contraste entre las dos figuras ha servido para definir el perfil mesiánico de Jesús. Su relevancia es para la cristología.
30. Las retiradas de Jesús al desierto tienen carácter provisional (descanso, Mc 6, 31; u oración, Mc 1, 35) o simbólico (comunidad alternativa al sistema, Jn 6, pero es signi-

En segundo lugar, el contenido del anuncio es también diferente. Según Mt 3, 2, a la proclamación de la venida del reino por parte de Juan se vincula solamente la exhortación a la conversión. En el discurso que dirige a los que acuden a él, según lo recoge la fuente Q (Lc 3, 7-18), les anuncia la “ira inminente” (Lc 3, 7); la idea predominante es la del juicio, la amenaza de una intervención punitiva de Dios (Lc 3, 9). La conversión a la que exhorta el texto de Mateo se presenta en Lc 3, 7-8 como el único medio de escapar a la ira divina. Por contra, Marcos hace objeto primero de la proclamación de Jesús la “Buena Noticia”, que, obviamente, es la misma llegada del Reinado de Dios, mientras que la conversión, a la que él también exhorta, está en función de la acogida (fe como aceptación) de esa Buena Noticia que es la llegada del Reino (1, 14-15)³¹.

Mientras Juan se limita a anunciar la próxima venida del Reinado de Dios e invitar a la penitencia como preparación para la misma, Jesús, por el contrario, anuncia, no solo la venida del Reinado de Dios, sino su llegada misma que, como intervención en favor de los pobres, tiene lugar en el aquí y ahora de su actuación³². Su distintivo es, pues, no solo la proclamación oral de un mensaje, sino el despliegue de una actividad que lo haga visible.

De hecho, en la misión de los discípulos van parejos el anuncio del mensaje de la llegada del Reino, en los mismos términos que se atribuyen a Juan y a Jesús, y la actividad en favor de los necesitados: “Vayan proclamando que el Reino de Dios ha llegado. Sanen enfermos, resuciten muertos, limpien leprosos, expulsen demonios (Mt 10, 7; Lc 10, 9.11)³³”.

La diferencia, en suma, entre Jesús y Juan, es que para Jesús el Reinado de Dios no es solamente objeto de anuncio, sino de una actuación que hace presente y visible la misericordia de Dios viniendo al encuentro de los que sufren.

ficativo que no se hable aquí de desierto) y, aun en estos casos, cuando la gente lo sorprende acudiendo a él, Jesús acepta que su misión es *salir* a anunciar (Mc 1, 38) e invita a los suyos a atender a la gente allí en sus necesidades: no basta administrarles la palabra, es necesario añadir también el pan (Mc 6, 34-37).

31. La coordinación, gr. *metanoëte kai pisteúete*, habría que interpretarla como coordinación modal en que la segunda oración señala el modo en que se realiza la acción expresada por la primera: “Cambien de mentalidad y crean [creyendo] en la Buena Noticia”. Para la tipificación de este hecho sintáctico, *cfr.* A. Urbán, “La coordinada modal”, *Filología Neotestamentaria* 2 (1988), donde se señalan numerosos ejemplos tanto del griego bíblico como del clásico y de la *koiné*.
32. “El tiempo está cumplido” (Mc 1, 5) es la indicación precisa que añade la proclama de Jesús a la de Juan y, en paralelo con *eggiken*, que le sigue, determina el sentido de este Reinado como presencia actual; véase *supra*, n. 2.
33. Lc 10, 9, más cercano al tenor del texto de Q, hace explícita mejor la conexión entre sanación de los enfermos y anuncio del Reino al anteponer aquella a ésta: “Curen enfermos y díganles: El Reinado de Dios ha llegado a ustedes”.

3.2. La actividad de Jesús: el carácter del Reinado de Dios y sus señales: Mt 11, 1-12, 21

Los capítulos 11-12 de Mateo constituyen la sección narrativa introductoria a las parábolas del Reino³⁴.

La sección Mt 11, 1-12, 21 tiene como tema central los signos del Reinado y la revelación o manifestación en Jesús de Dios como Padre.

Sigue la sección Mt 12, 22-46, sobre la interpretación de los signos, pues el hecho desconcertante es que los signos de la llegada del Reino pueden ser leídos por algunos en un sentido totalmente opuesto: como la expansión de un poder maligno (Mt 12, 22-24).

La sección 11, 1-12, 21 gira en torno a tres declaraciones sobre la misión de Jesús que determinan tres secuencias textuales: (a) Manifestación de la misión de Jesús: signos identificativos (11, 2-6: *cfr.* Is 35, 5s; 29, 18; 42, 18; 61, 1); (b) Manifestación del Padre por medio del Hijo: a los sencillos (11, 25-27); (a') Manifestación de la misión de Jesús: signos identificativos (12, 18-21: Is 42, 1-4).

Desde ese punto de vista, toda la sección está incluida entre dos textos proféticos relativos a la misión de Jesús: (a) y (a'); éstos, a su vez, remiten a un centro común: el plan de manifestación del Padre por medio del Hijo a los sencillos: (b).

El ritmo de las dos primeras secuencias se basa en la alternancia manifestación/rechazo:

- (a) Manifestación: de misericordia con los pobres, en contraste con la misión de Juan (11, 1-19).
- Rechazo: de las ciudades (11, 23-24).
- (b) Manifestación: a los sencillos (11, 25-30).
- Rechazo: del fariseísmo legalista (12, 1-14).
- (a') Manifestación: de misericordia (12, 15-21).

3.2.1. Mt 11, 1-24: Las señales del Reinado de Dios

La primera alternancia manifestación/rechazo (11, 1-24) está comprendida en la siguiente inclusión que enmarca la actuación de Jesús en las ciudades de ellos:

“Se marchó de allí para enseñar y proclamar en sus *ciudades*” (11, 1); “se puso entonces a reprender a las *ciudades* donde había hecho casi todos sus prodigios (Corozáin, Betsaida, Cafarnaún)” (11, 20-24).

34. *Cfr.* P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1983², p. 248.

Se trata de una misión frustrada. No hacen caso a sus prodigios³⁵.

¿De qué acciones poderosas se trata? Del sentido de sus obras como reveladoras de su misión, trata la primera parte (11, 2-19). En efecto, encontramos aquí otra inclusión: “Juan se enteró en la cárcel de *las obras* del Mesías” (11, 2); “la Sabiduría ha quedado justificada por *sus obras*” (11, 19)³⁶.

Entre los extremos misión/rechazo se sitúa la definición de la misión de Jesús, tomando como punto de partida sus obras. La ocasión la ofrece la embajada de Juan (11, 2s). Jesús explica su misión en términos de continuidad (histórico-salvífica) y de diferenciación (cualitativa) con respecto a Juan. El dualismo de fondo es juicio/gracia. Juan representa el primero, de ascendencia apocalíptica³⁷ (Mt 3, 7-12); Jesús, la segunda (11, 4-5)³⁸. Ni a uno ni a otro han hecho caso (Mt 11, 16-19).

Los signos que Jesús propone como definitorios de su misión son todos intervenciones en situaciones humanas degradadas y dolorosas: “Vayan a contarle a Juan lo que están viendo y oyendo: ciegos ven y cojos andan, leprosos quedan limpios y sordos oyen, muertos resucitan y a pobres se anuncia la Buena Noticia. Y dichoso quien no se escandalice de mí” (11, 4-6). La respuesta está confeccionada con una combinación libre de Is 35, 5 y 29, 18 con 61, 1.

De la serie de acciones enumeradas, las dos últimas son la recapitulación de las anteriores: “Muertos resucitan y a pobres se anuncia la Buena Noticia”³⁹. La enumeración alcanza su clímax con la comunicación de la Buena Noticia a los pobres. Es decir, que los ciegos vean y los cojos anden, etc., significa anunciar la Buena Noticia a los pobres. La fraseología empleada es muy común en el Oriente antiguo para designar el tiempo de la liberación del sufrimiento, del llanto y del dolor. Una lista tanaanítica dice: “Cuatro pueden compararse a un muerto:

35. Gr. *dunameis*, acciones en las que se manifiesta el poder salvífico de Dios en la historia; *cfr.* Grundmann, “*dunamai...* Der Kraftbegriff des Neuen Testament, I Die Christustatsache”, ThWNT II, 302-4.

36. Aceptamos la lectura “por su obras” bien atestiguada en la tradición manuscrita (Sinaítico, B, W); la lectura “por sus hijos” de Q es mantenida por Lc 7, 35 y también en numerosos manuscritos de Mt 11, 19, seguramente por contaminación con el texto lucano. Mateo, pensamos que eficazmente, adapta a su contexto la lectura propuesta por su fuente.

37. *Cfr.* P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, 1972, p. 29.

38. *Cfr.* L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo*, I, Marino, 1976, pp. 280-284, y II, p. 615.

39. En efecto, la enumeración aparece por binomios: ciegos y cojos / leprosos y sordos / muertos y pobres. El primero y el segundo binomio no están coordinados; el segundo y el tercero sí, y la coordinación tiene un cierto valor consecutivo: “De modo que a muertos y pobres...”.

el paralítico, el ciego, el leproso y el que no tiene hijos⁴⁰. La situación de tales personas en esa cultura no puede llamarse vida.

Lc 4, 17-22 abre la misión de Jesús con un texto profético similar: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Él me ha unguido para que dé la Buena Noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el Año de Gracia del Señor” (Is 61, 1-2). También aquí la frase inicial, “para que dé la Buena Noticia a los pobres”, no es una más de la enumeración, sino que expresa la finalidad global de la misión que luego se explicita.

La declaración se cierra en Mateo con un macarismo: “Y dichoso quien no se escandalice de mí” (Mt 11, 6). Es una advertencia que se relaciona directamente con los signos con los que acaba de describir el perfil de su misión⁴¹. No puede sorprender: se propone el perfil de un mesianismo que contrasta con las ideas generalmente admitidas, y que Mateo completará al final de la sección con la cita de Is 42, 14 (Mt 12, 18-21). El dicho, que inicialmente pudo tener su contexto en las disputas con los discípulos del Bautista⁴², adquiere aquí un carácter más general. Según Mateo, van a quedar fuera justamente los que creían estar dentro y, viceversa, van a entrar los que habían sido excluidos (Mt 11, 25; véase también 8, 11-12; 21, 31s). Esta inversión es el resultado del plan salvador de Dios que Jesús realiza: un período de gracia en favor de los excluidos y no de juicio y venganza.

Lucas, después de presentar en la sinagoga de Nazaret con el mismo texto de Isaías la misión de Jesús como el anuncio de la Buena Noticia a los pobres,

40. *Cfr. b. Ned. 64b Bar.*, citado por J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, 1974, p. 128.

41. J. Jeremias, *óp. cit.*, pp. 133-138.

42. En efecto, el dicho es en primer lugar la respuesta a la embajada de Juan que se plantea en estos términos: “¿Eres tú el que tenía que venir (gr. *ho erkhómenos*) o esperamos a otro?” (Mt 11, 3). Juan había anunciado la llegada del Mesías con un perfil muy concreto: “El que viene (*ho erkhómenos*) detrás de mí es más fuerte que yo (gr. *iskhuróteros mou*) [...] trae el rastrillo en la mano para separar el grano de la paja y reunir el grano en su granero; la paja, en cambio, la quemará en un fuego que no se apaga” (Mt 3, 11-12). Es posible que la expresión “es más fuerte que yo” fuera empleada por el Bautista en su anuncio del Reinado por venir (Mc 1, 7; Lc 3, 16) y, ahora, es evidente que lo que está en discusión es cómo entenderla. El término es frecuente en los LXX y se aplica a la divinidad en el sentido de “temible” (Dn 9, 4; Jr 32, 18, etc.); en los Salmos de Salomón el adjetivo se aplica constantemente al Hijo de David esperado (17). Los discípulos de Jesús acabarán entendiendo la paradoja: la “debilidad” de su misericordia, tal cual se expresa en Jesús, es la gran fuerza de Dios (1 Co 1, 25). Mt 12, 29 va a retomar el tema del más fuerte; su superioridad con respecto al Maligno se manifiesta en su poder de sanación (Mt 12, 22).

describe las motivaciones del escándalo: “Todos se declaraban en contra, extrañados de que mencionara sólo las palabras sobre la gracia” (Lc 4, 22)⁴³. En efecto, Jesús había enrollado el volumen de Isaías interrumpiendo el último versículo en las palabras “para proclamar el año de gracia del Señor”, y omitiendo la segunda parte del mismo verso: “El día del desquite de nuestro Dios” (Is 61, 2)⁴⁴.

Según la concepción general, el reino de Dios se manifestaría con poder, y el Mesías, que era su instrumento, establecería su imperio. Según Jesús, el reino de Dios se hace presente sin violencia. El Mesías será el Hijo-siervo⁴⁵ que implan- tará el derecho sin pelear, sin gritar, sin dar voces por las calles (12, 19); esta cita de Isaías cierra la inclusión que abarca toda la sección (*cf. supra*), y hay que leerla superponiéndola a la cita de los signos de salvación que la encabeza (11, 5) y las dos a su vez se iluminan con la declaración, central de toda la sección (*cf. supra*), sobre la misión de Jesús como revelador del Padre con su opción por los humildes y excluidos (11, 25-30).

No extrañará que Jesús invierta los términos: no solo no se impondrá con violencia, sino que el Reino es objeto de violencia: “Desde los días de Juan hasta ahora se usa la violencia contra el reino de Dios y gente violenta quiere quitarlo de en medio” (11, 12)⁴⁶.

En este contexto que parte del hecho del encarcelamiento de Juan, del que Jesús se presenta como continuador en el anuncio del Reino (con las peculiaridades antes señaladas), y que alude a la hostilidad que el mismo Jesús ha experimentado ya por parte de los dirigentes (Mt 11, 19), la constatación resulta

43. “Se declaraban en contra”. Acepto la traducción de J. Mateos y L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento*, Madrid, 1987²; el verbo griego *martureô*, con dativo, puede tener también ese significado (véase Mt 23, 31: “Con eso atestiguan ustedes *en contra suya*, que son hijos de los que asesinaron a los profetas”) y da un sentido coherente con el contexto. Para el *dativus incommodi*, véase F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1978¹⁵, § 188, 1. En el mismo sentido, Bauer, *s. v.*

44. Para los oídos acostumbrados al ritmo de la poética hebrea basada en el paralelismo, la omisión del segundo miembro esperado del paralelo, en este caso antitético, sonaba a algo inconcluso: ofendía el oído y, como queda claro por el desenlace del episodio (Lc 4, 29), a la mentalidad de sus oyentes.

45. Hijo de Dios y servidor del hombre. Esas dos ideas han sido fundidas en la presentación oficial de la misión de Jesús en el bautismo (Mt 3, 17), donde “en quien me he complacido” es una cita de Is 42, 1 referida al siervo. Ese mismo texto, más completo, es el que aquí se cita (12, 18-21), pero hay que leerlo referido al Hijo (11, 27). Facilita este tránsito la ambivalencia de la palabra griega *pais*, hijo/niño, chico/siervo.

46. Para las distintas opiniones sobre este dicho, *cf. P. Bonnard, óp. cit.*, p. 252; *cf.*, además, E. Moore, “Biazō, arpaζō and cognates in Josephus”, *NTS* 21 (1975), pp. 519-543.

pertinente. En efecto, el Dios que se decanta por los débiles no es neutral. Su intervención en favor de los excluidos implica la denuncia de los fuertes que los desprecian y de aquellos que se han posesionado hasta del nombre de Dios y de sus leyes para afirmar su privilegios (Mt 21, 33-45; 23, 1-39): “Borracho y comilón llaman a Jesús” por optar por ellos⁴⁷.

Esta primera parte dedicada a la calidad y significado de las intervenciones de Jesús se concluye con una alusión a las obras de la Sabiduría: “Pero la Sabiduría ha quedado justificada por sus obras” (11, 19)⁴⁸. Hay que notar la conexión⁴⁹ con la frase inmediatamente precedente que presentaba la incomprensión de los celosos de la Ley por las comidas de Jesús con recaudadores y descreídos, binomio que designa gente no recomendable desde el punto de vista de la observancia legal y por tanto marginada religiosa y socialmente. Como se ha notado, esta frase está en perfecto paralelo con la que se refiere a las obras del Mesías con la que hace inclusión (11, 2). La Sabiduría, por tanto, es la de Dios, pero no en sentido abstracto o especulativo, sino tal cual se manifiesta y se realiza en Jesús: las obras de Jesús son las obras de la Sabiduría de Dios que en él se hace visible⁵⁰.

En este contexto parece aludirse a la convocatoria de los faltos de juicio e inexpertos al banquete de la Sabiduría a que se refiere Pr 9, 1-6: “La Sabiduría se ha edificado una casa, ha labrado siete columnas, ha preparado un banquete, mezclado el vino y puesto la mesa, ha despachado a sus criadas para que lo anuncien en los puntos que dominan la ciudad: los inexpertos que vengan aquí; quiero hablar a los faltos de juicio. Vengan a comer de mi pan y a beber el vino que he mezclado; dejen la inexperiencia y vivan, sigan el camino de la prudencia”. Esto explica por qué sigue este dicho de Jesús como explicación de su comida con gente descreída (11, 19). La idea teológica de base es la del banquete mesiánico, visto aquí a través de la imagen de la Sabiduría que convoca esta vez a los pecadores⁵¹, gente marginada, en vez de rechazarlos y condenarlos. A ellos, en efecto,

47. Una de las características del cuarto Evangelio es la percepción del impacto conflictivo de la persona y de los hechos de Jesús, y la tipificación del carácter sistémico de las fuerzas que se le oponen: muerte y mentira. Una síntesis de ello dejo expuesta en J. Barreto, *La tradición del Discípulo amado*, Madrid, 1989, pp. 37-45.

48. *Cfr. supra*, n. 36.

49. Gr. *kai*, advers. “pero, con todo”.

50. El tema de la reivindicación de la validez de la actuación de Jesús por la calidad de sus obras es un tema recurrente en el Evangelio de Juan (Jn 5, 36; 10, 37s), donde —no estará de más observarlo— esas obras constituyen el punto de contraste entre Juan y Jesús (5, 35s; *cfr.* 10, 41), y, como aquí, son obras que manifiestan a Dios en su condición de Padre (10, 37-38; *cfr.* Mt 11, 25-30).

51. Con este término se refiere no solo a los que no se ajustan a la ley, sino a los que ejercen oficios que se tienen por viles. Parece ser que ese término y otros similares fueron originariamente acuñados por los enemigos de Jesús; *cfr.* J. Jeremias, *óp. cit.*, p. 134.

se va a referir enseguida como a los “simples” (11, 25)⁵², afirmando que, paradójicamente, son ellos los únicos que recibirán la revelación del Padre, mientras que los “sabios” quedarán al oscuro.

La Sabiduría divina no se expresa en una doctrina, en tanto discurso teórico sobre Dios, cuanto en unas actuaciones que la hacen presente y visible. No implica una iniciación en un saber recóndito que aparte la mirada del hombre de las realidades humanas más duras y dolorosas, sino en la experiencia y reconocimiento de la presencia del poder divino transformador de esas realidades. Por eso, la recriminación a las ciudades de Galilea con la que termina esta secuencia (11, 20-24), y que ejemplifican el rechazo a la actuación de Jesús, no se hace porque no hayan escuchado su doctrina, sino porque no han sido capaces de interpretar sus hechos, señales de la intervención divina, a pesar de haber sido testigos de la mayor parte de ellos (11, 20)⁵³.

3.2.2. Mt 11, 25-30: Reinado de Dios y paternidad divina

La idea de Jesús como expresión de la Sabiduría se confirma si se tiene en cuenta el tono y el lenguaje sapiencial de 11, 25-30. Aludiendo a su yugo, en clara polémica con “el yugo de la Ley” de la terminología rabínica, Jesús se sustituye a la misma considerada como la Sabiduría divina (*cf.* Eclo 24, 1s y 23s). Invita a aprender de él que es “no violento, sino sencillo” (11, 29). Esta última frase justifica la invitación, pero no da el contenido de su enseñanza; éste se ha expresado antes: “Mi Padre me ha enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar” (11, 27). En el aprendizaje de lo que es el Padre se basa la Ley de Jesús, que ha dejado de ser carga; en esta experiencia nueva de Dios como Padre, los agobiados por una concepción oprimente de la Ley y por el hostigamiento de sus representantes (Mt 23, 3-4) encontrarán alivio.

Como queda dicho, esta secuencia constituye el centro de toda la sección y se ilumina a la luz de los textos proféticos que definen la misión de Jesús (11, 5; 12, 18-21).

52. El término empleado *nēpios* corresponde al hebr. *Petî* (Prv 9, 4); así lo traduce también Sim., mientras que los LXX lo traducen por *aphrōn*. Tiene un fuerte significado social y representa a los excluidos del sistema de los que Jesús se rodea, y, posiblemente, se trata también de un término ominoso con el que los enemigos de Jesús se refieren al grupo que lo acompaña; véase J. Jeremías, *óp. cit.*, pp. 136-138.

53. Conviene señalar la analogía de estas *dunámeis* (Mt 11, 20.21.23) con las “señales” (gr. *sēmeia*) en Jn (7, 31; 12, 18.37; 20, 30, entre otros). Para las señales en Jn en relación con el discernimiento, *cf.* J. Barreto, “Señales y discernimiento en el Evangelio de Juan”, *RLT* 40 (1997), pp. 41-59.

En la actual redacción de Mateo⁵⁴ el texto está articulado de la forma siguiente: (a) Jesús se dirige al Padre: reconocimiento por su manifestación a los sencillos (25-26); (b) declaración sobre sí mismo: la relación de mutuo conocimiento que une al Hijo con el Padre (27); y (c) Jesús se dirige a los cansados y agobiados por el yugo de la Ley: invitación a seguirle (28-30).

El centro de la secuencia lo constituye, pues, la declaración de la relación mutua de conocimiento del Padre y el Hijo que se manifiesta sólo a los sencillos. Por el contexto de toda la sección queda claro que las obras de Jesús, sus intervenciones en favor de los necesitados, son intervenciones de Dios en cuanto Padre y que, por lo mismo, ponen de manifiesto su condición de Hijo. Solo podrán conocer al uno y al otro aquellos que, abiertos a la misericordia como al rostro de Dios, entiendan que éste se hace visible necesariamente en la intervención en las situaciones humanas degradadas. Los arrogantes y despiadados, por su propia condición, se quedarán al oscuro de esta revelación.

La oración del Padre Nuestro (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4) une los conceptos de Reinado de Dios y de paternidad divina. La expresión "Padre nuestro" característica de Jesús no representa solamente un simple apelativo divino, por muy peculiar que sea; establece, en realidad, un nuevo paradigma para la comprensión de Dios y la interpretación de sus relaciones con el hombre.

En el AT se habla de Dios como Padre (Os 11, 3s; Jer 3, 19; Is 63, 16; 64, 7; Mal 2, 10), pero esta analogía es hipónima de otra concepción más determinante y englobante: la de Dios como Señor, el Señor de la Alianza. En Jesús la experiencia de la paternidad es la experiencia radical, el punto de partida, la cifra del código genético de todo su mensaje, y esto es tan evidente que la comunidad desarrollará enseguida el concepto de filiación como definitorio de Jesús: el Hijo de Dios⁵⁵.

La relación señor/súbdito tiene su fundamento en el poder y dominio del uno sobre el otro; requiere la mediación de una ley que lo exprese y realice. La relación Padre/hijo implica la inmediata vinculación en la vida, dada y recibida. Este nuevo esquema de Jesús reinterpreta profundamente el anterior. Puede que se sigan usando las mismas palabras, pero tienen una carga nueva. Los antiguos conceptos quedan reabsorbidos en esta nueva experiencia que resulta determinante.

54. Los versos de Mt 11, 25-27 coinciden con la versión de Lc 10, 21-22, sin embargo, los que siguen inmediatamente en Mt 11, 28-30 faltan en la versión lucana, pero son coherentes con la intención de Mateo de presentar a Jesús como la nueva expresión de la Sabiduría. Ambos evangelistas coinciden, con todo, en colocar las dos primeras declaraciones en el contexto de la misión en las ciudades de Galilea, si bien en Lucas se trata más bien de la misión de los setenta y dos (Lc 10, 1-23).

55. G. Schneider, *Die Frage nach Jesus. Christus Aussagen des Neuen Testaments*, Essen, 1971, pp. 129-135.

El concepto de *padre* aplicado a Dios es una analogía, lo mismo que el de *señor*. Lo que se quiere expresar con él es el hecho de que la vida misma es el vínculo radical con la divinidad, que, en la experiencia religiosa, es la experiencia central, la vida dada y recibida. No la ley y el temor, sino el don radical de la vida, la gratuidad y la gratitud. Esta es la Buena Noticia. Pero se trata de la vida humana, no solamente de la vida como hecho biológico: el concepto de Padre no es simplemente sinónimo de creador o hacedor. La analogía de "familia", en la que este concepto se comprende en los relatos evangélicos y se explica en las parábolas que desarrollan la imagen de Dios como padre, implica no solo el hecho de engendrar, sino la dedicación amorosa y gratuita, el impulso misterioso por el que el ser acepta descentrarse de sí mismo para salir hacia el otro, dándole su propia vida.

La novedad de Jesús radica, pues, no en tal o cual expresión o en tal o cual desarrollo teológico, sino en el nuevo equilibrio de fondo que establece en el universo de la fe. El punto focal es la experiencia nueva de la paternidad de Dios. El reinado que anuncia no es simplemente el reinado de Dios, sino el reinado del Padre.

El sujeto orante en la oración del Padre Nuestro lo hace con la conciencia de su inclusión en un colectivo "nosotros" que es universal: Padre *nuestro*. La vivencia de la paternidad no es una experiencia que pueda ser tenida de modo individualista e intimista. Conlleva necesariamente la experiencia de la fraternidad/sororidad. Y como la experiencia de la divinidad solo se puede tener en el hombre-hijo, la experiencia de la paternidad solo se la puede tener en la experiencia de la fraternidad. El Evangelio de Juan, que es el que con más profundidad desarrolla el tema de la paternidad de Dios y el correlativo de la filiación divina, lo expresa de forma contundente: "A la divinidad nadie la ha visto nunca; si nos amamos mutuamente, Dios habita en nosotros y su amor queda realizado en nosotros" (1Jn 4, 12). En otros términos: sólo en la experiencia de la fraternidad se puede experimentar la realidad divina, que en Jn es la experiencia de la paternidad.

La analogía de *reinado* del Padre es indicativa de que el ejercicio de la paternidad tiende a crear la fraternidad como espacio social. Desde el punto de vista ontológico, la paternidad divina es lo primordial; desde el punto de vista del conocimiento, lo primero es la fraternidad, como hecho social visualizado y realizado (hecho realidad) en la relación mutua entre los hombres. El espacio del Reino es ahora el espacio de la fraternidad universal.

El símbolo y la expresión de esa realidad ideal es la mesa compartida. El pan para todos, pero pan común ("el pan *nuestro*") símbolo tangible de una vida compartida que procede de una misma fuente. Por eso se pide en la oración al

Padre que su reino se manifieste en ese hecho: que se adelante el sueño de la mesa común, que el mañana comience a ser hoy⁵⁶.

Pero la fraternidad nueva del Reino se inserta en una realidad ya rota y, por eso, el perdón mutuo de las deudas se ha de convertir en expresión necesaria de la voluntad rehabilitadora del Padre (Mt 6, 12; 18, 23-34).

Los enemigos de Jesús, la clase dirigente, siguen anclados en el concepto de Dios como Señor, ven en la Ley solo la codificación de su voluntad normativa fundante de todo el edificio religioso. Hablan del yugo de la Ley. Ese instrumento, además en sus manos, les resulta útil para fundar su propio dominio sobre la gente (Mt 23, 1-36; Jn 7, 47-49).

Para Jesús el amor paternal de Dios no se yuxtapone a su poder, se identifica con él. Esta es la definición audaz, pero coherente, que propone Juan: “Dios es amor” (1Jn 4, 7.16). Ninguna definición intimista, sino, más bien, socialmente revulsiva. Si se le despoja de esta cualificación constitutiva, Dios como poder absoluto puede convertirse en la absolutización de la tiranía, en la divinización del egoísmo absoluto, y en la legitimación consiguiente de toda tiranía; éstos vendrían a ser el reflejo fiel de la realidad divina que configuraría la del mundo.

56. La tensión entre el presente y el futuro se expresa con vigor en la petición “nuestro pan del mañana dánoslo hoy”. El griego tiene el adjetivo *epioúision* que ya Orígenes no encontraba ni en la lengua literaria ni en la hablada, y lo consideraba, por tanto, un término acuñado por los evangelistas (cfr. *De Oratione*, 27,7, GCS, *Orígenes II*, 366s). Jerónimo lo traduce conjeturalmente y, además, de diverso modo: en Mt 6, 1 por *supersubstantialem* y en Lc 11, 3 por *quotidianum*, que ha pasado al uso oficial de la Iglesia latina; pero él mismo dice que ha encontrado la expresión traducida por *māh,ār* (“mañana”, en el sentido del día siguiente u otro día futuro) en el Evangelio de los hebreos. De hecho, en gr., *epioúsa* (part. pres. f. de *epeimi*), de forma tan parecida a *epioúsios*, se usaba como expresión adverbial para designar el día siguiente: Hch 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21.18; 23, 11. ¿Es este término, tan singular en la lengua griega, un término acuñado por los cristianos a partir del participio femenino, para hacerlo concertar con el masculino *artos* (“pan”), con el mismo sentido? Todo parece indicarlo. Un argumento a tener en consideración en favor de la interpretación de *epioúsios* por “del mañana” es que tal es el texto del Padre Nuestro hasta nuestros días en copto-bohafrico y en la traducción árabe del mismo, y en uso en la liturgia copta y árabe. El texto copto debe remontarse al menos al s. V. (el texto de Lc publicado por Quecke pertenece al dialecto sahidico, no al bohafrico). Cfr. *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic*, vol. 1: *The Gospels of S. Matthew and S. Mark*, Oxford, 1898, p. 38 (texto copto), p. 39 (traducción inglesa: “Give us our bread of tomorrow today”, Mt 6, 11). El manuscrito más antiguo usado para esta edición es del año 889; otros son del siglo XII. Para los textos litúrgicos, cfr. *Las tres anáforas de los santos Basilio, Gregorio y Cirilo* (en copto y árabe), El Cairo, 1960, 2; *Eucologio de la Iglesia Alejandrina* (en copto y árabe), Roma, 1971, 2.

Históricamente, así ha sucedido: todas las tiranías han invocado a ese Dios en que se fundamentan, y, de ellas, la tiranía religiosa es la más inicua. Desde esa concepción, el concepto de Reino de Dios se convierte en un concepto ambiguo, cuando no abiertamente peligroso⁵⁷.

En la última parte de esta secuencia Jesús se propone como expresión de esa nueva visibilidad divina, la nueva sabiduría: “Acérquense a mí todos los que están rendidos y abrumados, que yo les daré respiro... mi yugo es llevadero y mi carga ligera” (Mt 11, 28-30).

La distinta actitud de Jesús con respecto a la Ley y el rechazo del fariseísmo legalista la describe Mateo en la secuencia siguiente (Mt 12, 1-21)⁵⁸.

4. La recuperación del tiempo

La salvación que Jesús proclama y constituye la Buena Noticia del Reinado de Dios se define en términos de *presencia* (en el sentido factitivo de *hacerse presente*) de Dios como intervención en la realidad doliente de la humanidad. No es una salvación atemporal o meramente “espiritual”; Jesús reclama la visibilidad y tangibilidad de esa salvación aquí y ahora. Es en el tiempo y en el espacio donde se hace visible la salvación, como es en la realidad humana, incluyendo su corporeidad, donde se manifiesta la realidad divina. Este es el principio de encarnación: lo “espiritual” no se opone a lo “corporal”, sino que hace de él su medio necesario de expresión, como la materialidad del sonido articulado no se opone al sentido de la palabra, sino que es su soporte necesario⁵⁹.

Se pide que el Reinado de Dios venga: “Venga a nosotros tu Reino”. Que venga al tiempo y espacio humanos.

La tendencia a situar la Ley —entendida como palabra ya dicha y fijada por escrito— en el centro de la relación Dios/hombre como mediación absoluta, casi

57. Es ese peligro el que quiere exorcizar Jn cuando dice que su reino no es de “este mundo”, léase “de este sistema”; *cf.* J. Mateo y J. Barreto, “Mundo”, en *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*, pp. 213-215.

58. Para este tema me remito a lo que he expuesto en J. Barreto, “Reinado de Dios y revelación divina. Ley y reinado de Dios”, *RLT* 76 (2009), pp. 55-70, especialmente pp. 67-69.

59. El prólogo de Juan (Jn 1, 1-18) es la síntesis genial de esta tradición bíblica. En él se propone la comprensión de Dios no desde un paradigma esencialista, sino lingüístico: no es el ser de Dios, sino la expresión de Dios lo que propone descifrar. Una Palabra que adquiere su expresividad máxima en la “carne” humana. No propone al conocimiento el “objeto” Dios, sino su “Palabra” en el acto de interlocución, el “sujeto dia-logante”: Dios es un “sujeto” que no se deja atrapar como “objeto”, ni siquiera del conocimiento. No es en la relación sujeto-objeto como se tiene acceso a Él, sino en la relación sujeto-sujeto, mediada por su palabra, vehículo de “amor y fidelidad” (Jn 1, 14), donde se puede aferrar la realidad divina (Jn 1, 16-18).

hipostasiada, tiene como resultado el desplazamiento de Dios hacia fuera del tiempo y del espacio; la palabra así fijada, con su carácter inmutable, se convierte en metahistórica, no roza la vida concreta y cambiante del hombre en su ser en el tiempo y en el espacio. Se va perdiendo el sentido del tiempo como lugar de la intervención y revelación divina, para convertirse exclusivamente en tiempo de fidelidad a la norma, tiempo, a lo sumo, de obras meritorias a través de las cuales el hombre se justifica en espera del juicio de Dios en la consumación final.

La apocalíptica, por su parte, siente un interés particular por la lectura de los acontecimientos históricos en cuanto reveladores del plan de Dios. En este sentido es heredera del espíritu profético. Pero, aunque tiene muchas analogías con el profetismo, el equilibrio en que se sitúa la apocalíptica es totalmente distinto. Le interesa, como a los profetas, la lectura de la historia, pero no tanto como lugar donde Dios se manifiesta interviniendo en el presente, cuanto en función de su consumación, de su fin. El centro de gravedad se ha desplazado al futuro, que va adquiriendo un perfil metahistórico.

Legalismo y apocalíptica tienen como consecuencia —¿son la consecuencia?— un cierto vacío del presente que tiende a ser sólo espera de la intervención de Dios. Nace esta actitud de la frustración histórica del exilio y de las subsiguientes dificultades de la restauración⁶⁰.

La irrupción del espíritu profético que representa Jesús representa también la recuperación del tiempo. Parte del movimiento de Juan, un apocalíptico clásico, para recuperar la confianza en la historia y el optimismo que requiere el despliegue de la actividad amorosa de Dios en el tiempo. Su optimismo histórico y antropológico radica en la voluntad benévola de Dios de estar presente y dar la cara (en expresión coloquial, pero versión exacta del más bíblico “manifestar su rostro”) por los pobres y desvalidos, en términos de tiempo y lugar, a través de signos que tienen una concreción histórica y que son visibles y experimentables.

El mensaje de Jesús es Buena Noticia para los hombres agobiados y sometidos a aquellas fuerzas que amenazan el don de la vida, que disgregan la fraternidad y convierten al hombre, y hasta al mismo Dios, en enemigo del hombre; ese principio utiliza no solo la inteligencia, sino hasta la ley divina para conseguir sus objetivos: muerte y mentira, males radicales de los que los demás son expresión⁶¹. El hombre al que Jesús se dirige no es abstracto, mero sujeto de obligaciones y pasible de sanciones que va capeando con su puritanismo legal la ira divina. El hombre de Jesús es el hombre histórico necesitado de la acción salvadora de Dios que también es histórica, concreta: pan, salud, perdón, reintegración en la convi-

60. Cfr. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, 1975, pp. 12-31.

61. Cfr. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, 1999, pp. 296-300.

vencia, vida. Aún más, en esa acción histórica concreta se expresa la salvación única e indivisible y mediante ella la realidad de Dios que en ellas se manifiesta.

En las parábolas de Jesús que se refieren a la dinámica de crecimiento del Reino (la semilla sembrada, Mt 13, 3-23; el grano de mostaza, Mt 13, 32; la levadura que fermenta la masa, Mt 13, 33, etc.) se revela una nueva comprensión de la tensión presente/futuro, realidad/esperanza.

El futuro no sobreviene en el sentido de que se sobreponga simplemente al presente. Lo que ha de venir se hace presente, la esperanza es también realidad. Y en el presente se gesta y crece el futuro. Es como un alumbramiento (Jn 16, 21), como la vida oculta del trigo (Jn 12, 24). Se acepta la dialéctica de la historia con todos los ingredientes, también con su carga de ambivalencia (el trigo y la cizaña, Mt 13, 24-30). El futuro es la floración y la plenitud del presente; la esperanza, la plenitud de la realidad. De ahí la importancia que “el fruto” tiene en el mensaje evangélico, no entendido como obra meritoria sin más, cuanto como acto creador, como realización de un proyecto, como manifestación de la fuerza divina latente en el hombre; en último término, como manifestación de Dios mismo en la vida del hombre⁶².

Por eso el gran signo del Reino es un hombre, y un hombre en su condición límite de solidaridad con el hombre. En ese límite es donde se trasparenta sin equívocos la presencia de Dios que transforma al hombre elevándolo por encima de la condición humana; un signo que los letrados y fariseos no pudieron entender (Mt 12, 38s); esperaban que los signos apareciesen desde “fuera” del ámbito humano; en cambio, el gran signo emergió desde “dentro” de la realidad humana, de la historia como lugar de conflicto, como tiempo de gestación y de trabajo⁶³.

Las señales de Jesús no tienen como finalidad avalar sus enseñanzas, autenticarlas con un sello sobrenatural. Las señales de Jesús *son* el núcleo de su mensaje, en cuanto son ellas las que revelan a Dios haciéndolo presente como fuerza salvadora y rehabilitadora. Por eso la gran señal terminará siendo para los discípulos Jesús mismo, y no principalmente en calidad de maestro, sino en su condición de expresión, él mismo, del amor de Dios que queda patente en su modo de actuar con el hombre necesitado, y sobre todo, en su modo de morir como expresión extrema de su amor. Sólo así se entiende cómo en una muerte *así* el hombre eclosiona como la expresión más cabal de la realidad divina.

62. Cfr. J. Mateos y J. Barreto, “Fruto”, en *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, 1980, pp. 119-123.

63. En efecto, la manifestación del reinado de Dios tiene una “dimensión duélica”, al reino se opone el antirreino, a la vida el dinamismo destructor de la muerte y del asesinato; cfr. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, 1992, pp. 166-170.

5. Una nota final

La respuesta a los pobres no es solo una exigencia ética, esto es, derivada de la vigencia de un precepto; no constituye solamente un deber en el sentido de la absolución de una obligación contraída. La respuesta al hombre en condición de necesitado hunde sus raíces en el ser de Dios; es, si se me permite formularlo así, un imperativo teológico. Y es por eso, por lo que termina siendo también un imperativo ético. Si no se da respuesta a las necesidades de los hombres, Dios queda oculto; y, viceversa, en la respuesta a las necesidades de los hombres no solo se manifiesta el conocimiento de Dios, sino que se adquiere el conocimiento de Dios. Si hay verdad en la afirmación de que Dios ha muerto, es porque antes ha muerto la humanidad en el hombre. ¿Qué es la luz si no hay ojo alguno que la vea? ¿Qué es Dios si se ha extinguido la humanidad que lo refleje? Un concepto deshabitado al que pronto llenarán ídolos de toda especie.

La teología de los primeros siglos adopta generalmente el pensamiento de matriz helenista y más específicamente platónica para la comprensión de las realidades divinas. Según ese modelo, el acceso a la divinidad a través del conocimiento se hace en sentido inverso. La mente ha de remontar el mundo “fenoménico” que, siendo solo sombras, orienta la mente justo en el sentido inverso de donde está el foco de luz. La conquista de la verdad, del bien, de lo bello, consiste en desembarazar el espíritu de ese lastre y tornar (literalmente, volver) la mirada (con esfuerzo) en el sentido contrario. Ese “giro”⁶⁴ de la mente de las cosas “materiales” y “efímeras” indica la dirección no solo de la mente, sino de la vida: la consigna es la huida del mundo para encontrar a Dios. Carente de la idea de creación, en las distintas modalidades de la concepción platónica materia y espíritu terminan oponiéndose de forma irreductible: el mundo, espacio y tiempo, materia y movimiento, es no solo una danza de sombras, sino un señuelo engañoso que extravía el espíritu.

Esta postura del espíritu incapacita para entender la visión del mundo en la tradición bíblica. El mundo no solo no obstaculiza el conocimiento divino, sino que es expresión de su palabra creadora, mediador del diálogo entre Dios y el hombre. La palabra constituye al hombre de forma particular en imagen de la divinidad. La creación no es un ocultamiento de Dios, sino su manifestación porque el fondo de las cosas es la “vida”, la energía creadora de Dios en su multi-forme expresión. La “verdad” lo es en cuanto formulación de su experiencia. Lo que se opone a Dios y lo hace opaco al hombre no es el mundo, sino su destrucción, los dinamismos que operan en el sentido de la disgregación y de la muerte.

64. Para la significación de ese “giro” en Platón, así como la importancia que adquiere en su concepción de la *paideía* ilustrado por el mito de la caverna, *cfr.* J. Barreto, “Notas sobre un texto de Platón: *La República* 519 a.b”, *Fortunatae* 16 (2005), pp. 15-17.

En el prólogo de su obra *Jesús de Nazaret*, Joseph Ratzinger, aludiendo a obras sobre Jesús como las de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Williams, Giovanni Papini, Daniel Rops, observa: “En ellas se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios: cómo vivió en la tierra y cómo —aun siendo verdaderamente hombre— llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo”⁶⁵.

Ese párrafo contiene *in nuce* toda la cristología que el libro no hará sino explicitar. Se afirma, como es obvio, la condición humana de Jesús, pero en una oración *concesiva*: “aun siendo verdaderamente hombre”, esto es, *a pesar* de ser hombre.

En esa precisión, “a pesar”, aflora toda la antropología teológica dominante en el cristianismo durante tantos siglos: la naturaleza humana es un obstáculo a salvar para poder acceder a la contemplación y comunión con la divinidad. Por eso en el párrafo citado, la oración *concesiva* está subordinada a la principal que enuncia el objeto de la misión salvífica de Jesús: “Llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo”.

La misión de ese Jesús consistirá en *llevar* a los hombres a Dios *a pesar* de su condición humana. “Llevar” es, obviamente, trasladar de un sitio a otro: del espacio de los hombres al espacio de Dios; del tiempo a la eternidad. En términos simbólicos se dirá: de la tierra al cielo. En resumen: de la condición humana a la condición divina. En todo caso, el territorio abandonado es el del espacio humano, su condición material y temporal histórica. La salvación consistirá en esto, sustancialmente: en el *desideratum* de dejar de ser hombre para participar en la condición divina.

Formulada así la expresión, *a pesar de su condición humana*, la pregunta que surge es para qué sirvió la naturaleza humana. Parecería que como mero receptáculo de lo divino, como localización de una presencia a la que, al mismo tiempo, ocultara; desde el punto de vista de la soteriología: como naturaleza receptora de un castigo, exigido por la justicia divina como satisfacción (Anselmo) para la redención de los hombres. Desde esta óptica, la naturaleza humana solo podría insertarse en la acción salvadora en la medida en que, por el castigo hasta la muerte entendido en términos rituales de expiación, se inmolará (se destruyera) como pago a la divinidad. La naturaleza humana se rehabilitaría en la medida en que se destruyera.

No cabe una concepción más sombría de la condición humana. El pesimismo antropológico radical arrastra al pesimismo cósmico, y éste al desapego y rechazo de lo humano y del mundo y a la falta de compromiso en su transforma-

65. *Ibíd.*, p. 7.

ción. No solo eso: Dios mismo, prisionero de su justicia, quedaría incapacitado para el amor, al menos en términos reconocibles para el ser humano.

¿No cabría más bien hacer la afirmación inversa: la Palabra de Dios, *porque* se hizo hombre, *trajo* a los hombres a Dios? Habría que notar que el texto juaneo, que es el que platea más explícitamente en esos términos la cristología, no dice meramente que *asumió* la naturaleza humana, o que *se revistió* de ella, sino que *se hizo* hombre débil (gr. *sarx egéneto*, Jn 1, 14).

Consecuentemente, desde este punto de vista, la salvación no se plantea en cómo *llevar* a los hombres a Dios, sino, más bien, en cómo traer a Dios a los hombres: Jesús es el “Emmanuel” (Mt 1, 23). La naturaleza humana adquiere su condición original de “imagen divina” (Gn 1, 26s) de un modo nuevo: en Jesús no sólo está Dios, sino que él, en cuanto hombre *así*, esto es, *débil* —el término *sarx* no describe sólo su naturaleza en términos metafísicos, ni su estructura biológica, anatómica y fisiológica, sino su existencia en debilidad como ser limitado por el dolor y la muerte y pasible de los condicionamientos psicológicos y sociológicos que ello conlleva, su existencia descentrada en dirección al ser humano sufriente, su *darse, entregarse, dar la vida* no desde una posición de fuerza y dominio, sino, más bien, de servicio y vulnerabilidad—, es la expresión de Dios no sólo en cuanto se acerca al hombre, sino en cuanto asume su condición y carga con sus dolores (Mt 8, 17). La paradoja del Evangelio consiste en reconocer en esa debilidad la fuerza creadora y rehabilitadora de Dios.

La salvación para el hombre consiste en ser plenamente humano según el prototipo de Jesús: liberando todas las capacidades expresivas de la divinidad que hay en una condición humana *así*, esto es, impulsada por el mismo dinamismo que le lleva a entregar su vida por los demás y que, en la terminología del NT, se designa como Espíritu (el soplo de la divinidad).

De ese modo, el movimiento de Dios hacia el hombre se prolonga necesariamente en el movimiento del hombre hacia el hombre. De modo que no son dos movimientos paralelos. Por eso la caridad no tiene solo una definición ética, sino también teológica. No requiere solamente la puesta en práctica de un precepto, en el sentido de ajustar la voluntad a una norma impuesta desde fuera; es, más bien, un dinamismo divino y definitorio de Dios (“Dios es amor”, 1 Jn 4, 16) que es acogido en el corazón humano y libera sus energías, de modo que se puede decir que “brota” de su corazón (Jn 4, 14) y expresa a Dios mismo (Jn 17, 20-26; ver Jn 1, 14.16), lo hace visible y tangible (1 Jn 1, 1-4).

La caridad en el Evangelio de Juan no es solo el ejercicio transitorio de unos deberes para con los hermanos, una práctica de transitoria obediencia mientras se vive en este mundo. Ese ejercicio pertenece a las realidades expresivas de Dios, que al mismo tiempo lo hacen presente en el que las ejercita y en el que las recibe. Por eso pertenece a las realidades definitivas, últimas. Ese Dios *así* sólo

se puede expresar en la condición humana: “El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 9). Los cristianos no tienen más Dios que el que se expresa en el hombre Jesús (y en manera análoga en aquellos que viven animados por el mismo Espíritu), no a pesar del hombre, sino precisamente *por medio de y en* el hombre. Y esto es Buena Noticia.

La consecuencia de ello es una visión optimista del hombre desde el momento en que está llamado a ser expresión de la divinidad. El hombre está llamado a ser hijo de Dios, con todas sus consecuencias. La resurrección no es otra cosa que la apoteosis de la naturaleza humana, de la *carne*, en su condición expresiva de Dios *así*. De ahí la insistencia del Evangelio en hacer palpar a los discípulos la heridas del Resucitado (Lc 24, 36-43; Jn 20, 20-28). Cuanto más humano más divino. La “humanidad” en el hombre es la medida de la divinidad en él, no al revés. La humanidad *así* visible y palpable delata en la misma medida el grado de su condición divina (de hijo). A la divinidad nadie la ha visto nunca, es el amor del hombre como el de Jesús el que delata su presencia y la visibiliza. No solo eso: es peligroso medir el grado de humanidad por el parámetro de un concepto de divinidad que no sea verificable en su humanidad; no siendo la divinidad accesible directamente, lo que se entendiera por divino al margen de la condición humana correría el peligro de ser una pura construcción conceptual que puede terminar, y la experiencia histórica es ilustrativa al respecto, por oponerse a lo humano, negarlo y anularlo.

La afirmación que el mismo J. Ratzinger hace seguidamente: “Dios se hizo visible a través del hombre Jesús y, *desde* (la cursiva es mía) Dios, se pudo ver la imagen del auténtico hombre”⁶⁶, entiendo que habría que comprenderla en el sentido de que “*en* Dios, *tal cual se manifiesta en el hombre Jesús*, se puede ver la imagen del auténtico hombre”; esto es, el lugar de manifestación de Dios y consiguientemente del hombre *nunca* es fuera de ese hombre. No hay un lugar teológico exterior al hombre *desde* el que se contemple la realidad humana, desde el momento en que Dios no es accesible fuera de ese hombre o fuera del ámbito humano de convivencia en la fraternidad. Por eso a la expresión de Jn 1, 18: “A la divinidad nadie la ha visto nunca, un hijo único, Dios, el que está de cara al Padre él ha sido la explicación”, corresponde el paralelo: “A la divinidad nadie la ha visto nunca, si nos amamos mutuamente, Dios habita en nosotros y su amor queda realizado en nosotros” (1 Jn 4, 11). La fraternidad se convierte en lugar teofánico ineludible⁶⁷.

Que la fraternidad a la que se refiere no es un puro reconocimiento “espiritual” lo expresa la primera carta de Juan: “Hemos comprendido lo que es el amor [que es Dios] porque aquél entregó su vida por nosotros; ahora también nosotros

66. *Ibidem*.

67. Cfr. J. Barreto, *La tradición del discípulo amado*, Madrid, 1989, pp. 77-79.

debemos entregar la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo a su hermano que pasa necesidad, le cierra las entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?” (1 Jn 3, 16-17). Lo significativo de este texto es que el gesto exigido del creyente no es el de devolverle, en correspondencia recíproca, la “vida” (gr. *psuchē*), sino en ofrecerla *como* él a los demás; y significativo también es que el dar la “vida”, en paralelo con el gesto de Jesús, se concrete en dar “los medios de vida materiales” (gr. *ton bion tou kosmou*) a los que lo necesitan, como forma específica de “dar la vida” al igual que Jesús, y, por tanto, como expresión necesaria del “amor” que Dios *es*.

No son éstas “habladurías utópicas, carentes de sentido real” ni “cobertura de doctrinas de partido”, como teme J. Ratzinger⁶⁸. Dios no es un puro concepto por mucho que nos sirva para trabar la arquitectura conceptual de nuestra comprensión del mundo. Es un dinamismo presente en el mundo porque es su creador (Jn 1, 3). Está ahí, lo reconozcamos o no, lo nombremos o no. Hemos, sí, de intentar formularlo de alguna forma. Ese es el privilegio y el desafío del hombre. *Amor* (gr. *agapē*) lo llama Juan (1 Jn 4, 8.16). Jesús de Nazaret es su expresión cabal. Y si lo queremos ver y tocar, el pan, con su peso, su medida, su color y su aroma, es su forma imprescindible cuando sale al encuentro del hambre y la necesidad. Lo demás son habladurías, pura “gnosis” que, si bien nos da la ilusión de iluminar las mentes, opacan al Dios que vive; “mentira” se le llama en 1 Jn 4, 20. El perímetro del Reinado de Dios no lo marca su poder. Como creador del mundo, este poder suyo abarca todo lo que es. La extensión de su Reinado alcanza hasta donde se hace activo y visible el amor de Dios en su expresión humana, según el prototipo de Jesús, creando estructuras reconocibles de fraternidad que hagan palpable el modo humano de ser Dios. El Dios cuyo advenimiento proclama y hace visible Jesús no viene a reclamar sus derechos cuanto a cargar con las miserias humanas, todas las miserias humanas. Y esto es locura para los griegos y escándalo para los judíos (1 Cor 1, 23s) y aun para muchos cristianos. La Iglesia es el instrumento de ese Reino, pero el Espíritu, el de Jesús, no es su prisionero.

68. *Ibíd.*, p. 82.