

REVELACIÓN DE DIOS A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA BÍBLICA

Experiencia espiritual bíblica: antiguo testamento

Franco Festorazzi

INTRODUCCIÓN

El tema exige unas cuantas premisas y delimitaciones que tienden a proponer con claridad la perspectiva, el método y los límites de la exposición y sus articulaciones.

1. *Perspectiva del estudio*

Hablar de «experiencia espiritual del antiguo testamento» presupone el concepto genérico de *experiencia* y su cualificación de *espiritual*. Nos limitamos a decir que con el primer término entendemos *aquel saber complejo y vital*, que relaciona al hombre con la realidad bien sea bajo el aspecto de un conocer total (todo el hombre con todas sus capacidades es el que concurre en esa actividad), bien sea bajo el aspecto de un compromiso vital (la existencia humana es la que se ve afectada por entero como intencionalidad libre y en su resultado, que es la realización del hombre). Nos parece que la traducción bíblica más significativa de este concepto es la categoría de «sabiduría» (usamos el término que suele emplearse de *hokmah*), expresada con mayor viveza y más por completo, bajo el aspecto antropológico, en la locución «corazón sabio» (Sal 90, 12)¹.

Más sencilla resulta la explicación del término «espiritual»; indica un tipo de experiencia que especifica a la realidad con la que el hombre establece una relación privilegiada; se trata del Otro distinto del hombre en la experiencia religiosa, o del Otro que se comunica al hombre en la experiencia de fe que supone la revelación.

Bajo esta luz es posible ahora captar, en una primera aproximación y casi intuitivamente, el significado de la expresión «experiencia espiritual del antiguo testamento»: es « la experiencia de Yahvé por parte de Israel »².

Podrían hacerse varias observaciones sobre esta formulación, que nos parece de todos modos substancialmente feliz, captada en su significado contextual. Digamos solamente, para corregir una posible lectura apresurada, que significa lo siguiente: Yahvé, Dios de Israel, revela su constante presencia eficaz en la existencia de su pueblo y más ampliamente en la existencia del hombre; más aún, esta revelación mantiene intacto e incluso va haciendo en su progresión cada vez más profundo y casi impenetrable el misterio que es el Dios vivo. Al mismo tiempo el hombre se ve enteramente afectado por él y en consecuencia el discurso corre continuamente entre los dos polos de la teología y de la antropología.

De aquí se deriva que ese misterio que es el Dios de Israel se refleja y en cierto modo se realiza en el misterio que es el propio hombre³.

Esta primera descripción nos permite ahora señalar tres líneas que subyacen a nuestra exposición y que tienden a poner de relieve la continuidad de la experiencia espiritual de Israel con la de los pueblos contemporáneos (y ese discurso podría actualizarse) y al mismo tiempo su discontinuidad y originalidad:

a) El espesor de la historia. Aquí se estudia cuándo y dónde surgió la experiencia espiritual de Israel: cómo, por qué y en qué dirección se desarrolló.

b) El lenguaje que ha traducido esta experiencia. Es obvio que también el lenguaje forma parte de la experiencia.

Con estas dos primeras líneas se intentan subrayar los elementos comunes a la experiencia religiosa contemporánea de Israel.

c) El significado que asumió en Israel. Las líneas anteriores ofrecen como resultado un «material» religioso ambiental que se encuentra reflejado en la Biblia; pero esta asunción, que arraiga a Israel en la cultura contemporánea-lo señalamos de antemano- no agota el significado que la experiencia de Dios tomó en este pueblo y en su Escritura. Señalar el contenido y el sentido de las transformaciones realizadas en la experiencia de fe de Israel lleva a especificar esta misma experiencia religiosa.

2. *Método de la investigación*

Hay que aludir a dos problemas metodológicos antes de indicar las articulaciones del tratado: el primero se refiere a la unidad de los dos testamentos y el segundo afecta al modo con que exponer la experiencia espiritual del antiguo testamento.

a) *La experiencia cristiana y el antiguo testamento*

La cuestión es análoga a la de la teología bíblica, por lo que consideramos incompleta toda exposición de la teología del antiguo testamento privada de su complemento natural, a saber, la lectura cristiana del antiguo testamento, precisamente por la unidad indisoluble de los dos testamentos⁴.

Una lectura exhaustiva de la experiencia espiritual del antiguo testamento conduce a la de Cristo y a la del cristiano y en cierto modo debe abarcarla también a ella. Sin embargo, creemos igualmente adecuada y en cierto modo completa la lectura de la experiencia espiritual del antiguo testamento por sí misma, bien sea considerada como realidad histórica, bien sea vista como experiencia abierta, y abierta precisamente a la cristiana⁵.

b) *El segundo problema es la exposición del contenido*

Precisamente para mantener la densidad de la historia es preciso hacer una descripción del devenir de esa experiencia espiritual. Al propio tiempo, para captar toda su riqueza, es preciso considerar su estructura global.

3. Límites de la exposición

Las premisas hechas sobre la perspectiva y sobre el método podrían hacer pensar en una exposición amplia. Se trata de una hipótesis practicable, pero nos parece poco coherente con el objeto de este estudio. Nos parece mejor proponer unas cuantas líneas esenciales de exposición, destacar los problemas y trazar las perspectivas para una lectura lo más rica posible de la experiencia espiritual del antiguo testamento. En las notas remitimos sobriamente a trabajos más analíticos, como complemento natural de este artículo.

4. Articulaciones de la investigación

Estas articulaciones son dos; señalaremos su contenido y su perspectiva:

- a) Origen y devenir de la experiencia espiritual del antiguo testamento. Esta primera parte es la más desarrollada. Creemos que esta opción es la que mejor corresponde a la naturaleza misma de esta experiencia (se realiza en la historia y con un amplio radio de tiempo) y sobre todo la que mejor permite captar toda su riqueza y los múltiples problemas de la investigación bíblica actual.
- b) Fisonomía y estructura de la experiencia espiritual del antiguo testamento. En esta segunda parte se trata de reducir a lo esencial los diversos elementos y las constantes que se derivan del análisis. Anticipamos los títulos, que hay que leer sin embargo dentro de la perspectiva dinámica con que habrán de enunciarse: el hombre (en el cosmos), la historia, Dios. La economía de espacio y el amplio desarrollo de la primera parte nos obliga a una descripción casi sólo por alusiones. Sin embargo, estas alusiones releídas en el contexto del análisis, adquieren toda su riqueza.

ORIGEN Y DEVENIR DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Premisas

Dos observaciones nos permitirán subrayar la dificultad y la complejidad de este primer paso de la investigación: el problema histórico del origen de Israel y el aspecto multiforme del desarrollo de su fe.

a) La investigación histórica reciente sobre el origen de Israel nos parece que ha llegado a los siguientes resultados: Israel como pueblo es el resultado de una larga y lenta aglomeración de clanes, que aunque tienen una única matriz etnológica, la semítica provienen de experiencias históricas diversas y no siempre posibles de alcanzar. Puede hablarse de grupos de hebreos procedentes de Egipto y que penetraron en Canaán en sucesivas oleadas y con añadidos de grupos heterogéneos. Entre estas repetidas penetraciones hay que enumerar a un grupo caracterizado por una especial experiencia religiosa, la que sería indicada como experiencia del éxodo en la tradición religiosa sucesiva. La entrada en Canaán de estos grupos sucesivos introduce un proceso de agregación a clanes semíticos ya sedentarizados y que probablemente tenían con los recién llegados un origen unitario; es decir, serían un producto de las emigraciones de clanes seminómadas procedentes de Mesopotamia y de los territorios circundantes que tuvieron lugar durante aquel gran fenómeno político del predominio de los amorreos sobre los sumerios.

Es difícil decir cuándo se alcanzó una primera fusión de esos clanes en la formación de la unidad de Israel. Lo cierto es que el momento decisivo fue la institución de la monarquía en Israel.

Cuando hablamos de experiencia espiritual del antiguo testamento o de Israel nos referimos más propiamente a este tiempo. Sin embargo, la misma Biblia nos invita a descubrir también el momento que precedió a este período y que por eso mismo situamos bajo el mismo título de «experiencia espiritual de Israel», aunque es preciso haber destacado su imprecisión histórica.

b) La segunda premisa repite en parte y especifica mejor lo que ya se ha dicho. Aun intentando exponer el devenir de esta experiencia espiritual casi como si se tratara de describir un árbol majestuoso con mil ramificaciones -por emplear una imagen usual-, nos limitamos a indicar solamente su tronco y sus ramificaciones principales.

2. Origen de la experiencia espiritual de Israel

a) Dios Salvador en el orden del cosmos. La relación más antigua entre Israel y Dios es la relación habitual del ambiente circundante: el Dios ordenador del cosmos, el cosmos visto como expresión del orden salvífico. Hay dos argumentos sobre todo que nos hacen pensar en esta concepción: el trasfondo de las narraciones patriarcales y la descripción de las fiestas religiosas más antiguas de Israel. Estas dos exposiciones nacen de un ámbito litúrgico, que tiene su origen en los grandes santuarios de Israel.

Los ciclos de los patriarcas están compuestos de narraciones que se reducen perfectamente (al menos en parte) a la mitología local.

Hay que decir además que posteriormente las tradiciones de fe de Israel (Y-E-D-P) las fueron desarrollando y confiriéndoles un significado nuevo. Pero incluso bajo este nuevo ropaje quedan aún huellas de los antiguos relatos. De forma análoga, en la descripción de las fiestas de Israel aparece la apelación al Dios cósmico. Aludamos solamente a dos de ellas: la pascua y el sábado. En la primera por ejemplo, aun en la fase historicada de la tradición Y (Ex 12, 21-23) aparece aún el indicio del antiguo sacrificio apotropaico (dirigido a apartar al *mashit*, al exterminador) y por tanto el significado mítico de la ofrenda de los primogénitos. Del mismo modo aparece clara la motivación cósmico-salvífica del sábado en el decálogo elohista (Ex 20, 11).

La síntesis de este primer momento de la experiencia espiritual de Israel es muy interesante, bien sea como realidad en sí, bien como punto de partida para comprender el desarrollo que tuvo lugar en tiempos sucesivos.

Lo mismo que en todo el ambiente circundante, la experiencia religiosa de estos tiempos tiene un carácter mítico, originado en un ambiente agrícola como el de Cancán (así se explican las fiestas de los ázimos, de las semanas y de las tiendas) y en parte nómada (quizás se remonte a este ambiente la fiesta de pascua o del cordero).

Esta afirmación podría extrañar, sobre todo si se tiene presente la dura polémica de Israel con las religiones del mundo circundante. Entonces hay que hacer algunas puntualizaciones, que hacen la hipótesis más probable y marcan su aspecto positivo.

En primer lugar, esta polémica se comprende más fácilmente si se considera, y ya se han dado argumentos para ello, que la seducción de Israel por las religiones ambientales no es un hecho nuevo (precisamente el encuentro de Israel que procede de una experiencia espiritual completamente diversa con las religiones de su ambiente); además, la perspectiva de esta polémica no tiene como mira al hecho religioso en cuanto tal, sino más bien al peligro, convertido muchas veces en realidad, de que esas religiones desembocasen en la magia (la idolatría se combate en el fondo porque en sus raíces repite el pecado original, la autosotería). Hemos de decir que de este peligro no ha estado exenta tampoco la experiencia religiosa sucesiva de Israel (cf. la polémica contra el templo, la monarquía, la misma elección de Israel, vistos como momentos mágicos por los profetas anteriores al destierro).

En segundo lugar, un argumento positivo para afirmar una visión cósmico-salvífica de la acción de Dios en el antiguo testamento es el que nos ofrece directamente la asunción en Israel de la reflexión sapiencial de los pueblos vecinos. Para completar la exposición, hemos de añadir que el problema es en este caso complejo, aunque permanece substancialmente la verdad afirmada. Sin embargo, nos gustaría destacar ante todo la positividad de este momento de la experiencia espiritual de Israel, lo cual resulta hoy especialmente posible por la fuerte revaloración del *mito* y de la experiencia religiosa que apela al mismo. Efectivamente, en la concepción actual esa religiosidad (que se expresa en el binomio mito-rito) contiene una valoración muy rica del *presente salvífico*, ya que está «orientado» a lo divino (en la concepción cíclica del eterno retorno), mediante el orden del cosmos realizado por la divinidad misma.

Esta fuerte insistencia en el *presente salvífico* expresa una presencia supratemporal del Dios salvador que, aunque con una transformación original de la que enseguida hablaremos, creemos que está en el origen de la concepción tan rica del *memorial* hebreo.

b) La primera experiencia del Dios salvador en la historia. Con este párrafo empieza a tratarse el aspecto más original de la experiencia religiosa de Israel: la salvación como historia.

Señalemos ante todo -aunque se trata de un aspecto que hemos excluido expresamente de nuestra exposición, pero cuya importancia no podemos menos de atisbar- que vivir la salvación como historia conduce a Israel a las puertas del nuevo testamento y significa para el cristiano poner las bases para comprender el centro de la experiencia espiritual del nuevo testamento, es decir, Dios hecho historia de alianza con el hombre mediante Jesucristo.

¿Cuándo llegó Israel a esta conciencia? ¿Cuál es el contenido de esta experiencia?

De estos interrogantes aquí vamos a tratar sólo el segundo. Respecto al problema histórico del momento en que Israel llegó a la conciencia de la «salvación como historia», nos limitamos a afirmar que hubo realmente un paso de la conciencia del Dios vivo como salvador en el orden de lo creado al Dios que entra en la historia para salvar a Israel (es la consecuencia lógica de lo que se afirmó en el punto anterior); mucho más difícil e hipotético es el momento en que se dio un paso semejante.

Lo cierto es que el momento que se presentó por primera vez ante la mente de Israel como fundamental y como base de la concepción histórica de la salvación es el del éxodo. La experiencia vivida probablemente por un pequeño grupo de hebreos (la de los esclavos salidos de Egipto y que pasaron a través de la experiencia del Sinaí) fue releída como experiencia de liberación y de alianza, por parte de Dios para con Israel, realizadas en la historia. Las diversas tradiciones del Pentateuco (Y-E-D-P) se entrecruzan en la reconstrucción de esta historia, pero sobre todo coinciden, dentro de sus diversificaciones, en la perspectiva teológica propia de cada una de ellas, a la hora de afirmar el valor salvífico de esa historia.

El testimonio de esta conciencia histórica de la salvación vuelve a aparecer en los profetas con diversos acentos y diferentes perspectivas.

El testimonio de esta conciencia histórica puede fácilmente sintetizarse y comprenderse, sobre todo refiriéndolo a lo expuesto anteriormente sobre la concepción mítica y cíclica. La salvación tiene lugar en los acontecimientos de la historia, en donde se encuentran el Dios vivo, Yahvé, e Israel en una alianza que en parte realiza la salvación y en parte prepara para ella.

La historia se tiñe entonces con un color de dos realidades complementarias: la presencia del Dios *fiel* en su plano histórico de salvación; dicho plano se actúa en la densidad de la historia. Tenemos entonces una historia fundacional, el éxodo, proyectada hacia atrás hasta las vicisitudes de los patriarcas (Gén 12-50) y de los orígenes (Gén 1-11): es el aspecto del pasado. Ese momento se renueva constantemente en Israel como presencia eficaz de Dios, que al mismo tiempo juzga y salva: es el aspecto del presente. Esta historia es conducida por el Dios fiel a su cumplimiento en la salvación definitiva: es la apertura al futuro de la historia.

Estas tres dimensiones están presentes en la celebración litúrgica del *memorial*, que es ejemplo típico de la transformación asumida en la nueva concepción de Israel de la antigua liturgia mítica. La fiesta sigue siendo una vuelta a los orígenes; pero esos orígenes no son ya míticos, sino históricos. De este modo la pascua y la fiesta de los ázimos recuerdan la liberación de Egipto, la fiesta de las semanas conmemora el don de la torá, la de las tiendas celebra la experiencia del desierto y del Sinaí. Pero es preciso subrayar otra transformación no menos importante: todos los tiempos, todos los momentos de la historia (y no solamente el tiempo festivo, como en la concepción mítica) se hacen salvíficos. En otras palabras, también el tiempo ferial tiene un valor de salvación y está estrechamente ligado

al tiempo festivo, que a su vez se convierte en prefiguración y en disfrute anticipado del tiempo último, el de la comunión definitiva entre Dios y la familia humana.

3. Desarrollo de la experiencia espiritual de Israel

El período del origen de Israel se extiende hasta los comienzos de la monarquía.

Con esta institución, cuya importancia resulta difícil exagerar, comienza una serie de momentos fecundos de reflexiones teológicas fundamentales sobre la historia de Israel y sobre la existencia humana (de este modo progresa la revelación), que luego se recogen para formar los diversos libros de la Biblia y las diferentes corrientes de pensamiento. Dada la enorme importancia que tiene la historia en la teología de Israel, bien porque representa el lugar de origen de estas reflexiones, bien porque es el objeto de tales meditaciones, nuestra exposición seguirá las etapas más importantes de esa misma historia.

Apenas es necesario advertir que a cada una de las etapas corresponde una serie de reflexiones de origen distinto («histórico», profético, sapiencial, etc.); sin embargo, la exposición se limitará al filón del pensamiento más importante. 18. Estos son sintéticamente los resultados a que ha llegado N. Negretti, *Il settimo giorno*, o. c., 248 ss, 295 ss.

a) La monarquía de Israel

Esta institución surge en Israel no sin fuertes contrastes. De todas formas en su base está una categoría que ocupará un amplio espacio tanto en el antiguo como en el nuevo testamento: la salvación se realiza como «reino de Dios». La salvación yavista (muy probablemente la más antigua de Israel y sustancialmente de la época de Salomón) subraya el aspecto positivo de la monarquía, a la que hace remontar germinalmente hasta la época patriarcal (cf. Gén 49, 812: bendición de Jacob a Judá).

Con la institución monárquica se vincula una experiencia de fondo del antiguo testamento, la mesiánica. El texto más antiguo, que en cierto modo tematiza la idea mesiánico-real, parece ser el de 1 Sam 7, 1-16. Por la exactitud en ese pasaje, según la experiencia que es propia del reino de Judá, se subraya cierto tipo de mesianismo real, el dinástico. Sucederá algo muy distinto con el reino del norte, el de Israel.

Dada la importancia del tema mesiánico, intentemos señalar un poco más ampliamente su contenido. Cada uno de los reyes de Israel está acompañado de uno o más profetas, que tienen la tarea de guiarlo espiritualmente a él y a su pueblo y que al mismo tiempo han de reavivar constantemente la esperanza en la realización del reino de Dios.

Esta esperanza tiene un contenido concreto (terreno) e inmediato; cuando el profeta, con el gesto de la unción o simplemente con su presencia, se pone al lado del nuevo rey, lo anuncia siempre como el mesías, el ungido de Dios. Es lo que ocurre con Saúl, ungido por Samuel (1 Sam 12, 3.5; cf. 2, 10.35; etc.); del mismo modo es llamado David (1 Sam 16, 6; cf. 2 Sam 19, 22; 21, 51; 23, 1). A un rey presente como mesías davídico se refieren los textos mesiánicos más conocidos, como Is 6, 1-9, 6 (el rey Ezequías anunciado por Isaías), Jer 23 56 (Sedecías, el «germen justo» del profeta Jeremías). Ez 17, 22-24 (Joaquín, esperanza del profeta Ezequiel durante el destierro), etc.

Esta esperanza que los profetas suscitan al asomarse a la historia cada uno de los reyes encierra dos características esenciales del rey-mesías: la presencia en él del Espíritu de Dios y la actitud de fe. Cuando no se encuentran estas cualidades o cuando desaparecen, entonces tiene lugar una superación y una mirada más a lo lejos: el profeta abandona al rey que ha sido abandonado por el Espíritu y se ha quedado sin fe (cf. el ejemplo típico de Samuel con Saúl) y su atención y el anuncio de esperanza se dirigen a otro rey que Dios tiene ya preparado para su reino (por eso Samuel unge a David).

La línea mesiánica atraviesa todo el antiguo testamento y asume diversas coloraciones y matices, por lo que el discurso vuelve a reanudarse. Por ahora nos basta haber subrayado la importancia fundamental que asume el rey en Israel, bien como juez, bien como sacerdote, bien sobre todo como mediador de salvación.

Este carácter central de la monarquía en la vida de Israel explica cómo surgieron ya desde el principio, pero sobre todo desde la conquista de Jerusalén y la construcción del templo, aquellas tradiciones de fe histórica, como la yavista, o sapienciales, como los antiguos proverbios de Salomón, o proféticas, como los diversos anuncios de Samuel, Gad y Natan (libros de Samuel y comienzo del primer libro de los Reyes). Los reyes mismos son recordados por los historiadores de la corte como protectores y autores de algunos de estos filones literarios, como en el caso de Salomón para la reflexión sapiencial (1 Re 3, 4-28; 5, 9-14; 10, 1-10) o en el de David para los salmos.

En este momento de la fe de Israel se arraigan y se desarrollan dos categorías bíblicas de especial interés para la reconstrucción de la experiencia espiritual del antiguo testamento: la idea de elección y la de alianza.

La *elección* es una categoría típica de la monarquía: el rey es el elegido de Dios, su mesías. Israel asume esta característica real de la ideología de los pueblos cercanos, especialmente de Egipto y de Canaán. La profecía de Natán, en donde David aparece como un «tomado por Dios» (2 Sam 7,8), se recoge exactamente en el Sal 89, 20, en donde se llama a David el *elegido*, que Dios ha hecho surgir del pueblo.

En Israel sin embargo esta categoría adquiere una dimensión religiosa particular. En Egipto, por ejemplo, el faraón es divinizado. Para el yavista, no obstante, la elección del rey tiene como fondo a la de Abrahán, en la que se afirma la absoluta gratuidad de la acción de Dios y su primacía en la salvación. De este modo la experiencia de la relación con Dios se ve como relación con el Otro, Señor absoluto de la historia y salvador. Bajo esta luz el yavista lee la elección de Israel como don radical del amor de Dios, sin derecho alguno por parte del pueblo.

La segunda categoría es la de *alianza*. Es probable que en su origen, a diferencia de la de elección, exprese la experiencia de fe del Sinaí. Por tanto, sólo secundariamente se habla de la alianza davídica (cf. Sal 89, 4.29.35; 132, 12; el término *berit* no figura en 2 Sam 7, aunque hay allí elementos que constituyen esta categoría; cf. también 2 Sam

23, 5). Sin embargo, parece ser que también para esta categoría hay que recurrir a Abrahán (Gén 15: Y); se subrayaría además allí la primacía absoluta de Dios en la salvación y la gratuidad de su intervención, a la que ha de corresponder la fe, como en el caso de Abrahán (Gén 15, 6). Es interesante observar que la tradición Y refiere el pecado original de la humanidad utilizando el esquema de la alianza, que queda rota mediante la reivindicación por parte del hombre de la autosotería (la religión desemboca entonces en la magia). Sin ver allí como punto de partida una reflexión directa sobre el «pecado original de la monarquía» retroproyectado, es significativo, sin embargo, que la reflexión del yavista nazca en el ambiente monárquico, denunciando así además la ambigüedad de semejante institución y la necesidad de una desmitificación de la misma.

b) La experiencia espiritual de los dos reinos

En la fe de Israel, especialmente en la reflexión profética posterior a la caída de Samaría (cf. Jer 31 y Ez 37, 15-28, por ejemplo), se plantea la pregunta sobre la pertenencia de la población y del territorio del norte a la descendencia del pueblo elegido. Este interrogante recibe una respuesta negativa y drástica en el tiempo posterior al destierro en Babilonia, cuando Zorobabel rechaza tajantemente la participación de los samaritanos en la reconstrucción del templo (Esd 4,3). Sin embargo, en la historia de los dos reinos antes del destierro asirio se vive una experiencia espiritual muy intensa, donde aparece en primer plano el reino del norte o de Israel; sólo después de su caída el reino de Judá adquiere el papel primordial, que mantendrá hasta el nuevo testamento.

1. La experiencia espiritual del reino del norte

En el período del destierro de este reino (por el 930-722 a.C.) hay dos fenómenos que indican su importancia: la presencia de los profetas, desde Ajías hasta Elías y Eliseo, desde Amós hasta Oseas; y el florecimiento de dos obras literarias, al lado de las de los profetas Amós y Oseas, a saber, el Elohista y el Deuteronomista.

Consiguientemente en este período la esperanza mesiánica se traslada al norte. Ajías subraya este paso cuando repite para Jeroboán el anuncio hecho por Natán a David (1 Re 11, 29-39), aunque sin apagar por completo y para siempre la esperanza sobre Judá. La atención profética se centra entonces en el reino de Israel y, con una adaptación a la historia, esa esperanza mesiánica se coloca en una monarquía no dinástica: el rey-mesías es considerado como salvador (2 Re 13, 5; 14, 27), aunque sea fruto de una conjura palaciega, como la de Jehú en el caso de los textos citados.

Sin embargo, la experiencia espiritual de este período es sumamente desoladora y todas las tradiciones señaladas anteriormente coinciden en subrayar su motivación: la idolatría y, en su raíz, la autosotería.

En este contexto adquiere su coloración literaria el «pecado original de Israel» (Ex 32: tradición E) y asume una dureza no superada hasta entonces la polémica antimonárquica que encuentra su vértice en Oseas: «Rey en mi cólera te di, y te lo quito en mi furor» (Os 13, 11).

La denuncia del pecado como rechazo de Dios lleva a una doble profundización especial de este período: la primera es la importancia del Dios exigente como soberano absoluto de la historia y salvador, en la tradición elohista y en el profeta Amós, que hay que relacionar con Oseas y el deuteronomista; la segunda idea es la vinculación tan íntima entre la relación con Dios y la relación interpersonal entre los hombres; el profeta Amós se hace su portavoz, como signo de coherencia entre fe y vida; lo afirma con energía el elohista en los diversos episodios de su historia y particularmente en el código de la alianza (Ex 20-23); y lo subraya la tradición deuteronomista, aplicando concretamente a los diversos momentos de la existencia de Israel el «principal mandamiento».

2. La experiencia espiritual del reino de Judá

Cuando va entrando en su ocaso el reino de Israel o después de la conquista de Samaría por los asirios, se despierta el reino del sur, en donde Jerusalén y el templo habían seguido siendo el centro espiritual. Este renacimiento se debe a un doble impulso: la aparición de los más grandes profetas del antiguo testamento, es decir Isaías (Miqueas) y Jeremías, y la trasposición al reino de Judá de las grandes tradiciones espirituales del norte, el elohista y el deuteronomista. Resulta difícil sintetizar las líneas espirituales de aquellos grandes guías de la fe de Israel que fueron los profetas; la dificultad mayor, que constituye por otra parte su riqueza, se debe al hecho de que los profetas están profundamente insertos en la historia; de ello se sigue que la exposición de su mensaje debería seguir las etapas de esa historia.

En el Protoisaías (Is 1-39) se entrecruzan dos temas complementarios: el de la santidad de Dios, que expresa la transcendencia, la omnipotencia, la primacía en la historia y la voluntad salvífica de Dios (cf., por ejemplo, Is 6); y el tema de la fe, que corresponde al anterior, fruto de la relación con un Dios sumamente exigente, ya que toma verdaderamente en serio a Israel y su salvación (la frase más significativa es la que aparece en Is 7, 9: «Si no tenéis fe, no permaneceréis»). Bajo este aspecto se puede decir perfectamente que Isaías se encuentra en la misma línea que el elohista.

Pero la visión de la historia en Isaías se abre enérgicamente sobre el porvenir: es la historia del futuro de Dios, que tiene como objeto al resto de Israel (Is 6, 13: tema predilecto de toda la obra isaiana) y que llega a abrazar a la humanidad entera (Is 2, 2-4; el vértice de esta idea se encuentra en el Deuterioisaías).

Este tema de la esperanza se expresa sobre todo en el anuncio mesiánico: Isaías, empezando por su opúsculo sobre el Enmanuel (Is 7, 1-9, 6), es el profeta que subraya con más fuerza el mesianismo real, con esa dialéctica de realización-superación, que señala enérgicamente al actor principal de la salvación: el verdadero salvador de Israel y de la humanidad es el Dios vivo.

El profeta *Jeremías* puede decirse de alguna manera que es el heredero de la reflexión deuteronomica, ya que su vocación se sitúa durante la reforma de Josías que, al menos en los primeros tiempos, favoreció al profeta. Pero su sensibilidad profundamente densa y rica junto con el momento doloroso que le tocó vivir (tuvo que experimentar la aproximación y la actuación de la catástrofe de Judá y hubo de continuar con su misión incluso después de la destrucción de Jerusalén) se refleja hondamente en un mensaje que va mucho más allá de la reflexión deuteronomica. La visión de Dios como amor misericordioso, que presenta características análogas a las de Oseas y del Deuteronomio, hace todavía más agudo su lúcido análisis del pecado de Israel (Jer 1-6) y encierra continuas invitaciones urgentes a la conversión. La reforma deuteronomica, a pesar de tener muchos lados positivos, presenta también aspectos peligrosos: puede desembocar en un culto mágico (Jer 6, 20) o reducir el templo mismo a objeto de magia (Jer 7 y 26: la fuerte polémica contra el templo). Adonde hay que volver es a la intimidad con Dios: es el anuncio de la *religión del corazón* (Jer 24, 7; 31, 31-34).

El futuro de ese Dios-para-el-hombre que prevé Jeremías consiste entonces en la nueva alianza escrita en el corazón (Jer 31, 33-34), alianza eterna e incondicionada (Jer 31, 35-37; 32, 33 SS) 29.

Para completar este cuadro profético habría que añadir una descripción de la obra deuteronomica y de su espiritualidad. En efecto, aunque tiene su origen en el norte, esta tradición nacida en el ambiente de levitas predicadores ambulantes asume un fuerte desarrollo y una gran influencia en el reino de Judá, inspirando la reforma religiosa de Ezequías y sobre todo la de Josías. Es la tradición más importante de la alianza sináutica, pero presentada en la celebración litúrgica actualizada de la alianza de Moab (Dt) y en las grandes asambleas de Gilgal (Jos 5, 10 ss) y de Siquén (Jos 24; 8, 30-35). A ella se refiere la otra categoría principal de la liturgia hebrea que es la *celebración memorial* 30.

c) *La experiencia espiritual del destierro*

Es difícil encontrar en la historia de Israel un momento de crisis tan grave para la fe de este pueblo que el momento del destierro en Babilonia: el único tiempo paralelo, aunque en medio de condiciones diversas, es el final del antiguo testamento con la persecución y el martirio.

Se llega en cierto modo a comprender esta afirmación si se tiene en cuenta lo esencial de la experiencia espiritual anterior de Israel: Yahvé es el Dios fiel, que mantiene las promesas sin desdecirse jamás; esas promesas se concretan en la realización del reino (de Dios y de Israel) terreno. Sería un error pensar en las esperanzas del Israel anterior al destierro como en unas esperanzas de carácter ultraterreno. Incluso el esfuerzo continuo por abrir a una esperanza de tipo distinto, típico por ejemplo en los profetas, a pesar del repetido discurso dirigido a hacer superar el momento presente, anuncia para siempre un reino exclusivamente terreno.

Por eso mismo el hecho del destierro se convierte en la más dura tentación para la fe de todo el pueblo y de manera especial para los espíritus más cercanos a Dios (pensemos en los interrogantes de Habacuc o en las confesiones de Jeremías, por ejemplo). Es realmente un escándalo; toda la experiencia espiritual anterior de Israel parece haber quedado desmentida, privada de su fundamento, el Dios fiel, y con su esperanza por tierra.

El deuteronomista intenta una primera respuesta a la pregunta angustiada sobre el motivo del destierro: el pueblo elegido sufre las consecuencias de sus continuas infidelidades a la alianza con Dios (Dt 1-4). 32

Pero esta respuesta no es suficiente; parece como si truncara toda esperanza del porvenir y sobre todo parece dejar al margen la idea fundamental de la experiencia espiritual de Israel: la primacía de Dios en la salvación. Incluso la infidelidad del hombre no puede nunca convertirse en obstáculo insuperable para la fidelidad de Dios a su plan de salvación. El Deuteronomista alude a esta verdad, hablando según su lógica del «retorno» (conversión) de Israel a Dios (Dt 4, 28 ss; cf. 2 Re 25, 27 ss).

Pero la reflexión más profunda de la época del destierro en la proclamación de la fidelidad eficaz e infalible de Dios procede de dos fuentes típicas de este momento: la tradición sacerdotal (P) y el anuncio de los profetas del destierro (Ezequiel y el Deuterocanónico).

1. La tradición sacerdotal (P)

Los sacerdotes, los intérpretes de la *torá*, del mismo modo que los profetas o anunciadores de la Palabra (el *dabar*), tuvieron una gran influencia como maestros espirituales de los desterrados. Esta tarea está atestiguada concretamente en la Biblia en aquella gran tradición llamada clásicamente «sacerdotal» (*P=Priesterkodex*). Abarca una gran parte del tetrateuco, desde la primera página del Génesis hasta trozos del Exodo y de los Números y el Levítico entero. Como siempre, y con mayor razón en este caso, debido a su amplitud y a las diversas capas, resulta difícil sintetizarla. Se añade a ello la dificultad de la interpretación, especialmente cuando se trata de las numerosas leyes. Por eso intentaremos captar los puntos esenciales y la perspectiva de fondo, que permiten evitar dos extremos con los que a veces se ha tropezado en la historia de la interpretación: la exaltación exasperada y casi estática, por ejemplo, de cada una de las leyes y la depreciación global de estos sacerdotes que partieron de Jerusalén al destierro con los demás hebreos (el mismo profeta Ezequiel pertenece a esta categoría y su vocación profética no anula el espíritu de esta pertenencia; un caso distinto es el que presenta la fisonomía de Jeremías, que era también de los sacerdotes de Jerusalén-Anatol).

Creemos que es posible resumir en dos aspectos la obra espiritual de los sacerdotes del destierro: la insistencia en el poder salvífico y en la fidelidad de Dios, la respuesta de Israel mediante la *torá*.

Dios poderoso y salvador fiel. La obra de Dios en el éxodo fue vivida desde los comienzos de Israel (cf *supra* 2, 2) como acto poderoso de Dios liberador de la esclavitud de Egipto. Pero el destierro fue visto por los desterrados como

una esclavitud todavía más dura y casi irremediable. El desaliento había llegado a una desconfianza tanto mayor cuanto más grande había sido la esperanza en el reino de Dios, que sobre todo en algunos momentos de la monarquía había parecido estar muy cerca. El destierro se presenta como el final de la esperanza en el Dios fiel, como el despertar de un sueño maravilloso a la realidad dura e irremediable.

En este contexto se sitúa perfectamente la «historia» de P, que comienza con la afirmación del *dominio* absoluto de Dios sobre la realidad; por eso precisamente puede Dios seguir siendo salvador. Más aún, él quiere salvar a Israel; Gén 1 presenta la creación como primer gesto de Dios en la historia de la salvación. Volveremos enseguida sobre Gén 1, visto a la luz del éxodo, en la historia de P. Pero antes hemos de añadir otro aspecto a la idea precedente. Este Dios poderoso salvador es el Dios fiel. La historia de la salvación según P responde a la pregunta común de los desterrados: ¿tiene todavía el pueblo de Israel un papel en la historia de la humanidad? ¿qué papel?

Gén 1-11 (en las partes de P, pero también en la redacción de Y y P) presenta la historia de Israel inserta en el contexto de la historia universal: Israel representa a la humanidad ante el Dios que viene; al mismo tiempo, ya que no se ha realizado todavía el reino *mesianico* 35, el destierro se convierte en el nuevo punto de partida para este papel de representación de Israel. P revela la raíz última, por la que llegará a realizarse esa historia de salvación: es la fidelidad de Dios, fidelidad a sí mismo y a su plan.

Este es el motivo de que se le conceda un lugar privilegiado a la alianza (promisoria) de Dios con Abrahán y con los patriarcas (Gén 17), mientras que la experiencia sinaítica no recibe nunca esta denominación.

Sin embargo, como ya hemos indicado, P conoce y recuerda con amplitud el momento del Sinaí. El acento se pone en el culto, aunque visto como prefiguración de la comunión total y definitiva con Dios. En esta perspectiva Gén 1 adquiere su significado más profundo: el esquema de los siete días (6+ 1) hace de esta página una especie de síntesis de la historia de Israel y del hombre: la historia de la salvación está hecha de seis días que preparan de alguna manera y que hacen saborear de antemano el día séptimo, el de la comunión de la familia humana con Dios.

La respuesta de Israel: la torá. La ley en Israel no es fruto solamente del destierro de Babilonia ni de la actividad únicamente de los sacerdotes. Prescindiendo de la antigüedad de muchas leyes que la componen, hay que distinguir además varios filones que se inspiran en momentos y en ambientes diversos de la experiencia espiritual de Israel; por ejemplo, es distinto el discurso sobre el código deuteronomico (que iniciaron en el reino del norte los levitas predicadores ambulantes) del código del Levítico y de sus varias capas (ligado al ambiente sacerdotal de Jerusalén), por no hablar de las leyes del elohista y del yavista. Aquí se trata de proponer solamente la concepción de conjunto de la torá, con los elementos esenciales que se encuentran en todo el material descrito.

La torá tiene un peso decisivo en la experiencia espiritual de Israel. Antes de ser respuesta del pueblo a Dios, se la ve como don de Yahvé, inserta profundamente en el contexto de la alianza y precisamente por eso fuente eficaz de salvación.

Es Dios mismo, con todo su poder y su presencia salvífica, el que se manifiesta en la torá; a la luz de esta verdad hay que leer los dos magníficos salmos que la exaltan (Sal 19 y 119). En esta perspectiva hay que colocar la última parte del libro del profeta Ezequiel, la llamada «torá de Ezequiel» (Ez 40-48). Este profeta del destierro representa en estas páginas el ideal al que tiende la esperanza de Israel: el templo (en la nueva Jerusalén) y la torá son el signo de la presencia ideal de Dios. Precisamente porque «Yahweh sam -Ahí está Yahvé» (Ez 48, 25), Jerusalén es sinónimo de la realización definitiva del reino salvífico de Dios.

Al mismo tiempo la torá es criterio de juicio, ya que dice el modo cómo se sitúa Israel frente a la alianza sinaítica, a la que se reduce toda la ley. De los diversos aspectos que se podrían destacar sobre el significado de la torá como respuesta de Israel a Yahvé, que se alía con el pueblo, es interesante señalar uno, que es el que más ha destacado la exégesis reciente: se trata del origen de la ley. Podría parecer extraño después de todo lo que se ha dicho: en efecto, Israel reduce toda la torá al Sinaí y la presenta como don y condición que Dios pone para la alianza. Pues bien, la investigación bíblica ha puesto de relieve el origen igualmente humano de esa ley, bien porque cada una de las leyes nacen de la experiencia viva de Israel, bien porque traducen los valores más altos del hombre.

En otras palabras, la torá no es un don «de arriba», impuesto al hombre «desde fuera»; al contrario, la voluntad de Dios, ya que es éste el significado último de la ley, se deduce de la profundidad del hombre y expresa sus exigencias más esenciales.

La verdad de todo ello aparecerá con mayor claridad en la reflexión sobre otro filón del pensamiento de Israel: el sapiencial.

2. El «novum» de los profetas del destierro

La línea de salvación proclamada por los sacerdotes sigue adelante y al propio tiempo asume nuevos coloridos en los profetas del destierro. Ya hemos aludido a Ezequiel, el profeta del destierro por excelencia. A su lado hay que mencionar al Deuteroisaiás. Sobre este segundo centramos aquí la atención. Nos ayuda a comprender el ambiente del destierro y la grave crisis de fe en que se encuentran los deportados; por eso son justamente famosas sus disputas con los desterrados (Is 43, 22-28; 48, 12-15; 50, 1-3), que desembocan continuamente en la dura polémica contra los ídolos y la idolatría (41, 15.21-29; 43, 9-13; 44, 6-8; etc.).

Pero es sobre todo la exaltación del poder y de la voluntad salvífica de Dios lo que constituye la originalidad de este profeta.

El Deuteroisaiás conoce la fuerza y el dominio universal de Dios como la tradición P. Pero añade enseguida a ella que este poder estaba en la base del Exodo, por lo que Yahvé se había hecho el «creador» de su pueblo (Is 43, 1 ss). En

este punto se llega al vértice del mensaje del profeta: « ¿No os acordáis de lo pasado ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?» (Is 43, 18 ss).

El *novum* 40 que anuncia el profeta es una liberación imponente del destierro y una vuelta triunfal a Jerusalén: « Sí, pongo en el desierto un camino, senderos en el páramo» (Is 43, 19). En esta página encontramos la descripción viva y poética del retorno, tal como la había expresado Jeremías en los capítulos centrales de su anuncio (Jer 31; cf. 30-31), los de la nueva alianza, realizada en una atmósfera de fiesta exultante, en la ciudad santa de Jerusalén.

d) La experiencia espiritual del regreso a Jerusalén

Con este título intentamos referirnos a dos momentos históricos de Israel después del destierro: el regreso y la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén; la experiencia del dominio y de la sujeción.

1. El regreso y la reconstrucción del templo y de Jerusalén

Los dirigentes de los desterrados en la patria pertenecen al ambiente real y sacerdotal; el representante típico de la primera categoría es Zorobabel (Esd 2, 2; 3, 2 ss; 5, 1 ss), en quien el profeta Ageo (1, 14; 2, 1 ss; 2, 23) y Zacarías (3, 8 ss; 6, 10 ss) identifican al mesías; de la estirpe sacerdotal hay que destacar sobre todo a dos personajes: Josué que acompaña a Zorobabel (Esd 2, 2; 3, 1 ss; Ag 1, 14; 2, 1 ss) y Esdras (cf. Esd 7-10), el sacerdote de la reforma.

Este período histórico, que tiene un interés fundamental para que surja el nuevo Israel (se habla de modo más o menos apropiado del origen del judaísmo), se nos narra en una obra histórico-literaria desde la perspectiva característica, la obra del cronista. Volveremos brevemente sobre ella en el segundo párrafo del capítulo. Ahora detengamos la atención en la primera de las dos voces que ofrecieron una interesante aportación a la reflexión sobre la experiencia espiritual de los repatriados, la de los profetas posteriores al destierro. La segunda voz será la de los sabios de Israel.

Los profetas posteriores al destierro:

Is 56-66 y el libro del Siervo de Yahvé

La tarea de los profetas posteriores al destierro es múltiple: estimular a los repatriados a la reconstrucción (Ageo y Zacarías 1-8), colaborar en la obra de selección que les lleva a exaltar la tendencia nacionalista (cf. Malaquías, Joel y Abdías), hacer reflexionar sobre la misión universalista de Israel (Jonás, aunque este libro no sea propiamente profético).

Pero ciertamente la reflexión profética más interesante está recogida en la gran obra de Isaías; más concretamente nos limitamos al Tritoisaías (Is 56-66) y al libro del Siervo de Yahvé (Is 42, 1-4[-7]; 49, 1-6 [-11]; 50, 4-9 [-10]; 52, 13-53, 12). La descripción que sigue parte de una hipótesis histórico-literaria que intenta reconstruir algunas de las numerosas capas de esta parte tardía de la obra isaiana.

Un profeta anónimo lleno de entusiasmo acompaña a los desterrados en la obra fervorosa y generosa de la primera reconstrucción: el *novum* anunciado, por ejemplo, por el Deuteroisaías en el destierro se está realizando en un ambiente irénico y con una apertura fuertemente universalista (cf. por ejemplo, Is 60, 1-13: la maravillosa subida de Israel y de todos los pueblos a Jerusalén). Pero esta visión queda desmentida por la historia penosa y difícil; enemigos interiores y exteriores ponen obstáculos a la recuperación de Israel (Esd 1-6; Neh). El profeta lo hace vislumbrar en la descripción del castigo que Dios infligirá a los enemigos de su pueblo (Is 60, 14 ss).

El anuncio del profeta profundiza en el significado del *novum* tras el destierro; se trata sobre todo de una forma nueva de referirse al interior de la comunidad de Israel (un *novum* de carácter eminentemente espiritual, aunque coexiste con la esperanza en la construcción de un reino terreno). Lo atestiguan, por ejemplo Is 56, 1 ss y sobre todo Is 58.

En este contexto experiencial va madurando la revelación más profunda de los comienzos del posdestierro, la que se contiene en el libro del Siervo de Yahvé. Por encima de los múltiples problemas de interpretación de estos textos, nos parece suficiente subrayar su contenido esencial y su novedad. Las vicisitudes de Israel, el sufrimiento de su destierro y la dolorosa y difícil recuperación tras el destierro no carecen de significado. Más aún, precisamente a través del sufrimiento (¿hasta la muerte?) es como se lleva a cabo la salvación: la glorificación del misterioso personaje, del Siervo de Yahvé (¿Israel? ¿un individuo?; mejor dicho: el resto de Israel en el que ocupa un lugar eminente un individuo misterioso) es la consecuencia y el resultado de una historia de dolor (¿y de muerte?).

2. La experiencia del dominio y de la sujeción

La reflexión precedente nos ha introducido ya en el tema de la desilusión y del desaliento de los hebreos repatriados frente a la dificultad de la reconstrucción. Una segunda serie de educadores posteriores al destierro ofrecen una profundización de esta reflexión; son los sabios de Israel.

La sabiduría de Israel no es una creación de este período; nace más bien al comienzo de la época monárquica, importada a Israel de los pueblos cercanos (Egipto, Canaán, Mesopotamia) y tiene a Salomón como punto de referencia.

Si tratamos aquí expresamente de ella es porque su mayor desarrollo se alcanzó en la época posterior al destierro, ligada íntimamente al esfuerzo de esta época histórica para Israel.

Hay dos fenómenos que caracterizan a la sabiduría de este período: es plenamente aceptada, en contra de lo que sucedió en los comienzos, por la literatura profética y por la reflexión «histórica». Este hecho señala su importancia para Israel y el interés que tiene para nosotros.

El segundo fenómeno constituye su fisonomía en esta época: es una sabiduría de la crisis. Este nos parece el aspecto más interesante para nuestra exposición; nos limitaremos a él.

La fuente de la sabiduría es la experiencia (puede hablarse de la razón, aunque este término es reductivo), pero siempre en diálogo con la fe. El objeto de su investigación es el cosmos, visto en Israel como totalmente dominado y guiado por Dios. Este orden cósmico, precisamente porque realizado por Dios es salvífico. La crisis nace cuando se trata de conciliar el orden cósmico con el mal, con el desorden.

Esta crisis no tiene como momento de origen, propiamente hablando, el destierro. También la sabiduría anterior al mismo (baste la alusión a los antiguos Proverbios de Salomón: Prov 10, 1-22, 16; 25-29) conoce el mal y el desorden. Sin embargo, durante el destierro van madurando nuevas reflexiones que hacen el problema más complejo (cf. el acento que pone Ezequiel en el aspecto de la responsabilidad individual: Ez 18; 3, 16-21; 33, 10-20)⁴³. ¿Cómo se compagina el problema del mal que aflige también al justo con la fe en la presencia del Dios vivo salvador? Como se ve por el tenor de la pregunta, la reflexión sobre la crisis de la sabiduría no tiene como objeto la existencia de Dios, sino el problema de sus relaciones con el hombre y con el cosmos. Además, como es deducible, la cuestión antropológica se convierte necesariamente en teológica: la idea que se pone en crisis es la del Dios fiel al plan cósmico de salvación.

La sabiduría de Israel se enfrenta con este problema por grados y con un amplio radio cronológico. Expongamos sintéticamente sus etapas 44.

Con el libro de Job, del siglo V a.C. en su parte poética (Job 3, 1-42, 6), el acento se pone en el dolor del justo, extendido por hipótesis a toda su existencia terrena. En ese caso la muerte se ve como liberación y la respuesta de Dios, en la teofanía (Job 38-42), consiste en el anuncio del carácter misterioso del plan cósmico de salvación y en la exigencia de una actitud de adoración por parte del hombre hacia ese Dios salvador misterioso.

El Qohelet da un gran paso hacia adelante. Su origen está en el siglo III a.C., momento de escepticismo y de desconfianza frente a un reino de Israel siempre soñado y nunca realizado y una sucesión de dominaciones extranjeras (después de los babilonios vienen los persas, a los que siguen los griegos, primero los Tolomeos de Egipto y luego los Seléucidas de Siria). El verdadero problema, que vuelve a surgir en los puntos claves de este libro es la muerte, vista como vinculación entre una vida terrena desgraciada, la continuación de un estado infeliz en el *sheol* y la desaparición del recuerdo ilusorio. Hemos de añadir que el Qohelet no tiene nada de pesimista o de escéptico: mantiene la fe en el Dios de Israel y sabe gozar del momento presente. La suya es la crítica más radical a la concepción teológica de su tiempo, en donde se afirma a Dios como salvador y al mismo tiempo impotente contra la muerte.

El último paso de la reflexión sapiencial se realiza en el libro de la Sabiduría, que se presenta como respuesta auténtica al interrogante radical del Qohelet. Volveremos sobre ello en el punto siguiente.

Concluamos este párrafo aludiendo a dos reflexiones diversas sobre la historia de Israel y contemporáneas al Qohelet, la de los *midrashim* (Ester, Tobías y Judit) y la obra del cronista. Puede decirse esquemáticamente que, mientras los primeros despiertan la confianza en el Dios salvador apelando a reconstrucciones (más literarias que históricas) de un pasado extraordinario gracias a la intervención poderosa y salvífica de Dios, el segundo proyecta el pasado de Israel (la monarquía) idealizado en el futuro, con una vigorosa apertura a la esperanza mesiánica.

e) *La experiencia espiritual de la persecución y del martirio*

Es la última etapa del antiguo testamento cuyo alcance resulta difícil exagerar, bien porque representa el vértice de la experiencia espiritual del antiguo testamento, bien porque prepara inmediatamente al nuevo testamento.

Según el propósito inicial, no tomaremos en consideración este último aspecto (la relación con el nuevo testamento) y avisamos de antemano que proponer este período como punto culminante del antiguo testamento no significa que represente una especie de síntesis de toda la riqueza del antiguo testamento (dedicaremos a esa síntesis el último capítulo de la exposición), sino más bien el vértice de una tensión que se resuelve en el mismo.

Comencemos la exposición describiendo la experiencia histórica de Israel.

El siglo II a.C. se abre con el paso del dominio egipcio sobre Palestina al de los Seléucidas de Siria. Se narran estas peripecias en los dos libros canónicos de los Macabeos. El proceso de aculturación griega de los nuevos dominadores se ve fomentado por las agitaciones políticas internas de la comunidad de Israel. Consiguientemente en Palestina chocan dos bandos: los dominadores (sirios: Antioco IV es el impío perseguidor) respaldados por los hebreos apóstatas (son los perseguidores de los que habla, por ejemplo, Sab 2), y los piadosos hebreos fieles a la religión de los padres. Entre estos últimos se cuentan los mártires, enviados a la muerte por su fe.

La experiencia del martirio se refiere a un triple movimiento de pensamiento: el apocalíptico (Daniel), el «histórico» (1-2- Macabeos) y el sapiencial (Sabiduría). Son los últimos escritos del antiguo testamento que se siguen en orden cronológico; señalaremos esquemáticamente su contenido.

- Con Daniel (sobre todo en los capítulos 7-12) nos encontramos en plena espiritualidad apocalíptica ⁴⁷. El apocalíptico responde a la pregunta sobre el significado de la persecución y del martirio, pensando en una superación del mundo presente gracias a un mundo venidero radicalmente nuevo, en el que los mártires son glorificados (cf. el Hijo del hombre y los santos del Altísimo de Dan 7 y los mártires glorificados de Dan 12, 1-3). Para comprender su perspectiva es necesario recordar la doble matriz de la apocalíptica: la profecía y la sabiduría. Esto lleva a unificar la dimensión histórica con la cósmica. Al mismo tiempo hay que descubrir probablemente en los apocalipsis un proceso de espiritualización, presente sobre todo en los posteriores a la Biblia. Todo esto ha de hacernos cautos a la hora de afirmar que, al menos a nivel de Daniel, se dé una dicotomía entre historia y metahistoria, entre mundo presente negativo y mundo ultraterreno positivo. Hay que afirmar más bien una finalización de la historia en una visión que

afecta al cosmos entero. Del mismo modo la primacía de Dios no supone un plan determinista, sino que deja espacio a la respuesta del hombre y la compromete.

- Los dos libros de los Macabeos son un ejemplo típico de visión complementaria de la historia: realizada toda ella por Dios (el 2 Mac) y toda hecha por el hombre (el 1 Mac).

Esta exaltación de la primacía de Dios Señor de la historia y Salvador vive junto a la idea del hombre que combate para realizar concretamente el reino de Dios en la tierra. Al mismo tiempo precisamente la situación histórica, la de la persecución y el martirio, abre a la revelación del sentido último de esa historia: el reino terreno no es el significado último de la historia ni su resultado. El sentido definitivo de las peripecias del hombre dispuesto a dar la vida por su fe en el Dios salvador es la vida ultraterrena, la resurrección final; ¡algo que es totalmente obra de Dios!

- Esta es la tesis de esa espléndida joya literaria y teológica que es el libro de la Sabiduría.

Efectivamente, Dios aparece como el que ama la vida (Sab 11, 26). Por ese amor a la vida es por lo que ha hecho todas las criaturas (Sab 1, 14). El tema se va desarrollando a través de un *crescendo* literario, en el que se ponen en contraste las concepciones que tienen de la vida el impío y el justo, hasta llegar al vértice, el momento del juicio (Sab 5). Se anuncia ya aquí de antemano la solución completa del problema de la existencia humana, que resulta de la confluencia entre elementos literarios de la profecía y de la sabiduría que se unen en una perspectiva escatológica descrita con claros elementos apocalípticos. La composición estructural del libro, ejemplo típico de profunda cohesión interna y de tensión creciente, lleva a destacar el interés del último capítulo (Sab 19), en donde la solución anunciada de antemano se manifiesta en toda su riqueza. La descripción abarca toda la dimensión de la historia; se trata realmente de recorrer de nuevo el pasado salvífico, en la memoria del éxodo (paso del mar de los juncos); al mismo tiempo es un «retorno a los orígenes», ya que la descripción del acontecimiento se reviste de los colores típicos de la creación antigua (Gén 1); finalmente (y aquí se resuelve la tensión) es una proyección hacia los últimos tiempos, cuando el cosmos completamente renovado hace superar la historia terrena en la visión de un mundo ultraterreno, el de la comunión definitiva del hombre con Dios

FISONOMÍA Y ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

No haremos más que aludir a esta parte y ya hemos dicho por qué. Se trata de señalar tan sólo las líneas esenciales de la experiencia espiritual del antiguo testamento: el hombre, la historia, Dios.

Un proyecto ciertamente muy interesante para expresarlas, pero que no realizamos ahora, sería el de recurrir a la plegaria de Israel, en donde aparece continuamente expresado y releído este recorrido del hombre con Dios por la historia (y por el cosmos, donde la historia se sitúa y se hace inteligible). El problema más interesante y difícil que hay que afrontar en este proyecto es el de la cronología, por ejemplo, la de los salmos. Consideramos que en la actualidad también es posible afrontar este problema con éxito, aunque este éxito sea sólo hipotético en parte, aunque desde luego muy rico y con bastante fundamento 50. Para nuestra exposición nos limitaremos sin embargo, a ilustrar los términos que componen la experiencia espiritual del antiguo testamento sobre la base de lo que se ha dicho. Tenemos que verlos como íntimamente unidos, de modo dinámico; entendidos de este modo podrían convertirse en otros tantos capítulos de una exposición.

1. El hombre

La experiencia espiritual de Israel es una experiencia típica y paradigmática. Más allá del momento histórico o de la formalidad externa en que se vivió, lo cierto es que se presenta como una auténtica *experiencia humana*. Es decir, toca a la esencia, a la intimidad del hombre y no es solamente un camino hacedero, sino obligado, en el itinerario espiritual del hombre, que de hecho se recorre en toda experiencia espiritual auténtica. En otras palabras, contiene un significado perenne y paradigmático. Indiquemos sus aspectos:

- a) Es una experiencia humana no sólo porque la vive el hombre, sino también porque la «filtra» la conciencia del hombre (al que positivamente hemos señalado al principio de la exposición como «corazón sabio»).
- b) Es experiencia humana porque manifiesta una concepción global del hombre, que responde y resuelve los interrogantes y las exigencias más profundas del hombre mismo. Aquí sería necesario hablar del hombre como *imago Dei*.

El hombre aparece entonces como ser unitario (y sexuado). La relación interpersonal, significada por ejemplo en la globalidad complementaria varón-hembra, indica una dimensión fuertemente sentida en la fe de Israel y traducida en la categoría de la solidaridad.

Añadamos finalmente que la existencia humana se siente como profundamente arraigada en el cosmos, el lugar histórico de la experiencia espiritual del hombre y, una vez renovado radicalmente, la patria verdadera y definitiva del hombre mismo.

2. La historia

La existencia humana se sitúa en la historia. Ya hemos hablado de la hipótesis de una concepción mítica al comienzo de la experiencia espiritual de Israel y hemos señalado su aspecto positivo, sobre todo porque subraya con energía el presente y porque pone el acento en la relación profunda con la divinidad.

Sin embargo, hemos subrayado también enseguida la originalidad de la fe de Israel: su concepción de la historia. La experiencia espiritual de Israel es experiencia *histórica*, ya que toma toda su densidad de la historia.

- a) Israel está radicalmente encarnado en su ambiente. Por dos motivos: 1) la asimilación de toda experiencia y de su expresión que son propias de su ambiente vital. Esto se convierte en un poderoso instrumento de diálogo entre Israel

y los pueblos contemporáneos, que en determinados momentos (el libro de la Sabiduría es un caso típico) llega a una intensidad extraordinaria.

2) Las vicisitudes históricas que vivió Israel en su interior y en sus relaciones con los demás pueblos son un estímulo importante (asumido por la revelación de Dios) en el progreso de la experiencia espiritual de Israel.

b) Israel lleva a cabo una experiencia espiritual *original* en la historia. Con ello queremos decir que la historia es para Israel el lugar de salvación. Apelando al discurso analítico, hay que afirmar que la fe de Israel mantiene vivo desde siempre el significado salvífico del presente histórico; este presente encuentra su base salvífica en el acontecimiento histórico del pasado, donde el acontecimiento cultural inserta continuamente a la comunidad presente; finalmente, se ve toda la historia en tensión dinámica hacia el futuro, concebido como cumplimiento definitivo y completo de la historia.

c) La densidad de la historia y el hombre. En esta última reflexión sobre la historia reanudamos el discurso, que por lo demás ha estado siempre presente, sobre el hombre. La fe de Israel conoce sólo al *hombre histórico*. Hay que decirlo expresamente para eliminar, como no pertinente, cualquier discurso que no sea sobre el hombre histórico; esta fe no toma en consideración otras hipótesis. Y tal hombre se muestra continuamente tenso entre dos polos: Dios o el ídolo (en definitiva, una concepción heterosotérica o bien autosotérica y egocéntrica de la salvación). La expresión «seguir a Yahvé» o «seguir a los extranjeros» traduce una realidad corriente en la experiencia espiritual del antiguo testamento. Se trata del discurso sobre el pecado, rechazo del ofrecimiento de amor que Dios hace al hombre; en el lado opuesto encontramos la acogida y el reconocimiento del Dios de la alianza. Son dos los resultados inevitables: la ruina provocada por el pecado y la salvación mediante la fe. Esta alusión nos sirve de introducción a la última reflexión, la reflexión sobre Dios.

3. Dios

Esta reflexión recoge y reanuda las otras dos. En efecto, quedaría falseada la perspectiva del antiguo testamento y del análisis que hemos realizado si se tomaran separadamente los tres elementos de la experiencia espiritual de Israel.

Proponemos tres aspectos:

a) Dios histórico. Lo que hemos dicho de la historia hemos de aplicarlo ahora a Dios. De los diversos aspectos el más destacado es el siguiente: Dios entra en la historia y se manifiesta en ella. Por eso la historia es una continua epifanía. Pero precisamente porque esta entrada de Dios en la historia, cuyo contenido hemos estudiado, asume y respeta las leyes de la historia, se da una revelación discreta y progresiva de Dios. En otras palabras, la historia, los acontecimientos que la van tejiendo, se presenta como una serie de acontecimientos salvíficos sólo para quien los interpreta iluminado por la fe. Entonces la experiencia que lleva a cabo Israel asume el significado de experiencia espiritual. Contemporáneamente Dios respeta los tiempos del hombre: Israel va profundizando en el conocimiento y en la experiencia de Dios sólo de una forma progresiva y no sin oscilaciones ni retrocesos, hasta llegar a la visión madura que encontramos por ejemplo en el libro de la Sabiduría.

b) Dios misterioso. Es exacta la afirmación de que el discurso sobre Dios se va haciendo cada vez más complejo a medida que la experiencia espiritual de Israel va avanzando. El tema de la incognoscibilidad de Dios, tal como se encuentra por ejemplo en la sabiduría posterior al destierro (cf. Job 28, un texto clásico de la sabiduría imposible de encontrar), indica una constante de la fe de Israel, que en aquel tiempo se hace especialmente aguda (cf. el discurso teológico del Qohelet).

Pero es importante destacar la perspectiva de este misterio. Efectivamente, a veces el discurso se detiene en el aspecto negativo: los caminos del Señor son misteriosos, y por tanto es misteriosa y difícil la salvación. El significado más profundo del misterio de Dios se encierra más bien en su relación de amor con el hombre 56; cuanto más conoce y experimenta Israel a Dios, su grandeza, su poder, su soberanía absoluta, tanto mayor es su admiración por el «recuerdo» y por el «cuidado» (visita), es decir, por la relación amorosa que tiene con el hombre (Sal 8). Se vislumbra la profundidad a que llega esta manifestación con el misterio del Dios encarnado. De aquí se sigue que cuanto más avanza la revelación, tanto más misterioso se hace Dios.

c) Dios comunión. Este es el punto de partida y el significado último de la experiencia espiritual de Israel. El Dios vivo se presenta realmente a Israel siempre como un Dios para el hombre, como un Dios que tiende a la comunión con el hombre. Puede decirse entonces que todo el discurso anterior prepara y hace comprensible esta realidad, expresada de forma plástica, aunque no exhaustiva, en la categoría de la alianza.

Hemos visto cómo todas las corrientes de pensamiento y las tradiciones de la fe de Israel subrayan esta idea: desde la comunión cultural de la tradición P (Gén 1, en relación con Ex 24, 15-18: la comunión del día séptimo) hasta la religión del corazón de Jeremías; desde la intimidad de la metáfora sponsal de los profetas (Os 2; Is 54, 4-8; Jer 2; Ez 16; etc.) hasta la búsqueda apasionada de unión estable con Dios en los salmos (la cumbre está representada por el Sal 73, 2628) 57.

La alusión a esta realidad (la comunión de Dios con el hombre) nos permite concluir toda nuestra reflexión sobre la experiencia espiritual del antiguo testamento con una apertura hacia el nuevo. Efectivamente, la novedad absoluta de la experiencia cristiana lleva a su término y manifiesta la raíz del tema comunión Dios-hombre del antiguo testamento; la comunión de Dios con el hombre, escogida libremente por el amor gratuito de Dios, se basa en el misterio trinitario, en la relación necesitante de amor de las tres divinas personas. Estamos en el vértice del misterio de Dios y de la obra de la salvación: el Dios vivo, comunión trinitaria, envuelve en ese misterio al hombre mismo. A la luz del nuevo testamento aparecen mejor todavía la riqueza y la profundidad de la experiencia espiritual del antiguo testamento: es

la experiencia de la humanidad en camino, sobre todo por el don de Dios, hacia la comunión definitiva y completa con Dios; pero este don de Dios-respuesta responsable del hombre (el antiguo testamento lo subraya enérgicamente) se saborea y se realiza ya ahora y aquí en la tierra.

Pongo solamente las notas que pueden interesar:

1. Algunas indicaciones sobre el tema pueden verse en B. Maggioni, *Experiencia espiritual en la Biblia*, en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid 1983, 498-502; para la problemática teológica cf. C. Vagaggini *Teología*, en *Nuevo diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982, II, 1.688-1.806, especialmente 1.703 s; para la problemática general (desde la filosofía a la teología) cf. el fascículo 1 de *Teología* (VI, 1981, 83-194), dedicado a la «llamada a la experiencia» en la teología contemporánea.
2. J. L. McKenzie titula de este modo el capítulo guía de su *Teología dell'Antico Testamento*, Brescia 1978. Israel (su historia, sus instituciones, etc.) aparece como profundamente animado de la continua y sentida presencia de Yahvé que al mismo tiempo lo trasciende de una experiencia que se arraiga en el pasado y que es siempre nueva, de una profunda sintonía que deja siempre intacta la alteridad. Esta intuición de McKenzie debe mantenerse y reconocerse con sinceridad, a pesar del carácter paradójico de su lenguaje y de algunas posiciones difícilmente aceptables.
3. El uso equivalente de las dos voces *antiguo testamento* e *Israel* no deja de tener cierta ambigüedad. En nuestra exposición las usamos de modo unívoco (experiencia espiritual del antiguo testamento=experiencia espiritual de Israel). Cf., sin embargo, más adelante, la nota 5.
4. Hemos dedicado varios estudios al método en la teología bíblica; el último cronológicamente, como puntualización de los diversos problemas, es *Teología bíblica; problemi e riflessioni: Teología 1* (1976) 135-149.
5. Por este motivo nos parecería más exacto hablar de experiencia espiritual de Israel mejor que de experiencia espiritual del antiguo testamento, ya que la primera dice una realidad más completa en sí misma. Sin embargo, como ya hemos advertido, usamos las dos expresiones indiferentemente.
32. En esta línea se mueve la redacción deuteronomica que, después de habernos mostrado al Dios fiel a su alianza y sus promesas en el libro de Josué (la «conquista» de la tierra), describe las numerosas infidelidades de Israel (Jueces), incluso en el origen de la monarquía (1 Sam 12 12-15; cf. Dt 17, 14-20; más probablemente 1 Sam 8; 10, 17-27a; 11, 12-15 son de origen elohista) y sobre todo en la historia de los reyes, que desemboca en el destierro (1-2 Reyes).
35. En la tradición P el Mesías pertenece a la estirpe sacerdotal; cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible, o. c.*, 136 ss.
40. El término *hadash* es utilizado sobre todo por los profetas del destierro para indicar la «novedad» extraordinaria realizada por Yahvé en la liberación del destierro y en la realización de su reino. Sus formas son dos: como adjetivo (*nueva alianza*: Jer 31, 31; espíritu *nuevo*: Ez 18, 31; 36, 26; cántico *nuevo* para celebrar la novedad de la salvación: Is 42, 10) y como adjetivo substantivado (anuncio de antemano *cosas nuevas*. 'Is 42 9' hago oír *cosas nuevas*: Is 48, 6; hago una *cosa nueva*: Is 43, 19; cf. también Jer 31, 22: Yahvé ha creado *algo nuevo*). A ello hay que añadir dos textos en el Tritoisaías, que pertenecen al estilo apocalíptico: tierra *nueva* y cielos *nuevo*: Is 65, 17; 66, 22. Cf. también Is 62, 2: nombre *nuevo*.
43. El mal que cae sobre el justo es visto en la época anterior al destierro como prueba de su fidelidad a Dios; por eso no puede ser irreversible, sino sólo provisional. Análogamente el problema de la muerte prematura o sin descendencia del justo se resuelve recurriendo a la categoría de la solidaridad o de la inmortalidad en el «recuerdo»; cf. nuestro artículo *La dimensión salvífica del binomio «morte-vita» (Qohelet e Sapienza)*: RivBib 30 (1982) 91-109, especialmente 98 ss.
56. Este es el significado positivo, por ejemplo, de Is 55, 8: «Vuestros caminos no son mis caminos». En efecto, como sugiere el contexto (Is 55, 10 s), se trata de la maravillosa conclusión sobre la fidelidad de Dios que salva de verdad, al contrario de los planes vacíos del hombre.
57. El Cantar de los cantares, en su interpretación profética, merecería un estudio aparte, incluso por su amplio uso en la tradición judía y cristiana.

Experiencia espiritual bíblica:
nuevo testamento

Prosper Grech

Para compendiar adecuadamente la espiritualidad del nuevo testamento en un artículo hay que definir muy estrictamente los límites tanto metodológicos como de contenido. El término «espiritualidad» resulta un tanto vago y podría comprender toda la teología neotestamentaria. Aquí lo comprendemos como las indicaciones que nos ofrece el nuevo testamento para la respuesta total del creyente, vivificado por el Espíritu santo, a la revelación de Dios en Jesucristo. Esta definición excluye al menos parcialmente la parte kerigmática de los escritos neotestamentarios, que pertenecería a la teología del nuevo testamento, es decir, a aquella parte que ilustra la obra de Dios y de Cristo en sí misma. Más difícil es la distinción entre teología moral y teología espiritual, ya que muchos autores las identifican por completo. A nosotros sin embargo nos parece que, mientras que la teología moral se preocupa de toda la escala de la

respuesta humana al kerigma cristiano, distinguiendo entre el bien y el mal en los grados inferiores, la teología espiritual se preocupa más específicamente de los grados superiores de la escala de disponibilidad a la obra de Dios, a fin de que la respuesta sea total. La espiritualidad cristiana incluiría la negación de sí mismo que se describe mejor con el término de ascética y que se encuentra también en otras religiones especialmente orientales; e incluiría además una cierta espiritualidad genérica que se encuentra en muchas filosofías. Lo específico de la espiritualidad neotestamentaria es la respuesta a una revelación de Dios, no en general, como podría ser la respuesta del hombre piadoso en el antiguo testamento, sino a la revelación de Dios en Jesucristo mediante el don del Espíritu: la respuesta al don total de Dios.

Los problemas metodológicos en el estudio de la espiritualidad neotestamentaria son los mismos que se encuentran en la exposición de la moral. Últimamente han aparecido muchas obras que tratan esta materia, de las que ha hecho una óptima recensión G. Segalla en nuestro volumen de metodología. Se trata de decidir entre la opción de un método histórico o de un método hermenéutico, entre una división temática o un estudio de modelos. Por fortuna estas opciones no se excluyen mutuamente. Toda teología se basa en una exégesis literal de la Escritura, que necesariamente implica un estudio histórico-crítico de los autores en su *Sitz im Leben*. Pero el estudio histórico crítico no exige un distanciamiento fenomenológico como si se estudiase la espiritualidad musulmana. Para el creyente el nuevo testamento tiene un valor normativo y vincula la respuesta del creyente en cada siglo; de ahí la necesidad de la perspectiva hermenéutica. Aunque en este artículo nos limitamos a estos dos aspectos, no hay que olvidar que la aplicación de la espiritualidad neotestamentaria a la vida de hoy no puede prescindir de dos mil años de interpretación cristiana y católica que canalizan la hermenéutica en una determinada dirección.

Expondremos nuestra materia según las diversas modalidades de la respuesta humana a la revelación de Dios en Jesucristo, a saber: 1) en relación con nuestro ser existencial, producto de nuestro pasado; 2) en relación con el mensaje del reino de Dios proclamado por Jesús de Nazaret; 3) en relación con el hecho salvífico de la resurrección de Cristo; 4) en relación con la obra del Espíritu en la comunidad de los creyentes; 5) en relación con la historia y con el mundo; 6) en relación con el conocimiento del Padre de nuestro señor Jesucristo.

Esta exposición no coincide exactamente con una división por autores, como es lógico, aunque cada tema encuentra su tratamiento particular en uno o en un grupo de autores del nuevo testamento, en el orden lógico correspondiente: sinópticos, Pablo y Santiago, pastorales, Efesios y Hechos, Apocalipsis y Juan. En cada sección la respuesta cristiana se pondrá en relación con los modelos de fe, esperanza y amor. Creemos que la lógica de la concatenación aparecerá mejor en el desarrollo de los temas. Se comprende que en un artículo está fuera de discusión un desarrollo detallado y comprensivo; aquí no podemos hacer más que subrayar unas cuantas ideas fundamentales que puedan servir de clave de lectura espiritual del nuevo testamento.

1. El pasado en el presente

Si tuviéramos que compendiar el mensaje esencial de toda la Biblia en un solo párrafo diríamos que el hombre no puede salvarse por sí solo, sino que necesita la intervención de Dios. A pesar de algunos pasajes que cantan un himno a la grandeza ideal del hombre, como Gén 2 y el salmo 8, la Escritura pone más bien el acento en su debilidad y su pecaminosidad. También el nuevo testamento, especialmente Pablo y Juan, poniendo en contraste la imagen de Cristo con el hombre existencial, lo que hace es revelar al hombre a sí mismo, ya que no puede valerse del don de Dios si antes no se reconoce indigente. De aquí nacen las aporías entre lo que nos gustaría creer de nosotros mismos y lo que Dios piensa de nosotros.

La primera característica de la autosuficiencia es la de no reconocer la necesidad de la iluminación. El hombre se encuentra en las tinieblas, con ojos enfermos (Lc 1, 79; 11, 34; Jn 1, 5; 12, 35.46), pero se empeña en decir que ve bien: «He venido a este mundo para un juicio: para que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos... si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero como decís: "vemos", vuestro pecado permanece» (Jn 9, 39-41).

Otra ilusión es la de la libertad, siendo así que somos esclavos: «Todo el que comete pecado es un esclavo» (Jn 8, 34). «Cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto de la justicia» (Rom 6, 20). El «pecado» personificado en este lugar es la argolla que atenaza a la humanidad que, como Adán, dejó de buscar la vida en la fuente del único Dios vivo para ponerse a excavar cisternas hendidas en el circuito cerrado de lo creado. Esta humanidad, presa entre el orgullo de la autosuficiencia y la consiguiente debilidad e incapacidad de sacudir el yugo es descrita con el nombre de «carne», que se opone al «Espíritu», el poder vivificante de Dios. Lo que nace de la carne es carne (Jn 3, 6) y la carne no puede ser fuente de obras buenas sino sólo de obras carnales (Gál 5, 16-19) que conducen a la muerte (Rom 8, 13). La «muerte» no es solamente la muerte física. Esta es la consecuencia de la falta de unión vital con Dios y conduce a la muerte escatológica, a todo lo que es negativo y destructor en la existencia cósmica y humana (Rom 5, 12-21; 6, 23; 1 Cor 15, 21-26).

El orgullo del que se declara libre de toda sumisión a Dios (Lc 1, 51) se encuentra en otra forma de esclavitud, la del «mundo», la suma de todos los prejuicios, errores, costumbres y debilidades de una sociedad que, con toda su presunta sabiduría, no ha conocido a Dios (1 Cor 1, 21). Especialmente en la literatura juánica el «mundo» es el gran enemigo de Dios (Jn 1, 10; 7, 7; 14, 17.27.30; 1 Jn 2, 15-17). El «príncipe de este mundo» es el demonio porque es el padre de la mentira (Jn 8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11) y causa de la muerte, del pecado y de todo lo que se deriva de ello (Heb 2, 14; Lc 13, 16; 1 Cor 5, 5; 1 Jn 3, 8-10).

Las consecuencias de semejante estado de esclavitud sobre la psique del hombre son paradójicas. Mientras que la declaración de independencia de Dios pretende posibilidades infinitas, el hecho es que el no creyente es un hombre

sin esperanza (1 Tes 4, 12; Ef 2, 12). Además, el que quiere tomar el futuro en sus propias manos queda sofocado por su afán, afán no sólo ante las necesidades materiales sino ante la propia realización existencial (Mt 6, 25-34; Flp 4, 6; 1 Pe 5, 7). También las enfermedades son producto de alejamiento de Dios en la visión bíblica (Mt 8, 17 =Is 53, 4; 1 Cor 11, 30 y Jn 9, 1 s). Los modernos, con los recientes estudios sobre las interacciones psicofísicas en la mente, podemos comprender mejor este punto de vista en el sentido de que el hombre que pierde su equilibrio interior tiene también repercusiones en su cuerpo, incluso en individuos que «no pecaron con una trasgresión semejante a la de Adán» (Rom 5, 14), pero que heredan la «muerte» de una humanidad que se ha apartado de la fuente de la vida. También los desastres físicos son interpretados por la apocalíptica como signo del desequilibrio cósmico que existe en el mundo rebelde.

Más paradójico todavía es el estado de esclavitud del hombre bajo la ley de Dios. Según san Pablo, la ley mosaica es una cosa buena; pero indica un ideal deseable que, sin embargo, no es posible alcanzar sólo con las fuerzas humanas. Esa ley se nos ha dado para mantenernos en la humildad y hacernos reconocer como necesitados de ayuda (Rom 4, 15; 7, 1-25; Gál 3, 10-13). Pero la soberbia humana la transforma en un instrumento de autoglorificación (Rom 3, 27; 1 Cor 1, 29) que destruye la esencia misma de la religión revelada. En vez de hacer del culto y de la obediencia la expresión de la gratuidad del hombre a un Dios del que se origina todo don, pretende hacer un favor a Dios al observar la ley, casi haciéndolo deudor suyo (Lc 18, 10-14). Además, la repugnancia a sentirnos culpables produce esa casuística raquíca que se olvida de lo esencial para caer en la hipocresía (Mt 23, 13-29). Por algo Pablo equipara el estado del fariseo al del hombre pagano (Rom 2, 17 ss.). La ley, por consiguiente, que debería haber suscitado en nosotros el deseo de redención e indicarnos a Cristo, se convierte en instrumento de autodefensa y de autoafirmación hasta producir «ira» (Rom 4, 15).

Esta «ira de Dios» cae igualmente sobre el orgullo intelectual del hombre que se jacta de saberlo todo, pero no descubre al verdadero Dios, contentándose con divinidades creadas para el propio consumo (1 Cor 1, 21 ss.). Por esta razón precisamente Dios lo abandona a sus propios recursos y en mano de los vicios más vergonzosos, efectos de su ceguera total (Rom 1, 18 ss.). La conclusión de todo ello es que el hombre (toda la humanidad: «judío y griego») es enemigo de Dios (Rom 5, 10; Col 1, 21) y por naturaleza merecedor de la ira divina (Ef 2, 3).

El humilde reconocimiento de este estado existencial es el arrepentimiento; el deseo de liberación y el reconocimiento de la iniciativa salvífica de Dios es fe. Eso es lo que significa: «El tiempo se ha cumplido y está cerca el reino de Dios; convertíos y creed el evangelio» (Mc 1, 15).

2. El mensaje del Reino

La quintaesencia de la predicación de Jesús es la llegada del reino de Dios. Sobre el significado de este anuncio se basa la respuesta del discípulo que caracteriza a la espiritualidad evangélica. Jesús proclama la decisión de Dios de realizar definitivamente lo que había prometido hacía tiempo, de «tomar las cosas en su mano» y hacer culminar la historia de la salvación en el acontecimiento de Cristo. La palabra «pecado» es una palabra clave en la predicación de Jesús (Mt 6, 12-15; 9, 2-6; 18, 21-35; 26, 28) y no sería equivocado llamar al Reino el gran ofrecimiento del perdón de Dios. El sacramento de este perdón es Jesús mismo en quien el Padre ha derramado todo su amor (Mc 1, 11; 9, 7; 12, 6). Por consiguiente, el momento del gran perdón y la revelación del amor de Dios están indisolublemente ligados a la persona y a la misión de Jesús. A diferencia de Juan el bautista, Jesús no es sólo el anunciador del Reino, ya que la realeza de Dios empieza a actualizarse efectivamente no sólo a través de las palabras de Cristo, sino también a través de sus obras, especialmente a través de su muerte y su resurrección.

La conversión que exige la proclamación de Mc 1, 15 no es únicamente un cambio en la conducta de vida, sino que ha de comprenderse en relación muy estrecha con la frase siguiente: «creed el evangelio», que es la respuesta nueva al anuncio nuevo de que la historia de la salvación ha alcanzado su cima en la decisión de Dios de enviar a su Hijo para inaugurar el Reino. Por tanto, se trata de una conversión ante todo escatológica, que tiene consecuencias morales. Es una nueva manera de pensar y de comportarse (*meta-noia*) que procede del nuevo auto-conocimiento del hombre reflejado en esta última auto-revelación de Dios en Jesucristo. La gracia que se revela en la gratuidad del ofrecimiento de perdón requiere el reconocimiento agradecido, junto con una adecuación de la acción humana correlativa, no ya al *do ut des* farisaico, sino a la gratuidad misma del amor que da porque ha recibido.

Esta confrontación con el anuncio del Reino exige una respuesta inmediata, una decisión existencial que arriesga el todo por el todo, que vende todo cuanto tiene para comprar la perla o el tesoro escondido (Mt 13, 35 ss), que no espera ni siquiera para sepultar al propio padre (Lc 9, 59 s), que actúa con astucia lo mismo que un administrador poco fiel cogido *in fraganti* (Lc 16, 1-8). Todas las «parábolas de crisis» subrayan la urgencia de esta respuesta, que no debe ser sin embargo fruto de un entusiasmo pasajero que se va disipando poco a poco en el viento. Hay que hacer las cuentas debidamente con lo que se nos exige, lo mismo que el que ha de construir una torre o emprender una guerra (Lc 14, 28-32), pues de lo contrario la palabra no hará más que echar raíces por poco tiempo porque se secan enseguida (Mc 4, 2-9). En otras palabras, la respuesta exige violencia sobre sí mismo (Mc 11, 12 s). Ni los vínculos de parentesco (Lc 14, 26) ni algo tan apreciado como puede ser nuestro propio ojo (Mt 18, 9) han de prevalecer sobre la prontitud de nuestra respuesta.

¿Cuál es el contenido ético de esta respuesta? Es lógico que el primer mandamiento predicado por Jesús sea el de amar a Dios con todo el corazón y amar al prójimo como a uno mismo (Mc 12, 30). Se dice muchas veces que la originalidad de Jesús consistió en transformar el temor de Dios del antiguo testamento en amor, añadiéndole el precepto de amar al prójimo. La falsedad de esta premisa aparece en el hecho de que Jesús cita a Dt 6, 5 para hacer

suyo este precepto y que apela continuamente a los profetas para subrayar la necesidad de un amor misericordioso con el prójimo. Al mismo tiempo Jesús habla del juicio de Dios y de sus castigos con un lenguaje no menos amenazador que el de los profetas (Mt 5, 22-29; 10, 28; 18, 9; 23, 33). La novedad y la esencia de la respuesta del creyente al anuncio del Reino consiste en tomar como modelo en nuestras relaciones con el prójimo la misma gratuidad y el mismo amor que se revelan en la predicación del gran perdón como cumbre de la historia de la salvación. De aquí se sigue que el concepto de «prójimo» se extiende al extranjero (Lc 10, 25-37), al enemigo y al perseguidor (Mt 5, 43-48), a los marginados (Lc 14, 12-14) y a los pecadores (Lc 17, 3 s); y todo ello para ser como nuestro Padre celestial que hace llover sobre los justos y los injustos (Mt 5, 48). El perdón gratuito que recibe todo el que cree en el Reino tiene que ser comunicado con la misma gratuidad a los que son deudores (Mt 18, 23-34). Más tarde, la medida de la retribución divina será precisamente la misma generosidad o avaricia con que hayamos tratado a los demás (Mt 5, 7.9.42; 7, 2-12; 6, 45; 6, 37; 25, 31-46).

El valor del Reino es el de lo único absolutamente necesario (Lc 10, 42) en relación con el cual el creyente recibe su existencia auténtica (Mc 8, 35 s). Con esa medida debe revalorar todo lo que consideraba más precioso en esta vida (Mc 10, 28-30). Y hace esto no sólo por un sentimiento de justicia social, sino más bien por la justicia escatológica inaugurada en la proclamación del Reino, tal como demuestra la parábola de Lázaro y el rico epulón (Lc 16, 19-31) y como proclaman las bienaventuranzas (Lc 6, 20-26). Dios y la riqueza son dos valores irreconciliables; el creyente tiene que decidir por el uno o por la otra. Además del hecho de que la riqueza es calificada a menudo como «inicua», es decir, fruto de injusticia (Lc 16, 9-12), aparta el corazón de Dios poniendo la finalidad de la existencia enteramente en este mundo (Mt 6, 19-21). El deseo de proveer con las propias fuerzas a la seguridad de nuestro futuro crea un sentimiento de autosuficiencia enemigo de la fe con la que hay que acoger el Reino (Lc 12, 16-20; 22, 31; Mt 6, 34); es la negación de nuestra contingencia en este mundo (Mt 6, 27). Es además fuente de egoísmo, incompatible con el amor del prójimo que tiene como modelo la generosidad de Dios (Lc 16, 912; Mt 10, 8). Por tanto, es difícilísimo que un rico entre en el reino de los cielos; la venta de lo superfluo para compartir lo que se saque de ello con los pobres se convierte en uno de los signos de la entrada en el Reino (Mc 10, 17-22).

El hecho de que el hombre se sienta mendigo frente al Reino y que en consecuencia tenga que compartir sus bienes con los demás que lo necesiten no afecta sólo al valor de sus bienes materiales, sino también al de aquellos de los que él se siente más orgulloso: los de su ser espiritual. Esta consideración fundamental emana de la controversia continua de Jesús con los fariseos. El fariseísmo, tal como aparece en los evangelios, pone un triple obstáculo a la recepción del don del Reino: su casuística ignora el verdadero espíritu de la ley de Dios (Mt 23, 16-19); es ocasión de hipocresía y de vanagloria (Mt 6, 1-6; Lc 16, 15); pero sobre todo pervierte la misma naturaleza de la religión revelada al intentar hacer de Dios un deudor nuestro, sumando los servicios que le hacemos más que demostrando la gratuidad de fe que le debemos por lo que él nos concede gratuitamente, como demuestra la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 10-14). El verdadero espíritu consiste en constatar, aunque nos sintamos satisfechos de nuestro bien, que «somos siervos inútiles, habiendo hecho lo que teníamos que hacer» (Lc 17, 7-10). La actitud farisaica ciega (Lc 6, 39) y mantiene a los más débiles lejos de Dios (Lc 11, 46). El fariseísmo no es solamente un fenómeno histórico de un determinado tiempo de la religión judía, sino también una actitud insidiosa que acecha a cualquier ética en cualquier tiempo, cuando no se está convencido de que todo lo que somos y lo que hacemos de bueno es un don de Dios (1 Cor 4, 7).

El reproche de Jesús a los fariseos no significa que tuviera una actitud negativa para con la ley en cuanto revelación de Dios. Más aún, él vino para cumplirla (*pleroun* en el sentido de cumplir y de perfeccionar: Mt 5, 17). El aspecto profético de la ley se cumple con el acto salvífico de Dios en Jesucristo. Las prescripciones culturales, que ocupaban una parte tan substancial en la *torá* resultan inútiles, o bien conservan su significado solamente alegórico, ya que el templo pasa a ser el cuerpo resucitado de Cristo (Mt 26, 61; 27, 40) y por consiguiente cambia la naturaleza misma del culto. Los preceptos morales, en cuanto revelación de la voluntad de Dios, son reinterpretados radicalmente en las famosas «antítesis» del sermón de la montaña (Mt 5, 20-48). Esta reinterpretación lleva consigo una interiorización de intención y de amor que vivifica la observancia exterior; se trata de volver al proyecto original del Creador (Mt 19, 3-9). Con la llegada de la fuerza sobrenatural del Reino no queda ya lugar para concesión alguna a la debilidad humana. Si Dios lo ha dado todo, también el hombre tiene que ser total en su respuesta. La actitud de Jesús con la ley nos da hoy la clave de lectura para la inteligencia cristiana del antiguo testamento.

De este modo la presencia del evangelio en el mundo es al mismo tiempo una gracia y un desafío, una llamada y un juicio, según la reacción de los que escuchan la palabra. El que se siente ya discípulo, no lo es por sus méritos, sino porque su nombre estaba escrito en el cielo (Lc 10, 20), para que pudiera pertenecer al pequeño rebaño (Lc 12, 32) y recibiera el reino del Padre. Al que se le ha dado mucho es natural que se le exija también mucho (Lc 12, 48), ya que la revelación del Reino no se le da en enigmas (Mc 4, 11 s), sino como participación del conocimiento que el Hijo mismo tiene del Padre (Mt 11, 25-27). Y esto para que se convierta para los demás en una ciudad puesta sobre una montaña y en una luz colocada en el candelabro (Mt 5, 12-16). Por el contrario, el que se encuentra fuera del Reino no ha de cargar a los demás con la culpa, sino a sí mismo. La ceguera ante los milagros de Jesús dejó frío al Israel infiel, como un árbol infructuoso (Lc 13, 69) y como a niños que no responden al sonido de la flauta (Lc 7, 31-35). Cafarnaún y Corazaín deben sus calamidades sólo a su dureza de corazón (Lc 10, 13-15). Pero peor todavía se porta el discípulo que, después de haber acogido la palabra, la rechaza luego (Mt 12, 43-45).

El que recibe esta llamada y la hace suya mediante la fe tiene que exteriorizar forzosamente esta experiencia suya con la confesión de fe. El centro del evangelio de Marcos es la confesión « Tú eres el Cristo» hecha por los doce a través de Pedro (Mc 8, 29). Mateo nos informa que semejante confesión no es fruto de la lógica humana, sino un don del Padre (Mt 16, 17). Pero en ambos evangelios se nos da a entender claramente que incluso esta confesión tan digna de alabanza es incompleta si no se integra con la aceptación de la cruz de Cristo. En efecto, inmediatamente después de la confesión de Pedro Jesús empieza a hablar de su pasión, y Pedro intenta disuadirle de esta idea. El que había recibido la revelación del Padre un poco antes vuelve ahora a hablar como hombre, más aún como Satanás (Mt 16, 23). Frente a los jueces hay que confesar a Jesús como Señor, no sólo en las asambleas litúrgicas. Antes hay que obedecer a la voluntad del Padre (Mt 7, 21) y consiguientemente ir hacia la cruz con Jesús. En ese momento el Espíritu santo completará la confesión de fe como testimonio (Mc 13, 9-11). Para Lucas seguir a Cristo significa recorrer el itinerario con él hasta Jerusalén mientras él expone su voluntad, y sufrir con él en esa ciudad ya que es en Jerusalén donde ha de sufrir todo profeta (Lc 13, 33). Sólo mediante la cruz es como la Jerusalén terrena y perseguidora se convertirá en Jerusalén celestial para los creyentes. En efecto, si los discípulos se portan realmente como una ciudad puesta sobre el monte (Mt 5, 14), dando testimonio de su fe, es inevitable la presencia de la persecución y del odio (Mc 13, 13; Mt 10, 25).

Pero antes de reproducir en sí la cruz de Cristo el discípulo tiene que imitar tanto la persona como la misión de Jesús. El mismo es el que indica ante todo su humildad y su mansedumbre de corazón como modelo a imitar (Mt 11, 29 s). También propone el celibato por el reino de los cielos (Mt 19, 12) y la prohibición del divorcio (Mt 19, 1-9). La finalidad de todo esto es ser perfectos como es perfecto el Padre celestial (Mt 5, 48). De estos pasajes podemos deducir las motivaciones éticas propuestas por Jesús: la imitación de Dios y de Cristo, la vuelta al objetivo primordial de la creación y una respuesta adecuada a la revelación del Reino. Todo esto forma parte de la fe con que hay que acoger el mensaje de Jesús, una fe que culmina luego en la aceptación de la cruz y en el seguimiento de Cristo (Mt 10, 38; 16, 24).

Semejante tesoro de experiencia de la gracia divina no puede mantenerse oculto bajo el celémín (Mt 5, 15), sino que por su naturaleza tiene que comunicarse a los demás como testimonio. La fe es esencialmente misionera. Hemos recibido gratis y hemos de dar gratis (Mt 10, 8). Cuando se da, y cuando se da no solamente de manera individual sino colectivamente como iglesia, los discípulos asumen la misma figura y la misma tarea de Jesús, de forma que quien los acoge a ellos lo acoge a él y quien los rechaza también rechaza a Jesús (Lc 10, 16). Y puesto que la mies es muy grande y comprende a todo el mundo hay que pedirle también al Señor de la mies que envíe más operarios (Lc 10, 2). Estos saldrán provistos del mismo poder que Cristo (Mc 6, 7-9) en un mundo de lobos (Mt 10, 16), en el que tienen que proceder con prudencia y sencillez (Mt 10, 16).

El reino de Dios es esencialmente una promesa, una promesa que tuvo su origen en un acto de gracia. Jesús anuncia tanto el acto de gracia como su realización futura dando de esta forma un sello distintivo de expectación y de esperanza a la espiritualidad de sus discípulos. Son muy conocidas las frases escatológicas de Jesús. A pesar de toda la controversia crítica, Mc 13 sigue siendo el núcleo de la doctrina sobre la venida del Hijo del hombre, una venida cuya hora no conoce ni siquiera el Hijo, sino solo el Padre (Mc 13, 32) y que por tanto viene como un ladrón que entra de noche. ¡Que los discípulos no se encuentren mal preparados y sin fe (Lc 18, 8), con un amor tibio (Mt 24, 12), divididos entre sí (Lc 12, 57-59), malgastando los talentos que les han confiado (Lc 16, 1-8), sin el traje de justicia que se les dio al ser invitados (Mt 22, 11-13), con las lámparas apagadas (Mt 25, 112) y metidos en los vicios como en tiempos de Noé (Lc 17, 26-30)! Las guerras, el hambre y las calamidades del tiempo presente no son todavía el fin sino sólo un anuncio, un signo de los tiempos (Lc 12, 54-56) para indicar que el equilibrio de la creación está aún roto por el pecado y que se encamina hacia la consumación total (Mc 13, 7 s). «Son muchos los llamados, pero pocos los elegidos» (Mt 22, 14). La venida del Hijo del hombre llevará a cabo la resurrección y los que hayan perseverado vivirán con Dios, que es el Dios de vivos y no de muertos (Mt 12, 26 s).

Los obstáculos para la consecución de este fin son muchos, el camino es estrecho y son pocos los que lo encuentran (Mt 7, 13-14), pero no hay que desesperar en este punto ya que todo es posible para Dios (Mc 10, 27), en el que hay que poner toda nuestra confianza y al que hay que rezar con constancia y con fe, más aún, con la certeza de ser atendidos (Mc 11, 24; Mt 7, 7 s; Lc 18, 1-8; 11, 5-8). Se le reza a Dios no con muchas palabras como los paganos, sino con un gran afecto de hijos (Mt 6, 7 s). En efecto, el mismo Jesús enseña la oración del Reino por excelencia, el padrenuestro, que compendia en sí toda la predicación del Reino y la respuesta completa del discípulo (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). La primera preocupación del cristiano, su primer deseo y por tanto su petición principal, no es para sí mismo, sino para que Dios glorifique su nombre de Padre (cf. Ez 36, 23) con la acción constante de su amor y para que su Espíritu recoja a todos en el Reino predicado por Cristo e inaugurado en el misterio pascual. De este modo se hará la voluntad de Dios en la tierra como la hacen los ángeles y los santos en el cielo. Para el viaje por la tierra se pide sólo el pan de cada día a aquél que alimenta las aves del cielo y, más urgentemente todavía, el perdón de nuestros pecados imposibles de evitar mientras estamos en el cuerpo. La promesa de perdonar a nuestros deudores es también una oración, ya que sin la ayuda de Dios también esto sería imposible. Para el futuro le pedimos al Señor que no tengamos más tentaciones de las que podamos resistir y que con la tentación se nos dé también su gracia (1 Cor 10, 13). Finalmente, que nos libre de todo el mal que nos oprime, mal que procede en último análisis del Maligno, el cual quedará encerrado para siempre en su lago de fuego (Ap 20, 10) con la llegada final del Reino, cuando « ya no haya muerte ni llanto ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21, 4).

3. Incorporados a Cristo resucitado

Generalizando un poco las cosas podemos afirmar que, si lo específico de la revelación *paulina* consistía en su evangelio de la llamada de los gentiles al consorcio con Israel y su consiguiente justificación por medio de la fe en Jesucristo, lo específico de su espiritualidad consiste en la conciencia de la incorporación de todo creyente a Cristo - en su persona, en su muerte y resurrección-, una conciencia que se manifiesta en la ética cotidiana. Esta última consideración es la que deseamos ilustrar en nuestro ensayo y no andaremos muy lejos de la verdad si la caracterizamos con el término de mística cristológica de Pablo.

Jesús se había llamado a sí mismo Hijo del hombre. A pesar de todas las discusiones sobre el significado concreto de este título, podemos decir que en Dan 7, 13, de donde procede esta denominación, esta figura tiene también un aspecto colectivo, el de los «santos del Altísimo» (7, 22.25). Pablo interpreta esta colectividad representando a Cristo resucitado como el segundo Adán en Rom 5, 12-20 y 1 Cor 15, 45-49. Particularmente en el segundo de estos textos Pablo propone la tesis de que, como nuestra existencia terrena se asemeja a la forma y a la suerte del primer Adán, una existencia destinada a la corrupción, así también nuestra existencia futura, la del cuerpo resucitado, se asemejará a la del Cristo resucitado, que desempeña el papel de segundo Adán, cabeza de una humanidad nueva, para todos los que serán transformados en él. Pero esta transformación no es exclusivamente obra del futuro, sino que comienza ya aquí abajo para los creyentes en Cristo, que pertenecen ya a la nueva humanidad inaugurada por él y están unidos con él mediante el Espíritu.

Esta pertenencia a Cristo resucitado se expresa habitualmente en Pablo con la fórmula «en Cristo Jesús», que utiliza hasta 164 veces en las cartas. A menudo significa «cristiano» o «de manera cristiana» (por ejemplo, en Gál 1, 22 y 1 Cor 3, 1) y se opone a «en el judaísmo» o «bajo la ley». Otras veces significa «por medio de Cristo» (2 Tes 1, 4; Flp 3, 3 s). Pero en numerosos casos se refiere a la comunión que el creyente tiene con Cristo, a su inserción en la personalidad colectiva del Señor. Cristo nos recoge en sí mismo no sólo representativamente, lo mismo que un embajador representa a su nación, ni tampoco como un padre recoge en sí jurídicamente a sus descendientes. La unión en Cristo es «mística», ya que nos hace vivir de su misma vida de resucitado. En efecto, la fórmula «en Cristo» es sinónima de «Cristo en nosotros», como aparece claramente en Rom 8, 1 explicado por Rom 8, 9-11. También la expresión «en el Espíritu», cuando no significa simplemente «por medio del Espíritu», indica nuestra inserción en Cristo (Rom 8, 9; 1 Cor 12, 13). Este intercambio de expresiones para indicar la misma realidad se explica con el hecho de que el Espíritu santo que emana del Cristo resucitado tiene como su campo de acción, como su esfera dinámica, la colectividad de aquellos que se han convertido en una sola personalidad con el Señor mediante el bautismo. Es una unidad funcional que sin embargo hace del cristiano y de la comunidad un «templo del Espíritu santo» (1 Cor 3, 16; 6, 19). Y en virtud de esta unión el cristiano puede decir con Pablo: «Ya no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2, 20).

El bautismo es el que lleva a cabo esta transformación en Cristo. La bajada a las aguas con la posterior salida de las mismas simboliza la sepultura y la conresurrección en Cristo. El pasaje tan hermoso de Rom 6, 1-11 profundiza en esta tesis aludiendo a una especie de desdoblamiento de personalidad en el cristiano: el hombre viejo que muere y el hombre nuevo que renace, un hombre nuevo no solo metafóricamente, por exhortación a una conversión moral, sino un hombre ontológicamente cambiado mediante una nueva relación con Cristo que llevará a una resurrección escatológica. Las consecuencias de esta unión transformadora repercuten en toda la vida del cristiano. Pablo tiene toda una serie de palabras acuñadas por él que comienzan con *syn* (=con) para describir la identidad de la suerte del creyente con el Cristo crucificado y glorificado: com-padecer (Rom 8, 17), con-crucificados (Rom 6, 6; Gál 2, 9), con-muertos (2 Cor 7, 3), consultados (Rom 6, 5), con-resucitados (Ef 2, 6), con-glorificados (Rom 8, 17), con-sentarse en la gloria (Ef 2, 6), con-reinar (1 Cor 4, 8), con-corporales (Ef 3, 6), co-herederos (Rom 8, 17), co-munidad en el evangelio (1 Cor 9, 23) y en la gracia (Flp 1, 7), con-alegrarse (1 Cor 12, 26), co-imitadores (Flp 3, 17), con-formes con el Hijo (Rom 8, 29) y con su cuerpo de gloria (Flp 3, 21), agraciados con él (Rom 8, 23), escondidos y manifestados con Cristo (Col 3, 3 s).

Esta lista impresionante de palabras compuestas que describe nuestra unión «mística» con Cristo es la espina dorsal de la espiritualidad paulina. Pero el bautismo no tiene que ser considerado como un acto mágico independiente de la conciencia del que cree. Es bien sabido que el núcleo de la teología de Pablo es la «justificación por medio de la fe» a la que están dedicadas por completo las cartas a los gálatas y a los romanos. ¿En qué consiste esta fe justificante? Podemos enumerar cuatro etapas que completan el acto de creer: el reconocimiento de nuestra «banca rota» frente a Dios: «Todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 23). Mientras que no teníamos ni méritos ni derechos frente a Dios, él tomó la iniciativa libre y amorosa de reconciliarnos consigo: «Pero Dios muestra su amor con nosotros porque, mientras éramos todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8). Este amor de Dios se encarna en el hombre Jesús de Nazaret, muerto y resucitado: «Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibieran la adopción de hijos» (Gál 4, 4). Finalmente, nuestra respuesta de completa sumisión y obediencia a esta iniciativa salvífica de Dios en Cristo es una vida digna: «Os exhorto pues... a que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo...; éste es vuestro culto espiritual. No os conforméis con la mentalidad de este mundo, sino transformaos renovando vuestra mente para poder discernir la voluntad de Dios» (Rom 12, 1-3).

FE/LEY: En la espiritualidad y en la teología paulina «fe» se opone a «ley». Esta palabra tiene un doble significado en san Pablo. A veces quiere decir lo que nosotros llamaríamos la «religión judía». Otras veces indica los mandamientos judíos y se acerca al concepto de «obras». La intuición central de Pablo es que la fe en Cristo no es un apéndice de la religión judía, sino una nueva religión que es el cumplimiento de la «ley», en cuanto promesa-gracia dada a Abrahán (Gál 3, 6-14). Si fuera solamente un apéndice, sería inútil la venida y la muerte de Cristo (Gál 2, 21). Pero si Cristo es suficiente por sí mismo, ¿qué valor tiene la ley? La ley es un pedagogo, un esclavo que conduce al alumno a su maestro (Gál 3, 23-29). En cuanto promesa, apunta al supremo acto de gracia de Dios que es Cristo; en cuanto mandamiento, quiere revelar al hombre a sí mismo haciéndolo consciente de su incapacidad de llegar a Dios por medio de sus obras, y ello debido a la debilidad de la «carne». Así pues, la religión no es algo que parte del hombre y hace a Dios deudor, sino un don de Dios al que el hombre responde. La respuesta es la fe, la gratitud del hombre que se exterioriza en obras buenas mediante el amor (Gál 5, 6). La fe nos saca de nuestra condición de esclavos, es decir, de hombres oprimidos por una serie de mandamientos externos que somos demasiado débiles para observar, y nos pone en una condición de hijos a los que se les ha dado el Espíritu Santo, que con el don del amor nos ayuda a superar nuestra innata debilidad y a cumplir las obras de Dios. El capítulo séptimo de la carta a los romanos describe de forma muy dramática la lucha interior del hombre bajo la ley y no liberado todavía por Cristo. El capítulo siguiente, por el contrario, es un himno al Espíritu dador de la verdadera libertad interior: «Porque la ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte. En efecto, lo que era imposible a la ley, ya que la carne la hacía impotente, Dios lo ha hecho posible, enviando a su propio Hijo..., para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que no caminamos según la carne sino según el Espíritu (Rom 8, 2-4).

De aquí se sigue que la obediencia de la fe se manifiesta en obras buenas: «Ni los inmorales, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los calumniadores, ni los estafadores heredarán el reino de Dios» (1 Cor 6, 9 s). Pero aquí nos interesa, más que el contenido de la ética paulina, la motivación claramente cristológica del obrar cristiano para demostrar la íntima conexión entre la fe, la unión con Cristo y el obrar.

A pesar de que Pablo no prescinde de ciertas motivaciones éticas comunes, como por ejemplo la llamada al sentido común (1 Cor 5, 6), al sentido del pudor (1 Cor 11, 6), razones sociales (Rom 13, 1-6), el premio y el castigo (2 Cor 9, 6-9), el beneplácito de Dios (1 Tes 4, 7), la autoridad de la Escritura (1 Cor 3, 19-23), la situación presente del cristiano (1 Tes 5, 8), o bien -más cristianamente- motivos históricos-redentivos (1 Cor 10, 1-10), escatológicos (1 Tes 5, 9) o eclesiológicos (Rom 12, 3-5), tiene sobre todo otra serie de motivos que apelan a la relación personal del cristiano con Cristo o a la presencia de Cristo en el cristiano. La primera carta a los corintios abunda en estos casos: 1 Cor 1, 13; 3, 23; 5, 7; 6, 12-20; 7, 21-24; 8, 11-13; 10, 14-22; 11, 5; 2 Cor 5, 13-15. Pero la motivación cristológica alcanza su punto más elevado cuando Cristo, y Cristo considerado incluso en su preexistencia, o bien Dios mismo, es tomado como modelo del obrar ético. Su principio general es el siguiente: «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 10, 32-11, 1). El obrar de Cristo es el fundamento de la firmeza de nuestras promesas (2 Cor 1, 17-22), de nuestra pobreza (2 Cor 8, 9), de la adaptabilidad del apóstol (2 Cor 13, 2-4), del uso de la libertad (Rom 15, 2-6), de la convivencia pacífica (Rom 15, 7-9), de la humildad (Flp 2, 1-6), del perdón mutuo (Ef 4, 32-5, 2) y del orden familiar (Ef 5, 21-32).

La unión con Cristo no condiciona solamente la ética del creyente, sino que se verifica también en sus sufrimientos y en la comparticipación de la cruz de Jesús. El apóstol sintetiza esta idea con las palabras a los colosenses: «Completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo» (Col 1, 24). Ya hemos visto que este tema aparecía también en los evangelios sinópticos para los que el acto de fe no significaba confesar a Jesús como el Cristo, sino participar de sus sufrimientos. Pablo designa esto como «el escándalo de la cruz» (Gál 5, 11) y explica lo que quiere decir en el contexto de la persecución por parte de los judíos: «Esos que intentan forzaros a la circuncisión son ni más ni menos los que desean quedar bien en lo exterior; su única preocupación es que no los persigan por causa de la cruz de Cristo... Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que de la cruz de nuestro señor Jesucristo, en la cual el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo... De hecho, yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (Gál 6, 12-17).

Lo mismo que Cristo, Hijo de Dios, hereda la gloria de su resurrección mediante su pasión y su obediencia (Flp 2, 11), también el cristiano obediente en la fe y crucificado con Cristo en la persecución vive en la esperanza de ser coheredero con Cristo en la gloria: «Y si somos hijos, somos también herederos: herederos de Dios, coherederos con Cristo, si de verdad participamos de sus sufrimientos para participar también de su gloria» (Rom 8, 17). Así pues, nuestra salvación no es aún definitiva; la «redención de nuestro cuerpo», la adopción de hijos (8, 23) está en el futuro y sólo en esperanza existe en el presente, una esperanza que estimula a la perseverancia en las obras buenas y en el sufrimiento (8, 24 s). Más aún, la gloria futura no será solamente el destino del hombre, sino del cosmos entero que, como señalan los desequilibrios que nos rodean, está violentado por el pecado de los hombres y gime interiormente con el deseo de verse liberado y hacerse partícipe de la gloria de los hijos de Dios (8, 19-22).

La espiritualidad paulina, basada en la fe, no es una espiritualidad individualista. Cada uno tiene ciertamente sus propias responsabilidades, pero el principio fundamental de nuestra unión con Cristo resucitado nos une en un solo cuerpo que es la iglesia. Pablo habla de ello en Rom 12 y en 1 Cor 12, a propósito de la diversidad de los carismas que contribuyen a consolidar la unidad de la iglesia y la organicidad de su actuación. Así pues, una espiritualidad paulina es necesariamente eclesial en el sentido de que un creyente no puede vivir independientemente de los demás

su unión con el Señor. Todos los dones que recibe son de utilidad para todo el cuerpo, así como también él vive de los carismas concedidos a los demás miembros. El pensamiento paulino sobre el cuerpo de Cristo se desarrolla en las cartas a los colosenses (Col 2, 9-19) y a los efesios (Ef 4, 15 s y passim). En estas dos cartas, Cristo es la cabeza del cuerpo que es la iglesia; de él proviene la savia vital y la cohesión orgánica: « En vez de eso, siendo auténticos en el amor, crezcamos en todo aspecto hacia aquél que es la cabeza, Cristo. De él viene que el cuerpo entero, compacto y trabajado por todas las junturas que lo alimentan, con la actividad particular de cada una de las partes, vaya creciendo como cuerpo, construyéndose él mismo por el amor » (Ef 4, 15 s). En efecto, el carisma supremo que la iglesia ha recibido de Cristo es la caridad, un amor que no vuela por los aires, sino que se describe con todos sus detalles prácticos en el maravilloso himno de 1 Cor 13: paciente, benigno, no envidioso, no jactancioso, no orgulloso, sin faltar al respeto a nadie, sin buscar el propio interés, sin enfadarse, sin tener en cuenta el mal recibido, sin alegrarse de la injusticia, cubriéndolo todo, creyéndolo todo, esperándolo todo, soportándolo todo...

La caridad que cimenta el cuerpo de Cristo es alimentada por la eucaristía. Pablo habla de ello con ocasión de algunos abusos en Corinto en 1 Cor 10-11. En este último capítulo repite por entero la fórmula litúrgica que reproduce las palabras de Jesús en la última cena (1 Cor 11, 23-26), exhortando a los corintios a no convertir la cena, en cuyo contexto tenía lugar la «fracción del pan» en ocasión de discordias y de diferencias. La eucaristía «anuncia» la muerte del Señor hasta que vuelva (1 Cor 11, 26). Es la reactuación del sacrificio de Cristo y el banquete *ad interim* que precede al banquete escatológico, un banquete tanto de actuación como de espera. Pero el pan que es bendecido junta a todo el «cuerpo» de Cristo, también a su cuerpo «místico»: «Como es un solo pan, nosotros, a pesar de ser muchos, somos un solo cuerpo; en efecto, todos participamos del único pan» (1 Cor 10, 17). La participación del cuerpo de Cristo es «comunió» con la víctima de la cruz de la misma manera que un sacrificio entre los judíos incluye también la cena, que hace de los que participan en ella personas que comulgan de la bendición que brota de la víctima (1 Cor 10, 14-16). Así pues, la eucaristía recoge dentro de sí la espiritualidad cristológica, soteriológica, eclesiológica y ética del apóstol de las gentes.

De todo lo que hemos dicho brevemente sobre la espiritualidad paulina se puede deducir que tiene en común con la de Jesús la respuesta a la gracia de Dios, pero mientras que Jesús habla del reino de Dios, esta expresión apenas aparece en los escritos paulinos, y cuando aparece significa más bien el premio reservado a los creyentes en el mundo futuro. Pablo puntualiza la gracia de Dios en la misión, muerte y resurrección del Hijo. La fe responde con gratitud a esta iniciativa del Padre, la traduce en obras de amor y mira hacia adelante al cumplimiento de la obra de la redención en la parusía.

4. Conocer el amor

La espiritualidad de Juan resulta tan característica como difícil de expresar. Le faltan esos matices tan definidos que encontramos en Pablo, la ética cotidiana de los sinópticos, la inserción en la línea histórico-escatológica de los Hechos. Es una «mística» de trascendencia del «mundo» hacia el Padre a través de Jesucristo. La caracterizan unas cuantas palabras-clave como «creer», «luz», «tinieblas», «vida», «verdad», «arriba», «de este mundo», «el mandamiento», «amor», «signo», etc. Resulta difícil encajar estos términos en una definición bien determinada; por otra parte, la interrelación de todos estos conceptos aclara su significado. Juan lo reduce todo a los términos mínimos, a lo esencial, pero presuponiendo el conocimiento de los detalles por la catequesis que ya se ha impartido. Es la espiritualidad de la decisión existencial que tiene efectos ontológicos y puede ser apreciada por las almas delicadas (recordemos el comentario de Agustín sobre Juan), que comprenden mejor a través del amor que a través de la inteligencia. El espíritu materialista no interpreta los «signos» que hablan más bien a los de dentro que a los que están fuera, aun cuando las puertas no están nunca cerradas.

Hemos dicho que por espiritualidad entendemos la respuesta total al kerigma. Si queremos encontrar un pasaje que sintetice la paraclesis de Juan en sus puntos esenciales no podemos menos de citar por entero el de Jn 3, 16-21.31-36: « Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él. Porque Dios no mandó su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. Al que cree en él no se le juzga; el que no cree en él, ya está juzgado, por no haber dado su adhesión al Hijo único de Dios. El juicio consiste en esto: en que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas. Todo el que practica lo malo detesta la luz, y no se acerca a la luz para que no se descubran sus acciones. En cambio, el que obra conforme a la verdad se acerca a la luz para que se vean sus acciones, porque están hechas como Dios quiere... Quien viene de arriba está más alto que nadie; quien es del suelo, del suelo es y desde el suelo habla. Quien viene del cielo está más alto que nadie; de lo que ha visto y oído, de eso da testimonio, pero su testimonio nadie lo acepta. Quien acepta su testimonio refrenda que Dios dice la verdad, pues el enviado de Dios comunica los mandatos de Dios; porque Dios no le escatima el Espíritu. El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano; quien cree en el Hijo posee vida eterna; en cambio, quien se niega a creer en el Hijo no sabrá lo que es vida; lleva encima la sentencia de Dios». Consiguientemente, la respuesta a este kerigma no puede ser otra: « Esta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo » (Jn 17, 3).

« Conocer » para Juan no significa un conocimiento intelectual o esotérico-gnóstico, sino que quiere decir reconocer, bien en el sentido de conocer más íntimamente bien en el de agradecer el gran beneficio del Hijo. Por consiguiente, « creer » está en la base de toda la espiritualidad de Juan. Por otra parte, no se puede creer en Cristo si no se conoce al Padre (Jn 5, 37-40). Esto parece una tautología. Para resolverla hay que ilustrar mejor la psico-teología del acto de

creer en nuestro evangelista. Si Cristo es el único camino hacia el Padre, el encuentro con él es decisivo. Pero este encuentro no puede ser positivo si uno no está dispuesto a dejarse «poner en crisis» por Jesús. En el texto citado anteriormente (3, 18-20) hemos visto que los que prefieren permanecer en la malicia de sus obras tienen miedo a la luz, como decía san Agustín: *Oculis lippis odiosa est lux quae sanis est amabilis*. La actitud farisaica de autosuficiencia y de autoglorificación ciegan el ánimo ante la luz de la «verdad» (Jn 5, 37-47; 12, 42-45). La «Verdad» es la fidelidad de Dios que se manifiesta en la persona del Verbo hecho carne; es un don que no acogen los que se imaginan que ya lo tienen todo. Por eso «el que es de la verdad escucha mi voz» (Jn 18, 37). Los demás no son capaces ni siquiera de leer los «signos» de la vida de Jesús. En el ambiente judío esto procede del hecho de que no se comprendió el verdadero sentido de las Escrituras, de manera que el oído no sincronizó con la voz de Dios que habla ahora a través de Cristo (Jn 7, 19 s; 5, 45 s). En otras palabras, es la falta de conocimiento de Dios mismo (Jn 14, 18-24; 8, 52-56), conocimiento no teórico, sino vital; todos creían teóricamente en Dios, pero faltaba aquel conocimiento que procede de un trato íntimo con las Escrituras y que conduce a su amor. De ahí se sigue la falta de amor (Jn 5, 42), y al faltar éste se encuentra uno en brazos del maligno (Jn 8, 44), sometido al castigo de la ceguera (Jn 12, 40). Estas no son solamente consideraciones históricas, ya que semejante condición se verifica hoy entre cristianos que pueden ser muy buenos escrituristas, pero que al no «conocer» a Cristo con amor son incapaces de leer los «signos» que se manifiestan en su iglesia. Juan afirma que es precisamente el diablo el que produce esa ceguera (Jn 8, 44; 12, 40). En su parte positiva la fe en Cristo procede de una combinación entre la llamada y la respuesta, la buena voluntad y el testimonio. El testimonio lo encontramos en la Escritura (5, 39), en la indicación del Bautista (1, 37; 5, 31-37), en las palabras de los mismos discípulos que ya han creído (4, 42; 17, 20-23; 20, 24), en la lectura de los milagros de Jesús como signos (5, 36; 10, 37 s), aunque es preferible creer sin milagros, captando tan sólo la evidencia de la verdad (10, 4); finalmente encontramos el testimonio en la visión directa, que Juan resume en las palabras «ven y ve» (1, 46). La llamada asume a menudo la forma de una autorrevelación de Cristo, como a la samaritana (4, 26), al ciego de nacimiento (9, 36) y al que hace un tesoro de los mandamientos (14, 21). El Espíritu santo es el que crea la fe (14, 26; 1 Jn 4, 7-11).

La espiritualidad de Juan se caracteriza por una especie de dualismo entre Dios y el mundo. Para disipar toda sospecha de maniqueísmo hemos de decir inmediatamente que el mundo material, habiendo sido creado por Dios por medio del Verbo, es bueno en cuanto tal. En su sentido peyorativo «mundo» se utiliza para señalar a los hombres que buscan la vida en su autosuficiencia y se cierran a la palabra de Dios que viene a través de Jesucristo. El que cree adquiere ya cierta existencia y pertenencia a la esfera celestial, en la que se vive de la misma vida de Dios y se goza por tanto de luz, de espíritu, de vida eterna, de amor. Los de «aquí abajo» viven en las tinieblas, en la muerte, en la carne, en la mentira. El traslado a la vida misma de Dios se realiza por medio del renacimiento del bautismo que confiere el Espíritu (3, 5-11).

Los dones de la existencia celestial están simbolizados en los milagros de Jesús, que por eso mismo se convierten en «signos». Son signo en cuanto que el obrar del Jesús histórico acredita la actividad del Cristo resucitado. Por eso encontramos frecuentemente unas palabras que explican la significación del milagro. Si Jesús cura a un ciego, le dice: «Yo soy la luz del mundo» (9, 5); si resucita a un muerto: «Yo soy la resurrección y la vida» (11, 25); si multiplica los panes: «Yo soy el pan de vida» (6, 48). Sin embargo, para el que comprende debidamente el significado de la persona misma de Jesús sobran todos los predicados y todo se resume en el yo soy, absoluto de Cristo (9, 58). El verbo ser expresado con *eimí* es propio de Dios mismo, el *ani hu* de Yahvé, y se opone al devenir de los hombres al que corresponde el *ginesthai*. La propiedad del ser es permanecer, durar eternamente (6, 27). El Espíritu, don del Padre, permanece en nosotros (14, 17) y hace que permanezcamos en Cristo, que permanece a su vez en nosotros (15, 4). Esta es la estabilidad existencial que buscan los hombres, pero que solamente se obtiene por medio de la fe.

AMOR-GRATUITO: Si la espiritualidad de Juan es la respuesta al kerigma del amor de Dios al mundo, la esencia de esta respuesta es el amor en absoluto. Como en la doctrina de la justificación en Pablo, Dios no nos ama porque lo amemos nosotros. La iniciativa del amor comienza por el Padre, que lo da como gratuito a un mundo que no se lo merece (1 Jn 4, 10). Puesto que el don del amor se nos comunica en Cristo, estamos seguros de que el Padre ama al Hijo (3, 35; 10, 17) y que éste ama al Padre (14, 21). La respuesta tiene que llegar al Padre a través del Hijo y por eso nuestro primer amor se dirige a Cristo (14, 15.23) y recibe en intercambio tanto el amor de Cristo como el del mismo Padre (13, 1; 14, 15.23). Pero no puede decirse que amamos al Hijo si no nos amamos unos a otros. Por consiguiente, el mandamiento único y específico del Cristo del cuarto evangelio es que nos amemos mutuamente (13, 34) como nos ha amado Cristo, es decir, con amor gratuito hasta la muerte. Así pues, es el amor el que hace circular la misma vida trinitaria en el espíritu del creyente.

El amor no tiene solamente un aspecto individual, sino también eclesial. La imagen del cuerpo místico de Pablo la encontramos en Juan a través de la imagen de la vid y los sarmientos. Si no permanecemos en la vid que es Cristo seremos como sarmientos secos que es preciso quemar (15, 4-7). Para permanecer en el amor de Cristo hay que observar sus mandamientos (15, 10). En la primera carta de Juan encontramos la aplicación práctica del aspecto eclesial del amor en la circunstancia histórica de una ruptura producida en la comunidad de Juan por causa de aquellos que, interpretando mal la tradición contenida en el evangelio e influidos quizás por cierto gnosticismo que andaba por los aires en aquellos finales del siglo I, infravaloran la humanidad de Cristo y la eficacia de su muerte, insistiendo en su divinidad y en la revelación que nos ha traído. Se consideran iluminados por el Espíritu y más tarde,

en los primeros decenios del siglo II, no sólo se separaron de la comunidad de Juan, sino que acabaron cayendo en el gnosticismo y en el montanismo.

Las cartas del *corpus johanneum* subrayan la corporeidad de Jesús (1 Jn 1, 1-4), la eficacia de su muerte (1 Jn 5, 6) y tienen palabras muy duras contra todo espíritu de cisma (1 Jn 2, 18-23; 4, 1-6). Los «originales» apelan al «mundo», que los escucha porque el mundo no tiene el espíritu de Cristo, pero los que quieren permanecer con Cristo no pueden hacer otra cosa más que permanecer con Pedro y con los doce, que conservan sus palabras de vida eterna (Jn 6, 67-70).

La espiritualidad de Juan es tan sencilla como profunda. Está impregnada de un profundo espíritu de fe y de amor al Hijo de Dios, al que reconoce en su divinidad y en su humanidad, extendiendo luego su amor a la comunidad eclesial.

5. El cristianismo y la historia

Tras esta mirada a la espiritualidad de Jesús, de Pablo y de Juan concluyamos con dos palabras sobre la relación del cristiano con la historia. Hay dos libros del nuevo testamento que hablan de este tema, pero desde diversos puntos de vista: los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis. En el primer escrito Lucas, que había colocado ya a Jesús en el ámbito de la historia universal en su evangelio (Lc 3, 1-3; 3, 23-38), coloca también en él a la iglesia. El mundo, comenzando por Judea, a través de Samaría y hasta los confines del orbe (Hech 1, 8), es todo el terreno que hay que conquistar para el reino de Dios. La iglesia no se concibe como un ente a-histórico que mira sólo hacia el cielo, como en el gnosticismo, sino que se encuentra plenamente envuelta en las vicisitudes de este mundo, que a veces llegan incluso a arrastrarla, ya que es a través de la historia, y no a pesar de ella, como la comunidad de Jesús tiene que entrar en el Reino. Lo mismo que para el propio Jesús, son dos los medios para la conquista del hombre: el testimonio de la palabra y la cruz. El libro de los Hechos no hace sino describir cómo la pequeña y asustadiza comunidad de Jesús, robustecida por el Espíritu santo, dio testimonio con su palabra y con sus sufrimientos de Cristo resucitado, llegando así hasta Roma, la capital del mundo antiguo. Como no hay límites geográficos para la predicación de Cristo, tampoco hay límites étnicos: se llama a todos, hebreos y gentiles, romanos y bárbaros, a la fe en el único Cristo. La palabra lleva impresa una fuerza de penetración en el corazón humano, ya que el Espíritu le abre todas las puertas (Hech 16, 14; 8; 10 y *passim*). Pero es interesante el hecho de que siempre que Lucas nos habla de la condenación de un predicador del evangelio, lo hace usando referencias bastante claras a la pasión de Jesús (cf., por ejemplo, Esteban en el capítulo 7), lo cual quiere significar que la pasión de la iglesia continúa la de Jesús en el sentido de Col 1, 24: «Por eso me alegro de los sufrimientos que soporto por vosotros y completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo». Sólo a través de la cruz es como se alcanza la luz de la resurrección, pero ella es además el testimonio que transforma el mundo y la sociedad (cf. por ejemplo el capítulo 19) en reino de Dios. El libro de los Hechos no presupone un final inminente del mundo presente. La iglesia tiene todavía por delante un largo recorrido tanto espacial como temporal, pero aguarda con firme esperanza la «restauración de todas las cosas» con el retorno de Cristo (Hech 3, 21). Por consiguiente, el cristiano no intenta escaparse de la historia, sino verse redimido a través del recorrido de los acontecimientos, interpretándolo todo a través de la palabra y de la cruz de Cristo.

Al lado de esta perspectiva bastante positiva de la historia nos encontramos en el nuevo testamento con algunos pasajes de género apocalíptico: aparte del Apocalipsis de Juan, pasajes como Mc 13 y paralelos, 2 Tes y 2 Pe. Aparentemente, los apocalípticos tienen una visión negativa del mundo y de la historia y aspiran a la consumación de la historia en la parusía. Pero el que penetra más profundamente en la substancia de este género literario puede sacar de él una profunda espiritualidad que es posible situar perfectamente al lado de la de los Hechos de los apóstoles. CR/PERSECUCION: El género apocalíptico tiene su origen en una comunidad creyente que es perseguida por su fe, a la que le parece que todo le va mal hasta verse por completo sacudida y aplastada. Pero el escritor sabe que la historia no la hacen los hombres, los poderosos o los que gobiernan. La historia no es más que la proyección en el tiempo y en el espacio de un conflicto más amplio entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. Y puesto que Dios ha derrotado ya al maligno, el mal no tendrá la decisión última en la historia del mundo. La comunidad creyente podrá perder batallas, pero jamás perderá la guerra. Por consiguiente, el resultado de la historia, a pesar de todas las apariencias, es positivo y concluirá con la victoria de Dios y de los suyos. La apocalíptica, lejos de ser una literatura para asustar a la gente, quiere dar esperanzas al creyente y asegurarle de que sus sufrimientos no son en vano. Además, la comunidad creyente fundamenta su certeza en el convencimiento de que la resurrección de Cristo ha sido una victoria escatológica sobre la «muerte» en su significado más amplio y que el Cristo resucitado es ahora el que conduce la historia a un resultado feliz con su poder glorioso. El apocalíptico pinta siempre las cosas en blanco y negro, sin tonalidades medias, y tiene que ser comprendido solamente en relación con su objetivo principal, el de animar a los perseguidos y a los que sufren de cualquier modo. Interpreta todo lo que hay de negativo en la historia: las guerras, la carestía, las epidemias, los desastres naturales, como signos del desagrado de Dios con una humanidad pecadora a la que invita al arrepentimiento. Pero desgraciadamente estos signos, cuando no son recibidos de buena voluntad hacen que los malos se hagan peores, aun cuando algunos se corrijan. El final de cada una de estas dos categorías será conforme con su opción fundamental: la muerte o la vida. Pero el que persevera hasta el final se salvará.

6. Conclusiones

Después de examinar la espiritualidad de Jesús, de Pablo y de Juan, con una mirada al puesto del cristiano en el mundo, intentemos sacar algunas conclusiones generales sobre la espiritualidad del nuevo testamento en su conjunto:

a) Ante todo empecemos con la convicción de que el hombre, tal como se encuentra en su condición histórica y existencial, no puede salvarse por sí mismo. Es preciso que renuncie a su propia autosuficiencia y a las seguridades que el mundo le ofrece, seguridades basadas en la posesión de bienes materiales o de una justicia que prescinde del don de Dios. La religión revelada comienza con un don gratuito de Dios -Cristo y todo lo que él nos trae- y se completa con la respuesta total de gratuidad por parte del hombre.

b) La espiritualidad cristiana es cristocéntrica, no sólo porque no es posible conocer a Dios más que a través de Jesucristo en su totalidad salvífica, sino también porque la encarnación del Verbo y su resurrección unen a todos los creyentes en un solo ser en Cristo.

c) Esta unión se lleva a cabo mediante la fe en la obra salvífica de Dios. El que se niega a creer pertenece todavía al mundo y sigue estando en las tinieblas y en la sombra de la muerte. La unión con Cristo se realiza por medio del bautismo y de la eucaristía. Por consiguiente, la piedad «litúrgica» es la esencia de la expresión de nuestro acto de fe.

d) La vida nueva en el creyente es animada por la presencia del Espíritu santo en él y en la comunidad. El Espíritu transforma la debilidad innata de la «carne» y estimula la respuesta del amor que realiza obras buenas, superando la imposibilidad de la falta de observancia total de la ley de Dios mediante su gracia.

e) El Espíritu santo nos convierte en hijos de Dios y nos hace sentirnos tales, amados por él, ciudadanos de la Jerusalén celestial, peregrinos por la tierra hacia nuestra patria verdadera junto a Dios. Nos da así aquella alegría existencial de aquél que sabe de dónde viene y adónde va y que conoce el camino para llegar a su meta; que se siente amado y conducido en cada instante de su vida terrena.

El creyente no está solo, entre otras cosas porque su fe se despliega en una comunidad eclesial que teniendo intacto «el depósito» de la doctrina apostólica (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12-14) y del amor de Cristo, se convierte en la sal de la tierra y la luz del mundo.

g) Los fieles unidos en Cristo son el comienzo de una nueva humanidad. No se puede hablar de «humanismo» más que en relación con el hombre nuevo en Cristo.

Esta nueva humanidad va madurando y tiene que llegar a su estatura plena mediante la operación del Espíritu de Jesús dentro mismo de la historia. El hombre viejo ha muerto y el nuevo Adán ha dado comienzo a una nueva raza que tiene que llevar a cabo la transformación del mundo.

h) Sin embargo, el cristiano no se siente a disgusto en el mundo, ya que es a través de él como tiene que realizar su propia redención, transformándolo todo en Cristo. La suya no es una obra solamente de salvación personal, sino de testimonio a todos los hombres para que se difunda el reino de Dios.

i) El mundo y la condición existencial del hombre serán también la cruz del creyente. Esta cruz es la participación en la misma cruz de Cristo, que no destruye sino que redime y purifica. Sólo a través de la cruz se puede aspirar a la resurrección y a la vida. Abrazar la cruz del sufrimiento es la culminación de nuestra fe.

j) El cristiano ama. Ama con el mismo amor gratuito con que ha sido amado por Dios y por Cristo. Este amor, por superar las fuerzas del hombre, es don del Espíritu. No conoce límites ni de raza ni de méritos. Es un amor eficaz en obras buenas y es la mejor manera de expresar la respuesta de gratuidad a la iniciativa salvífica de Dios.

k) El cristiano cree además que está continuamente sometido al juicio de Dios, que le pide cuentas por los talentos recibidos y que le tratará del mismo modo con que él ha tratado a su prójimo.

1) A pesar de la certeza de la fe, la única «certeza» que le ha quedado al mundo, el cristiano camina a oscuras. «La fe es fundamento de las cosas que se esperan y prueba de las que no se ven» (Heb 11, 1). Es la única luz que nos muestra el camino hacia una promesa cuya realidad es todavía más firme que la realidad transitoria que nos rodea.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

En un artículo panorámico tan lleno de referencias al texto del nuevo testamento he creído oportuno no poner notas al pie de página; pero para un estudio más profundo aconsejamos tener a mano algún comentario al nuevo testamento, especialmente los volúmenes de la serie *Lettura spirituale del Nuovo Testamento* de la editorial Città Nuova. Otras obras útiles son:

L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960.

R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983 (original inglés, London 1979).

L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo*, DDB Bilbao 1965 (original francés, París 1962). J. Dupont, *Les Béatitudes I-III*, Bruges 1958-1973.

R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977.

Id., *Le lettere di Paolo*, Roma 1980.

A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, London 21973. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949.

L. Morris, *The Cross in the New Testament*, Exeter 1976.

H. Richards, *What the Spirit says to the Churches*, London 1967.

R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965 (original alemán de 1959).

G. Segalla, *San Giovanni ("Maestri di spiritualità")*, Fossano-Cuneo 1972. R. O. White, *Biblical Ethics*, Exeter 1979.

A. Winckenhäuser, *Die Christusbystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956.

Para una reseña de los problemas y bibliografía bíblica del nuevo testamento de índole más bien teológica, cf. P. Grech-G. Segalla, *Metodología per uno studio della Teologia del nuovo Testamento*, Torino 1978.